

V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología
XX Jornadas de Investigación Noveno Encuentro de Investigadores en
Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos
Aires, Buenos Aires, 2013.

Lacan con sartre. La cuestión de las perversiones en “El ser y la nada”.

Lutereau, Luciano.

Cita:

Lutereau, Luciano (2013). *Lacan con sartre. La cuestión de las perversiones en “El ser y la nada”*. V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XX Jornadas de Investigación Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-054/756>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/edbf/gtg>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

LACAN CON SARTRE. LA CUESTIÓN DE LAS PERVERSIONES EN “EL SER Y LA NADA”

Lutereau, Luciano
Universidad de Buenos Aires

Resumen

Sartre fue un interlocutor permanente de la enseñanza de Lacan. Incluso en situaciones donde quiso diferenciarse de él, Lacan no tuvo más remedio que citarlo y ajustar cuentas. En lo que respecta a la concepción de las perversiones, en las primeras indicaciones de Lacan puede advertirse un ejercicio constante de paráfrasis y comentario. ¿Alcanza este movimiento para sostener que se trata de un Lacan “sartreano”? En todo caso, primero cabría exponer las referencias de Sartre que Lacan retoma para, luego, esclarecer cuál es el uso que de ellas realiza; ya que sólo a través de analizar el alcance de estas referencias puede atisbarse el comienzo posterior de una elaboración sistemática en torno a la perversión en la enseñanza de Lacan.

Palabras clave

Lacan, Sartre, Perversión

Abstract

LACAN WITH SARTRE: THE QUESTION ON PERVERSIONS IN “BEING AND NOTHINGNESS”

Sartre was a constant interlocutor of Lacan’s teachings. Even in situations where he wanted to differ from him, Lacan had no choice but to cite him and settle. Regarding the conception of perversions, in Lacan’s first indications we can take notice of the constant exercise of paraphrasing and commenting. Is this movement enough to maintain that this is a “Sartrean” Lacan? In any case, we should first expose the references to Sartre that Lacan retakes, in order to clarify later which is the use of them; since it is only through analyzing the reach of these references that we may discern the later start of a systematic elaboration of perversion in Lacan’s teachings.

Key words

Lacan, Sartre, Perversion

Cuando en 1972, en un film dirigido por F. Wolff, se le preguntaba a Lacan si bajo el auspicio del psicoanálisis no había una represión de la libertad, sonriendo, éste respondía lo siguiente: “**Sí... estos términos me hacen reír. Sí... Yo no hablo jamás de la libertad**”. [1] **Con anterioridad, aunque de modo convergente con esta depreciación de la libertad, en una entrevista concedida a P. Caruso -a raíz de la publicación de los *Escritos*, en noviembre de 1966- Lacan afirmaba, respecto de la descripción sartreana de la libertad las siguientes palabras:**

“Desde el punto de vista clínico, sería muy fácil demostrar que todo esto es sencillamente falso, porque no basta con hacer una especie de producto sintético, una síntesis artificial de algo sobre lo que se tienen datos de comprensión recogidos no se sabe dónde, sin duda de una introspección propia; no basta, decía, con reconstruir

correctamente la estructura. Por ejemplo, aquella forma de viscosidad, a nivel de algunas intencionalidades corruptas de que habla **Sartre**, no forma parte, en modo alguno, de lo que se puede observar en los auténticos sádicos.” (Caruso, 1969, 98)

Estas referencias parecieran servir, de modo flagrante, para deponer cualquier intento de localizar un interés del psicoanálisis Lacaniano por la filosofía de Sartre. Sin embargo, las afirmaciones antedichas conviven con reconocimientos elogiosos -con particular énfasis, en los primeros seminarios- como el siguiente: “Puede avanzarse aún más. Sartre lo hace, dando una estructuración, que me parece irrefutable, de la fenomenología de la relación amorosa.” (Lacan, 1953-54, 315)

De este modo, Sartre fue un interlocutor más o menos permanente de la enseñanza de Lacan. Incluso en situaciones donde quiso diferenciarse de él, Lacan no tuvo más remedio que citarlo y ajustar cuentas. En lo que respecta a la concepción de las perversiones, en las primeras indicaciones de Lacan puede advertirse un ejercicio constante de paráfrasis y comentario. ¿Alcanza este movimiento para sostener que se trata de un Lacan “sartreano”? En todo caso, primero cabría exponer las referencias de Sartre que Lacan retoma para, luego, esclarecer cuál es el uso que de ellas realiza; ya que sólo a través de analizar el alcance de estas referencias puede atisbarse el comienzo posterior de una elaboración sistemática en torno a la perversión en la enseñanza de Lacan. Antes de abocarnos a este propósito, detengamos en algunas consideraciones generales acerca de la obra fundamental de Sartre: *El ser y la nada* (1943).

El ser y la nada

Podría afirmarse, sin mayores matices, que el propósito de la filosofía sartreana radica en la elaboración de una teoría de la acción libre en función de una ontología fenomenológica que describe las estructuras fundamentales del Ser: el en-sí y el para-sí. Luego de interpretar la noción husserliana de intencionalidad en un sentido realista, y de proponer un modelo de conciencia impersonal, como absoluto no sustancial, eminentemente transparente a sí misma -en *La trascendencia del Ego* (1936)-, la obra principal del período fenomenológico de Sartre -*El ser y la nada* (1943)- profundiza y desarrolla el contenido de las intuiciones implícitas en los trabajos precedentes en el marco de una teoría sistemática de la libertad. Absoluta e incondicionada, la libertad se identifica y fundamenta en la nadificación -*néantisation*- que define a la existencia humana. En un primer momento, para introducir a *El ser y la nada*, cabe esclarecer su fundamento ontológico. El compromiso con la existencia demuestra el interés por los modos de ser de lo que hay; y lo que hay en el mundo son básicamente dos tipos de seres, o regiones ontológicas: el en-sí, cuya opaca e inerte esencia implica el existir sin más, y el para-sí, que nombra el ser de la conciencia

en cuanto negatividad que pone su esencia a partir de su *existencia* indefinible. Asimismo, en el análisis sartreano de la *facticidad* del para-sí -una de sus estructuras inmediatas- la pura contingencia del para-sí se expresa en la existencia necesaria en una *situación*: “[El para sí, en tanto negatividad] es, en tanto que hay en él algo cuyo fundamento no es él: su presencia en el mundo.” (Sartre, 1943, 113)

Dicho de otra forma, la contingencia formula que el para-sí, en tanto que es una *nada*, no encuentra en sí su propio fundamento. Aunque tampoco podría en el en-sí:

“[El para-sí] es fundamento de sí mismo en tanto que no es ya en-sí; y encontramos aquí el origen de todo fundamento. Si el ser en-sí no puede ser ni su propio fundamento ni el de los demás seres, el fundamento en general viene al mundo *por medio* del para-sí.” (Sartre, 1943, 116)

Por facticidad se entiende, entonces, la *mediación* contingente que el para-sí encuentra en el en-sí. O, dicho de otro modo, “esta contingencia perpetuamente evanescente del en-sí, que infesta al para-sí y lo liga al ser-en-sí sin dejarse captar nunca, es lo que llamaremos la *facticidad* del para-sí” (Sartre, 1943, 116). El ejemplo que Sartre ofrece demuestra la pertinencia de este planteo para un esclarecimiento de la noción de libertad: en la medida en que puedo ser mozo de café también podría no serlo, ya que si pudiera determinarme al modo del en-sí en dicho oficio “me constituiría de súbito como un bloque contingente de identidad” (Sartre, 1943, 116). Sin embargo, para el hombre, ese ser contingente de identidad es imposible, porque siempre se encuentra hurtándose. De este modo, la facticidad supone una contingencia rebasada:

“[E]s preciso que, en cierto modo, en el seno del para-sí como totalidad perpetuamente evanescente, sea dado el ser-en-sí como contingencia evanescente de mi *situación*.” (Sartre, 1943, 117)

La situación, entonces, enlaza ese punto de encuentro de dos evanescencias, consolidando una estructura necesaria, como una “necesidad de hecho”. Así, pues, el para-sí se expresa en el marco de una libertad situada; o, mejor, *sitiada*.

Amor, lenguaje y masoquismo

Luego del desarrollo de los fundamentos ontológicos de *El ser y la nada*, cabe detenerse en el estudio de aquellas actitudes en la relación con el prójimo que permiten introducir las reflexiones acerca de las perversiones. En este contexto, a partir del análisis de la corporalidad, Sartre ubica la existencia del otro como un dato originario (basado en su célebre elucidación de la mirada, ante la cual se obtiene el “ser objeto”) y plantea la siguiente coyuntura conflictiva: quiero apropiarme del otro en tanto que me hace ser o, más precisamente, quiero apropiarme de la libertad del otro (en la que se fundamenta mi ser).

Un caso singular de esta situación es el amor, en el cual de lo que se trata es de ser amado, a sabiendas de que el quiere ser amado no busca el sometimiento del ser amado, porque no busca poseerlo como si fuera una cosa sino que quiere una libertad. Por lo tanto, en el amor se busca ser un objeto que no pueda ser trascendido, sino que sea el “mundo” en que se inscriben los demás objetos; ser el objeto en que la libertad del otro acepta perderse, en el que éste encuentra su ser y su razón más íntima. De este modo, el amante no quiere actuar sobre la libertad del amado, sino constituirse en el límite de esa libertad:

“Así, querer ser amado es infectar al Otro con nuestra propia fac-

tividad, es querer constreñirlo a re-crearnos perpetuamente como la condición de una libertad que se somete y se compromete; es querer a la vez que la libertad funde el hecho y que el hecho tenga preeminencia sobre la libertad.” (Sartre, 1943, 393)

Por esta vía, en el amor, se produce una suerte de reconciliación con la facticidad: el amante encuentra justificada su existencia; y el hecho de ser se vuelve generosidad, alegría de darse al otro. Dicho de otro modo, en el amor, el sujeto se constituye en objeto fascinante para el otro, lo captura y seduce a partir de su objetividad. Asimismo, en este punto, podría decirse que estas actitudes suponen el lenguaje sino fuera porque “...son el lenguaje, o, si se quiere, uno de sus modos fundamentales” (Sartre, 1943, 397) -ahora bien, es importante destacar que aquí “lenguaje” designa cualquier fenómeno de expresión y no sólo la palabra articulada-

Sin embargo, ¿qué quiere decir “expresión”? En principio, el sentido de la expresión es algo que corresponde al otro; nunca nadie está seguro de lo que dice hasta que no recibe su propio mensaje desde el otro. Por eso el lenguaje devela la libertad del que escucha. No obstante, no profundizaremos esta cuestión, ya que lo significativo es dar cuenta del modo en que el amor está condenado al fracaso, por una triple circunstancia: a) en primer lugar, por su carácter “engañoso”, en la medida en que no sólo se trata de buscar que el otro (nos) ame, sino porque, fundamentalmente, se quiere que el otro quiera que (nosotros) lo amemos -y, por esta vía, el amor tiende al infinito... y a la insatisfacción-; b) en segundo lugar, porque siempre es posible volver a aparecer como un objeto más frente al otro -aquí se verifica la inseguridad constante del amante-; b) en tercer lugar, porque el amor pierde su carácter absoluto cada vez que puede aparecer la mirada de un tercero -de ahí que no sólo los amantes quieran siempre estar a solas... sino que suelen sentirse avergonzados (u orgullosos)-.

Frente al fracaso del amor, surge una nueva tentativa de asimilar la libertad del otro, pero con un sentido contrario: en lugar de capturar al otro (conservando su alteridad) se tratará de hacerse capturar por el otro. Esta es la empresa del masoquista, cuya actitud es diferente a la del amor, en la medida en que el masoquista no quiere ser el objeto-límite de la trascendencia del otro, sino un objeto más del mundo, un instrumento a utilizar:

“Esta vez no tengo que proyectar cautivar su libertad, sino, al contrario, deseo que esta libertad sea y se quiera radicalmente libre. Así, cuanto más trascendido me sienta hacia otros fines, más gozaré de la abdicación de mi trascendencia.” (Sartre, 1943, 402)

En última instancia, se trata de no ser más que un objeto; en lugar de fascinar al otro, el masoquista se fascina a sí mismo con su propia objetividad para otro. No obstante, el masoquismo incluye también su propio fracaso, dado que para fascinarse con su condición de objeto se requiere que el sujeto aprehenda este aspecto en función del otro -lo cual es imposible-:

“En vano el masoquista se arrastra de rodillas, se muestra en posturas ridículas, se hace utilizar como simple instrumento inanimado; sólo *para el otro* será obsceno o simplemente pasivo; para el otro *padecerá* esas posturas; para sí, está por siempre condenado a *dárselas él mismo*.” (Sartre, 1943, 403)

Con esta última indicación, Sartre destaca que sólo por su trascendencia el sujeto dispone de sí como un ser que puede ser trascendido. He aquí la división subjetiva del masoquista: “cuanto más intente saborear su objetividad, más se verá sumergido por la conciencia de su subjetividad, hasta la angustia” (Sartre, 1943, 403).[2]

Deseo, odio, sadismo

Frente al fracaso de la primera actitud de relación con el otro -aunque, en sentido estricto, no se trata de una prioridad, ya que ambos tipos de actitudes se describen a partir de su circularidad- surge la posibilidad de asumir una segunda vía: buscar la libertad del otro *a través* del objeto que él es para mí y encontrar formas de relación que impliquen apropiarse de esa libertad *a partir* de su cuerpo.

La tentativa original de apoderamiento de la libertad del otro en función de su objetividad (relativa a mí) es el deseo. Este último se define a partir de su objeto ya que no alcanzaría con el propósito de indicar meramente su satisfacción. Tampoco se trata de confundir el deseo con el acto sexual, cuando muchas veces se verifica que la realización de éste suprime el deseo. Por último, el deseo no es el objeto del deseo... a excepción del caso del libertino -quien "se representa su deseo, lo trata como objeto, lo excita, lo controla, difiere su satisfacción, etc." (Sartre, 1943, 409)-.

En definitiva, el deseo es deseo de un objeto trascendente; fundamentalmente de un cuerpo o de un fragmento de cuerpo que se recorta sobre el trasfondo de una forma pregnante. No se desea un brazo, un seno, etc., sino la actitud en situación del otro cuerpo. Ahora bien, para especificar esta intención, es preciso advertir que quien desea es un sujeto *turbado*, esto es, la relación que establece con su facticidad implica una suerte de resistencia en función de "una presencia inasible" (Sartre, 1943, 411), "algo invisible" que polariza la relación. Esta relativa oscuridad del deseo y su objeto es lo que diferencia el deseo sexual de -por ejemplo- el hambre o las "ganas", que implican una pura huida de la facticidad hacia otros posibles, es decir, un "hacia afuera" que en el deseo gravita sobre sí mismo, en una asunción irrecusable del propio cuerpo:

"Pues no se desea a una mujer manteniéndose uno íntegramente fuera del deseo; el deseo me *compromete*: soy cómplice de mi deseo. O, más bien, el deseo es íntegramente 'caída' en la complicidad con el cuerpo. [...] parece que la facticidad invade la conciencia en su propia huida y la hace opaca a sí misma." (Sartre, 1943, 412)

Ahora bien, cuando el deseo se vacía de su turbación acontece el sadismo. El sádico es quien recuperó su cuerpo como totalidad sintética y centro de acción, mientras que en el deseo el modelo de la relación con el otro era la caricia -por la cual se descubre la encarnación recíproca del sujeto y el Otro-. En el sadismo, el para-sí encarnado trasciende su propia encarnación para apropiarse de la carne del Otro. Mientras que en el deseo el para-sí se pierde en su carne para revelar la carne del prójimo, el sádico niega su propia carne al disponer los medios que revelen al otro su carne. De ahí que el sadismo implique un apoderamiento instrumental de la libertad del Otro. Si el modelo del deseo era el caricia, el referente del sadismo es la obscenidad:

"El sádico apunta, pues, a hacer aparecer la carne bruscamente y por la violencia, es decir, por el concurso, no de su propia carne, sino de su propio cuerpo como instrumento. Apunta a hacer adoptar al Otro actitudes y posiciones tales que su cuerpo aparezca bajo el aspecto de lo obsceno [...]: el sádico trata al otro como instrumento para hacer aparecer la carne del Otro." (Sartre, 1943, 426)

De este modo, el sádico se hace instrumento de un instrumento, y busca pruebas manifiestas de la libertad del Otro por la carne: el pedido de perdón, la humillación, etc. Por eso, no sólo el sadismo es una forma de fracaso del deseo, sino que también encuentra su propio fracaso con la aparición de la mirada:

"El sádico descubre su error cuando su víctima lo *mira*, es decir, cuando él experimenta la alineación absoluta de su ser en la liber-

tad del Otro." (Sartre, 1943, 429)

Por esta vía, el sádico descubre su sadismo como un predicado que le retorna desde afuera, como una instancia trascendida que demuestra, una vez más, que en la relación con el prójimo no hay reciprocidad, sino un círculo de relaciones que relevan unas a otras, respecto de las cuales una última actitud posible podría ser el odio -en la medida en que representa un rechazo directo de la alteridad-. El odio "plantea el debate en su verdadero terreno: lo que odio en el otro no es tal o cual fisonomía [...] sino su existencia en general, como trascendencia-trascendida" (Sartre, 1943, 434).

Luego de esta exposición de las formas del masoquismo y el sadismo en el contexto de *El ser y la nada*, cabría detenerse en la consideración de las referencias Lacanianas del *seminario 1*, con el propósito de esclarecer su participación argumentativa.

Conclusiones y perspectivas

En el *seminario 1*, en un contexto crítico de las elaboraciones teóricas de M. Balint acerca de la relación de objeto, Lacan realiza un rodeo a propósito de las perversiones con el objeto de demostrar el fundamento de su estructura en la relación intersubjetiva:

"Algo es indudable: la relación sádica sólo se sostiene en la medida en que el otro permanece justo en el límite en el cual sigue siendo aún un sujeto. [...] La relación sádica implica, en efecto, que se ha logrado el consentimiento del compañero: su libertad..." (Lacan, 1953-54, 313)[3]

Como puede verificarse de modo explícito en el texto, la influencia de Sartre es evidente:

"No puedo dejar aquí de hacer referencia al autor que ha descrito este juego de modo magistral: me refiero a Jean-Paul Sartre. [...] Para un analista se trata de una lectura esencial." (Lacan, 1953-54, 314)

No obstante, cabe preguntarse: ¿cuáles son los supuestos de la posición de Lacan? Asimismo, ¿qué motiva el viraje de la enseñanza Lacaniana acerca de la perversión? Respecto del primer interrogante, como ya fuera dicho, el concepto de intersubjetividad es el hilo conductor de la experiencia que busca describir Lacan para confrontar con Balint,[4] con la idea de que el sujeto reconocería al otro sólo subsidiariamente a través de su necesidad; para Lacan, la dimensión simbólica se encuentra desde un comienzo, y en este motivo se justifica la recuperación de la relación intersubjetiva:

"La intersubjetividad está dada ante todo por la utilización del símbolo y esto desde el origen." (Lacan, 1953-54, 318)

Ahora bien, ¿qué quiere decir "símbolo" en este contexto? En primer lugar, se indica a través de esta mención la "destrucción de la cosa" (Lacan, 1953-54, 318), esto es, que no haya una relación de objeto que pueda ser tildada como "natural"; en segundo lugar, se trata de una referencia al lenguaje y a su carácter evocativo o presentificador. Es importante destacar que en este momento inicial de su enseñanza Lacan no disponía aún de la doctrina del significante -ni tampoco puede hablarse en sentido estricto de una influencia del estructuralismo- (Cf. Lutereau, 2012). Es con los desarrollos del *seminario 3* que un giro "más allá de la intersubjetividad" habría de realizarse, articulado a una resignificación del lugar del Otro en la estructura (como sede significante). Formulada la crítica hacia Balint y desplazada la perspectiva del reconocimiento del sujeto, en el *seminario 4* Lacan puede volver a plantear la cuestión de la relación de objeto. Este movimiento argumental demuestra que el recurso a la teoría sartreana de la intersubjetividad era menos el primer es-

labón de una concepción elaborada de la perversión que un motivo incardinado a un cuestionamiento de la teoría de Balint del deseo como necesidad, de su reducción “naturalista” de la relación de objeto, que luego Lacan reinterpretaría a través de la noción de significante -en el *seminario 4*, a través del recurso al falo imaginario-. En este último contexto pueden apreciarse algunas indicaciones que comienzan un primer desarrollo sistemático en torno a las perversiones, aunque tomando como hilo conductor las neurosis, esto es, el carácter perverso del fantasma neurótico. Así lo demuestra el estudio que Lacan hace del fetichismo. Asimismo, en este contexto -según el análisis que realiza de un caso de R. Lebovici- tampoco hay una distinción precisa entre *acting out* y perversión -dado que dicho fenómeno es nombrado como “perversión transitoria”-. En futuros trabajos nos dedicaremos a continuar relevando la genealogía de la perversión en la enseñanza Lacaniana, cuyo principal hito de formulación se encuentra a partir del *seminario 10* a partir de la introducción del objeto *a*.

NOTAS

[1] Este trabajo se inscribe en el UBACyT 2012-2014: “*La libertad en psicoanálisis. Su incidencia en la concepción de sujeto y la causalidad en la obra de J. Lacan. Consecuencias clínicas y éticas*”, dirigido por Pablo Muñoz.

[2] “Así, el masoquista termina por tratar al otro como un objeto y por trascenderlo hacia su propia objetividad. Recuérdense, por ejemplo, las tribulaciones de Sacher-Masoch...” (Sartre, 1943, 403).

[3] A propósito de la vivencia amorosa, Lacan vuelve a parafrasear el planteo sartreano: “Queremos transformarnos para el otro en un objeto que tenga para él el mismo valor de límite que tiene, en relación a su libertad, su propio cuerpo. Queremos transformarnos para el otro no sólo en aquello en lo que su libertad se aliena [...] sino que es preciso también que sea algo más que un compromiso libre” (Lacan, 1953-54, 316)

[4] “Debemos abordar las supuestas experiencias originarias [...] sin salir nunca del dominio de la intersubjetividad. Mientras permanecemos en el registro analítico es preciso admitir la intersubjetividad desde el origen” (Lacan, 1953-54, 317).

BIBLIOGRAFIA

Lacan, J. (1953-54) El seminario 1: Los escritos técnicos de Freud, Buenos Aires, Paidós, 2005.

Lacan, J. (1956-57) El seminario 4: La relación de objeto, Buenos Aires, Paidós, 2004.

Lutereau, L. (2012) La forma especular. Fundamentos fenomenológicos de lo imaginario en Lacan, Buenos Aires, Letra Viva.

Sartre, J.-P. (1943) El ser y la nada, Buenos Aires, Losada.