

---

## La inspiración freudiana de la antropología sartreana

R. Gutwirth

### La acción fenomenológica original de Freud

**L**a publicación reciente, en la revista *Obliques*, de la sinopsis y de fragmentos de un guión inédito de Sartre para una película de John Huston dedicada a Freud, llama nuestra atención sobre las relaciones de la filosofía sartreana con el psicoanálisis freudiano.

De hecho, la seducción que esta última disciplina ha ejercido sobre el autor de *El Ser y la Nada* puede explicarse, en gran parte, por el modo de obrar mismo de su fundador. En efecto, el enfoque freudiano no tiene nada, por lo menos al comienzo, que pueda chocar a un fenomenólogo. Y Sartre no deja de destacar este punto en la sinopsis mencionada, al subrayar las reservas que el positivismo del profesor Meynert provoca en el joven Freud. Le parece a este último, antes bien, “que ni la fisiología ni la psicología (ambas mecanicistas en extremo) pueden dar cuenta y razón de lo que hay en cada uno de nosotros”.<sup>1</sup>

Este apego freudiano a la dimensión de lo vivido se confirma, por lo demás, con harta claridad, cuando se comparan los textos respectivos de Freud y de Breuer, reunidos en una primera colección de trabajos psicoanalíticos titulada, como es sabido, *Estudios sobre la histeria*.

Así pues, se aprecia inmediatamente una diferencia de estilo y de tono en las dos contribuciones. Hasta tal punto es, en efecto, tradicional y médica, con lo que trae consigo de oscuridad y de jerga profesional, la actitud de Breuer; hasta tal punto es

<sup>1</sup> *Obliques*, Editions Borderie, París, 1981, núms. 24, 25, p. 75.

---

circunspeto, descriptivo y claro el punto de vista de Freud.

Pero esta diferencia de forma recubre, como era de esperarse, una de fondo también. Las consideraciones de Breuer abundan en referencias neurológicas, fisiológicas, energéticas, y aun hipnóticas. Freud, por el contrario, se sujeta más estrictamente al análisis fenomenológico de los trastornos histéricos. Estos fenómenos son y siguen siendo, para él, ante todo psicológicos. Y los atribuye más, simplemente, a “efectos dolorosos”, de “vergüenza, de sufrimiento moral” que quisiera uno no haber experimentado jamás, que prefiere uno olvidar y que dan origen a las reacciones sintomáticas. “Coloca a la defensa del Yo”, escribe Sartre a este respecto, “en el centro de las neurosis, explica el caso de Ana O . . . como una defensa contra un recuerdo insoportable (la noche que pasó junto a su padre, la muerte del padre y la necesidad de juzgar a su madre). La parálisis era una defensa contra un recuerdo que tendía a renacer”.<sup>2</sup>

Aclarado esto, Freud, como Breuer, señala que los trastornos histéricos culminan en una suerte de “disociación” psíquica, pues el pensamiento lúcido controlado se ve acompañado de “representaciones incapaces de tornarse conscientes”. Aun cuando corrige esta apreciación expresando significativas reservas: “pero supongo que esta segunda inteligencia inconsciente no es sino aparente. . . La primera y muy fuerte impresión producida por semejante análisis obedece indiscutiblemente al hecho de que los materiales psíquicos patógenos supuestamente olvidados, de los que el yo no dispone y que no desempeñan ningún papel en las asociaciones y el recuerdo, se encuentran de todos modos presen-

tes y colocados en buen orden. Se trata solamente de apartar las resistencias que nos impiden llegar hasta ellos. Por lo demás, este material es conocido, de la misma manera como conocemos en general alguna cosa”.<sup>3</sup>

Pero el problema de esta actividad psíquica que escaparía al pensamiento lúcido no se plantea solamente respecto de los casos psicopatológicos, como el de la histeria. Lo encontramos igualmente cuando se trata de fenómenos tan corrientes como el sueño.

También es necesario, estima Freud, oponer la expresión onírica “manifiesta” a su contenido “latente”, y mostrar, como en la *Interpretación de los sueños*, que este último no apunta, en resumidas cuentas, más que a “la realización de un deseo”, que puede ir desde la glotonería inocente de los niños hasta las “perversiones” eróticas, pasando por las preocupaciones de autojustificación, por la ambición, la hostilidad para con otros y por muchas otras finalidades insatisfechas de la vida diaria.

Pero el onirismo tiene también, para Freud, una “materia”, elaborada por el “sentido” subyacente y a la que alimentan los recuerdos o las impresiones de un pasado más o menos remoto. “El sueño”, puntualiza, “puede tomar su material de cualquier época de nuestra vida, con tal que una cadena de ideas lo vincule con los acontecimientos del día del sueño (con las impresiones recientes).”<sup>4</sup>

La infancia es, para Freud, una fuente privilegiada de esta inspiración. Ahora bien, para él se caracteriza precisamente, contra lo que se creía en

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>3</sup> Freud. *Etudes sur l'hystérie*, P.U.F., París, 1975, pp. 219, 232.

<sup>4</sup> Freud. *Interpétation des rêves*, P.U.F., París, 1976, p. 152.

aquel tiempo, por la intensidad de la vida y del desarrollo sexuales. Así pues, nos sentiríamos tentados a sacar en conclusión que los sueños deben estar finalmente, para Freud, orientados esencialmente por la sexualidad. No obstante, se defiende explícitamente de tal conclusión: “La afirmación de que *todos los sueños deben explicarse de manera sexual*, contra la cual se ha polemizado infatigablemente, es extraña a mi *Traumdeutung*”.<sup>5</sup> Aunque el autor, no obstante sus negociaciones, en su obra posterior propenderá a privilegiar a la dicha sexualidad, o libido.

Pero, mientras tanto, el análisis onírico freudiano elude este escollo y podemos atenernos, al respecto, a la excelente síntesis de Sartre en la sinopsis: “El sueño es la realización de un deseo. Trata de realizar un suceso agradable, o de librarnos de acontecimientos desagradables. Funciona exactamente como una neurosis. Hablando con propiedad, es una neurosis abreviada. En este sueño, aproveché la muerte de Meynert, quien fue mi protector y enemigo, para imaginar que Breuer y aun Fliess, mis protectores, habían muerto a su vez y me encontraba yo, al fin, libre y solo”.<sup>6</sup>

En pocas palabras, lejos de ser extraño al que sueña, el onirismo es expresión de sus más íntimas motivaciones. No se explica por la intervención de alguna entidad secreta e ignorada, sino por las peripecias mismas de la vida vivida.

No obsta esto para que, en la última parte de su *Traumdeutung*, en el capítulo titulado “La psicología de los procesos del sueño”, Freud tienda precisamente a conceptualizar sus descubrimientos fenomenológicos y a profundizar en su inter-

pretación al distinguir, por razones que, como escribió, eran a la vez “tópicas”, “temporales” y “formales”, tres instancias fundamentales del psiquismo: el consciente, el inconsciente y, entre los dos, el preconscious. Ahora bien, tuvo el cuidado de aclarar que “no me hago ilusiones acerca de los alcances de estas consideraciones” y de dar testimonio, por consiguiente, de una sana circunspección; no por ello dejará de apartarse de lo vivido, que hasta entonces, aparentemente, se había prohibido rebasar o trascender. Su discurso se referirá progresivamente a “la percepción”, a “la motricidad”, a las vías “progresivas” y “regresivas”, a las embestidas de unas instancias contra otras, a las descargas de “energías”, y aun a las “inervaciones” puestas en juego, etc. Dicho de otro modo, se desliza hacia un positivismo que los análisis iniciales no hacían prever, ni implicaban en lo más mínimo.

#### Sartre y la relectura filosófica del psicoanálisis freudiano

Ahora bien, esta idea de determinismos que regirían nuestro psiquismo no es del agrado de Sartre, como vemos en el alegato en favor de una psicología fenomenológica que es su *Esquisse d'une théorie des émotions*.

No obstante, el autor comienza rindiendo homenaje a la perspicacia de Freud: “Es un hecho, —escribió— que la psicología psicoanalítica fue sin duda la primera en destacar el significado de los hechos psíquicos; es decir, que fue la primera en insistir en el hecho de que todo estado de conciencia representa a algo distinto de sí mismo”.<sup>7</sup> Pero

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 341.

<sup>6</sup> *Obliques*, op. cit., p. 85.

<sup>7</sup> J. P. Sartre. *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, París, 1965, p. 32.

---

esta realidad subyacente se impone en Freud como una fuerza difícil de contener y que, a pesar de todos los obstáculos, se abre un camino hasta la vida vivida. Así pues, desde este punto de vista, la conciencia no participa en lo más mínimo en este proceso, del cual es la sede simplemente. Ahora bien, tal concepción encierra, desde un principio, una notable incongruencia, puesto que "... es admitir", escribe Sartre, "que la conciencia se constituye en significación sin tener conciencia de la significación que constituye".<sup>8</sup>

Por lo demás, nuestro autor tratará de profundizar en esta cuestión en *El Ser y la Nada*, al reflexionar sobre el obstáculo con que tropieza la expresión del inconsciente freudiano.

Parte de la resistencia con la cual, según Freud, tropieza el psicoanalista cuando se acerca a su meta y está a punto de descubrir las tendencias disfrazadas: "el enfermo da muestras de desconfianza, se niega a hablar, da informes fantásticos de sus sueños y, a veces, se sustrae totalmente a la cura psicoanalítica".<sup>9</sup> Esta oposición no puede provenir, sin embargo, de su actitud consciente (del yo), ya que éste, antes bien, se muestra dispuesto a cooperar. ¿Acaso no quiere curarse? ¿No ha tomado por sí la iniciativa de la cura?

La resistencia recrudesciente, por lo tanto, tendría que provenir "de la cosa que se quiere elucidar" (del inconsciente, del "aquí"). Pero, precisamente, "este complejo sería más bien el colaborador del psicoanalista, ya que tiene como mira expresarse en la conciencia clara, porque le hace trampas a la censura y trata de eludirla".<sup>10</sup>

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>9</sup> J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, París, 1948, p. 90.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 91.

En tales circunstancias, sólo queda una posibilidad: considerar el rechazo como tal, es decir, como entidad en sí.

Pero la censura, para rechazar, tiene que conocer las tendencias que desea reprimir. Además, no puede ignorar que tienen que proceder al rechazo. En pocas palabras, tiene que conocerse como función de una ignorancia querida, de un disimulo, al mismo tiempo, que la cumple. Empieza por ser auto-engañó.

En resumen, la censura no tiene ni la estructura unilateral de la mentira que trata solamente de engañar a otro, ni, en sentido inverso, la de la buena fe, donde lo sorprende a uno la ignorancia de la añagaza de otro. Es, a la vez, agente y víctima del disimulo. Y, aparte de esto, podemos sacar en conclusión que los esfuerzos realizados por el psicoanálisis "para establecer un verdadero dualismo y aun una trinidad (Es, Ich, Ueberich expresado por la censura) no han conducido más que a una terminología verbal. La esencia misma de la idea reflexiva de 'disimularse' algo, implica la unidad de un mismo psiquismo y, por lo tanto, una doble actividad en el seno de la unidad, que tiende por una parte a mantener y a descubrir la cosa que hay que ocultar y, por otra parte, a rechazarla y a velarla; cada uno de los dos aspectos de esta actividad es complementario del otro, es decir, que lo implica en su ser".<sup>11</sup>

Llegamos así a la definición sartreana de la conciencia como "presencia a sí" o, desde el punto de vista ontológico, como "ser que es, a sí mismo, su propia falta de ser".<sup>12</sup> Por lo demás, trata permanentemente de colmar este vacío. Así pues, es

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 652.

también “falta de para...”, o proyecto rehecho continuamente, auto-invencción, libertad.

Pero esto implica que el interesado debe estar también en libertad de huir, de renunciar, en pocas palabras, de ser su propia negación. Tal es precisamente el origen de lo que Sartre llama “la mala fe” y, más allá, añadámoslo, igualmente del rechazo que, en última instancia, no es sino la culminación de estas renunciaciones a los proyectos espontáneos. Tanto más cuanto que, por el hecho de la libre elección, es preciso poder ignorar, además, las renunciaciones en cuestión y reprimir así, todavía más rigurosamente, la espontaneidad rechazada, para llegar, en última instancia, hasta la “inconciencia” freudiana.

No obsta esto para que la auto-negación propia de la “mala fe” sea ambigua, puesto que testimonia, a pesar de sí misma, una elección de ser no siendo, paradójicamente. Y otro tanto puede decirse de lo rechazado que, cualquiera que sea la represión de la que hace el gasto, sigue estando, en grados diversos, presente al rechazante.

Por último, la antropología sartreana se distingue también de la concepción freudiana del hombre a propósito de un punto fundamental: el papel desempeñado por la sexualidad es, a la vez, menos esencial y diferente. La libido que, como hemos señalado, para Freud influía preponderantemente en la vida psíquica, no es para Sartre más que una posibilidad entre otras de las que se le ofrecen al agente humano. En seguida, no determina, propiamente hablando, el comportamiento, sino que se limita a ser una de las formas, importante sin duda, que puede adoptar el proyecto continuamente renaciente del existir.

Pero, a este respecto, ¿qué podemos decir de las posibilidades de apreciación y previsión psicológicas, puesto que, como declara Sartre en *L'existen-*

*tialisme est un humanisme*, “el hombre no es sino lo que hace de sí mismo”?<sup>13</sup> El filósofo no cree, de hecho, que estemos completamente desarmados en este dominio. Según él, nos está permitido siempre efectuar un examen retrospectivo (*a posteriori*) de las múltiples posibilidades, desde las menos espectaculares hasta las más decisivas, que precisamente hacen que germine esta iniciativa constantemente retomada. Luego de lo cual estas indicaciones nos permitirán infaliblemente caracterizar una determinada manera de concretarse, un giro propio que cada quien da al ejercicio de la libertad.

Tratamos de establecer, con mayor precisión, en qué medida se asume la libertad o cede su lugar a la “mala fe”, y aun al rechazo y obtenemos lo que Sartre llama “elección original”. Y entonces podemos darnos a la tarea contraria, que por lo general es la única que se publica o comunica, y esforzarnos por reconstituir las etapas de la génesis y del desarrollo de este “proyecto fundamental”. Aunque, por más perfectos que sean el perfil y el itinerario así obtenidos, no pueden hacernos olvidar que son y siguen siendo el fruto de un acercamiento *a posteriori* y que, por consiguiente, no autorizan más que conclusiones muy conjeturales acerca de las opciones ulteriores al dado averiguado, hasta el punto de que éstas, en virtud del principio mismo de la antropología sartreana, siguen siendo totalmente libres y, por consiguiente, en un sentido, arbitrarias.

Estas “elecciones originales” no son inútiles, sin embargo. En efecto, facilitan la comprensión de los comportamientos y, a pesar de todo, abren el camino a un saber, que aun cuando sea sobre todo

<sup>13</sup> J. P. Sartre. *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, París-Ginebra, 1958, p. 22.

---

incierto en materia de anticipación, no por ello está menos fundado, es esclarecedor y aun, en cierta medida, operante. Esta es la disciplina a la que Sartre llama “psicoanálisis existencial”.

Aclarado lo anterior, quiero señalar que la antropología fenomenológica sartreana tiene, a mi juicio, dos fallas fundamentales. En primer lugar, carece de lo que Merleau-Ponty llamó “anclaje” en el mundo. Es sabido, en efecto, que para Sartre las cosas, ontológicamente inertes, no son sino como las concebimos o las recuperamos en nuestros proyectos, y que otro tanto puede decirse del Otro y sus productos socio-culturales, aun cuando estos últimos resulten ser menos neutros y pasivos. Ahora bien, Merleau-Ponty, que parte sin embargo de la misma apertura fenomenológica, señala con sobrada razón, a mi entender, que “cuando veo un objeto, experimento siempre que hay todavía ser más allá de lo que veo actualmente, no sólo ser visible, sino también ser tangible o captable por el oído; y no sólo ser sensible, sino también una profundidad del objeto que ninguna captación sensorial agotará”.<sup>14</sup> Además, este autor muestra, y yo sigo estando de acuerdo con él en su razonamiento, que estas cosas rebasan no solamente nuestra aprehensión, sino que además le imponen su marca y orientación. “Más en general”, añade en efecto Merleau-Ponty, “hay una lógica del mundo que abraza por completo mi cuerpo y en virtud de la cual son posibles para nosotros cosas intersensoriales”.<sup>15</sup> En pocas palabras, el mundo, lejos de presentarse, como en Sartre, según nuestra manera de abordarlo tan sólo, es una presencia real a la que hay que tener en cuenta, aun

cuando no fuese más que por sus solicitudes y aun por sus presiones.

Por otra parte, y este punto no es menos importante sin duda, no nos parece que el “proyecto fundamental” pueda ser considerado como la resultante de una serie de improvisaciones carentes de vínculos entre sí. De acuerdo nuevamente con Merleau-Ponty, pensamos antes bien que cada opción nueva sufre invariablemente el peso de las que la precedieron; lo cual explica, por lo demás, la frecuencia aplastante de la “mala fe”, aun cuando sólo fuese bajo la forma de la rutina. En el límite, creemos inclusive, como el autor de *Phénoménologie de la perception*, que “tenemos que reconocer una suerte de sedimentación de nuestra vida: una actitud respecto del mundo, cuando se la ha confirmado repetidas veces, es *privilegiada* por nosotros (el subrayado es mío)”.<sup>16</sup>

#### Distancia y presencia de Freud en la obra ulterior de Sartre

El autor de *El Ser y la Nada*, sin embargo, tratará de llenar las lagunas que acabamos de señalar, aun cuando no se lo plantee explícitamente y deje que subsista, por ello mismo, alguna ambigüedad. Además, no se contenta con establecer los fundamentos de su antropología fenomenológica y de su psicoanálisis existencial, sino que se esfuerza también por demostrarlos mediante ilustraciones literarias.

Por lo demás, Sartre no es hombre que oponga o separe los géneros: por una parte las ideas filosóficas, por otra la literatura, el teatro, los ensayos, la política. Su filosofía de la libertad, antes al contrario, se halla presente en toda su obra. No es menos

<sup>14</sup> M. Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1969, p. 250.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 377.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 504.

cierto, sin embargo, que algunas obras merecen que se las considere, más que otras, como psicoanálisis existenciales.

Tal es el caso, en primer lugar, de un ensayo consagrado a una personalidad modelo del siglo XIX. "Para Sartre, que ha elegido como fin tangible de su actividad construir una filosofía de la libertad", escribe a este respecto el prologuista Michel Leiris, "se trata esencialmente de desprender de lo que conocemos del personaje llamado Baudelaire su significación: la elección de sí mismo por él realizada (ser esto, no ser aquello) como hace cualquier hombre originalmente y momento tras momento, al pie del muro históricamente definido de 'su situación'".<sup>17</sup> En su caso particular, la elección original habría quedado decidida para el "poeta maldito" cuando el segundo matrimonio de su madre bien amada. "Desamparado, rechazado, Baudelaire quiso apropiarse de este aislamiento", escribe Sartre. "Reivindicó su soledad para que al menos le llegase de sí mismo, para no tener que sufrirla. Experimentó que era *otro* en virtud de la brusca revelación de su existencia individual, pero al mismo tiempo afirmó y tomó por su cuenta esta alteridad, en medio de la humillación, el rencor y el orgullo. De allí en adelante, con un ahínco obstinado y desolado *hizo* de sí mismo un otro: otro diferente de su madre, con la que había formado una sola persona y que lo había rechazado, otro diferente de sus camaradas despreocupados y groseros; se siente y quiere sentirse único hasta el extremo disfrute solitario, único hasta el terror".<sup>18</sup>

En pocas palabras, este psicoanálisis destaca todavía la elección de su personaje en relación con

"la situación", cuyo papel es secundario en relación con estas opciones. Está claro que los términos de esta confrontación evolucionarán sensiblemente cuando Sartre decida analizar, algunos años más tarde, a otro poeta, de vida poco conocida: Jean Genet.

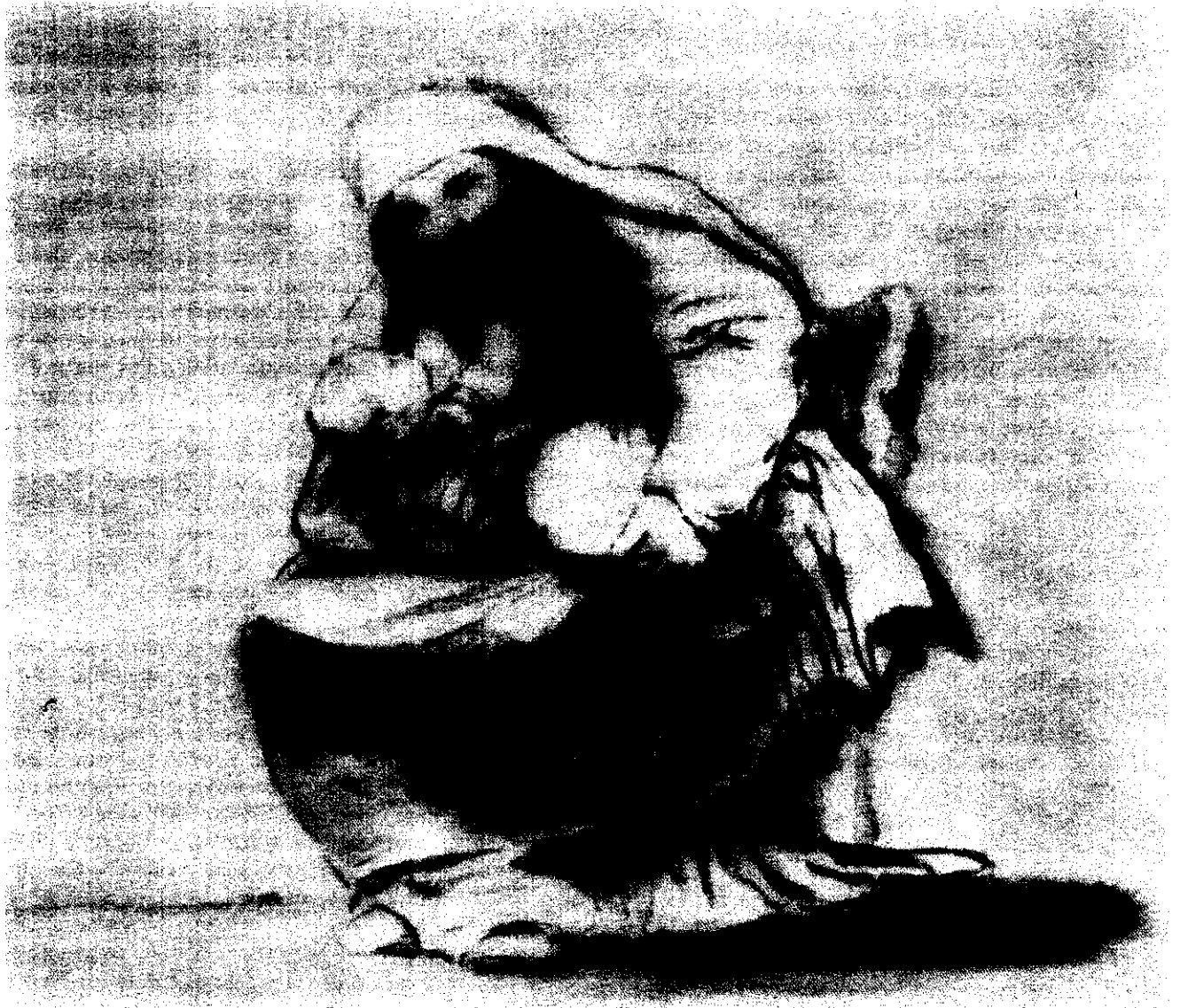
En efecto, esta obra comienza, aun cuando se halle, por múltiples conceptos, muy cerca a la vez del discurso y del espíritu de *El Ser y la Nada*, por una exposición de las circunstancias que, desde su nacimiento, enclavaron literalmente al futuro hombre de letras. Se sitúa, enumera a este respecto Sartre, desde la infancia, entre los "deshechos de la sociedad", los "niños abandonados", los "pobres", "los burgueses venidos a menos", el "lumpenproletariat", los desclasados de todo pelo, en pocas palabras, "entre todos los miserables".<sup>19</sup> Son los "malvados profesionales", confirmaciones vivientes *a contrario* de lo razonable de la auto-satisfacción de las personas decentes, chivos expiatorios, que ni mandados hacer de encargo, sobre el altar del orden establecido. En resumidas cuentas, como escribe Sartre, el niño "ha sido hecho como una rata".

Y pasa luego a mostrar que inclusive una situación tan inexplicable tiene salidas inesperadas. "Sí", añade Sartre, "es preciso decidir, y matarse es tomar una decisión. Eligió vivir, y decir en contra de todos: seré el Ladrón. Admiro profundamente a este niño que se quiso sin vacilaciones a la edad en que nos hallábamos ocupados en hacer el payaso servilmente para agradar. Una voluntad de supervivencia tan feroz, un valor tan puro, una confianza tan loca en el seno de la desesperación darán sus frutos: de

17 M. Leiris. *Baudelaire*, Gallimard, París, 1967, p. 11.

18 J. P. Sartre. *Baudelaire*, op. cit., p. 21.

19 J. P. Sartre. *Saint Genet, comédien et martyr*, Gallimard, París, 1967, p. 35.





esta decisión absurda nacerá, veinte años más tarde, el poeta Jean Genet".<sup>20</sup>

El problema humano se expone en términos harto semejantes, en la medida en que podemos juzgar de esto a través de la sinopsis y los fragmentos del guión que han sido publicados hasta ahora, en el *Freud* de Sartre. La situación es aquí también relativamente dolorosa y constrictiva. El joven Freud es pobre y, además, "sobredeterminación" en extremo molesta y omnipresente, es judío. Se tienen que enfrentar al "establishment" científico y a los tabús sociales. Por último, todo esto lo ataca en particular a través de la mediación invasora e imperiosa de la familia, de la tutela del padre y de la autoridad de los sustitutos de éste, el "patrón" Meynert, el doctor Breuer, el amigo Fliess.

Estas limitaciones, aun cuando no las debamos subestimar, son evidentemente menos graves que las que conoció el niño Genet. Tampoco allí, una vez más, la libertad es aniquilada. Freud conserva un margen de maniobra en cuanto que no cede a la resignación y opta por asumirse. Y efectivamente, la obstinación y el empecinamiento, casi maniáticos, que opondrá rápidamente a las frustraciones y, en segundo grado, a la culpabilidad, de las que no se libra, terminarán garantizándole su liberación y su adueñamiento de sí mismo. "Freud", escribe Sartre en la sinopsis, "es por fin libre, completamente libre: ya no tiene necesidad de tutor, trabajará solo. A los cuarenta y dos años comienza a vivir. Ha cambiado profundamente: su mirada sigue siendo dura, penetrante y un poco desconfiada, pero se tiene más erguido y parece estar mucho más sereno".<sup>21</sup>

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>21</sup> J. P. Sartre. *Freud*, en la revista *Obliques*, op. cit., p. 87.

No obsta que, para Sartre, la "situación", al menos en lo que concierne al Otro y a la colectividad, ha adquirido de aquí en adelante una determinada realidad o efectividad que puede ser muy envolvente. Por lo demás, el filósofo avanzará de nuevo un paso a este respecto en la *Crítica de la razón dialéctica*. No vacila en abordar estas coordenadas en cuanto tales, como hecho objetivo de "socialidad". Aun cuando "la situación" no deje de ser, a despecho de esta objetivación, tributaria de los únicos proyectos individuales o colectivos humanos.

Pero nos demoraremos en la *Crítica de la razón dialéctica* por otro motivo. En efecto, Sartre, en *Cuestiones de método*, que hace las veces de introducción de esta obra, se ha esforzado por precisar y perfeccionar las normas de su actividad analítica.

De tal modo, el método sartreano se enriquece con una "regresión" inicial. Si se trata, por ejemplo, de elucidar la personalidad, la vida y la obra de Flaubert, comenzará por destacar los elementos que, como las peripecias de su infancia, la naturaleza de sus relaciones familiares, los conflictos ideológicos en el seno de la pequeña burguesía en medio de la cual ha crecido y se ha formado, el orden social más general reinante en la época, etcétera, parecen, por turno, ser el crisol en el que se ha forjado esencialmente su destino, pero que de hecho ejercen influencias muy variadas y jamás bastan, cualesquiera que puedan ser las elaboraciones imaginadas, para resolver completamente la totalidad que es una persona.

Y es que el hombre es siempre más que la situación a la que se enfrenta. Así también, "la regresión" debe completarse mediante una "progresión" que determina, para comenzar, la parte de elección de que está hecha una existencia. Así pues, analizando la obra, las ideas, la biografía, en pocas pala-

---

bras, el drama vivido por Flaubert, se esforzará por establecer, como en los psicoanálisis existencialistas anteriores, el proyecto fundamental (en este caso, el “ser para el arte”) que subtiende las reacciones del escritor a las circunstancias. Dicho de otra manera, como escribe Sartre, “tenemos la serie: desde el condicionamiento material y social hasta la obra, se trata de encontrar la *tensión* que va de la objetividad a la objetividad, de descubrir la ley de desenvolvimiento que rebasa una significación *por* la siguiente y que mantiene a ésta en aquélla. En verdad, se trata de inventar un movimiento, de recrearlo: pero la hipótesis es verificable inmediatamente, y sólo puede ser válida la que realizará, en un movimiento creador, la unidad transversal de *todas* las estructuras heterogéneas”.<sup>22</sup> Esta reconstitución rebasa y corona, entonces, en el fondo, todas las elaboraciones que la precedieron y prepararon.

Sin embargo, Sartre no se contentará con estas adquisiciones metodológicas. Tratará de someter estas mejoras metódicas a la prueba de la realización práctica. En este caso, la renovación de su método deberá guiarlo precisamente para elucidar el ejemplo ya contemplado de Flaubert. Esto nos dará el vaivén entre los “análisis regresivos” y las “restituciones comprensivas” o “síntesis progresivas”, cuya sucesión dialéctica deberá permitir a los lectores revivir la vida del escritor como si la hubiese vivido él mismo. El resultado será la obra monumental por sus dimensiones materiales (2,140 páginas, 6 millones de signos y 1,940 gramos de papel, señalan con exactitud Michel Contat y Michel Rybalka en *Le Monde*, del 30 de junio de 1972), su riqueza de documentación, la finura de su análisis y su genio

especulativo, a la que Sartre puso el nombre de *L'idiot de la famille*.

Sea como fuere, nos encontramos, al final del largo camino antropológico recorrido por Sartre muy cerca aún y, al propio tiempo lejos, del psicoanálisis freudiano.

En lo tocante a la fidelidad a Freud, Sartre sigue apreciando en primer lugar su intuición fundamental, a saber, la de que nuestras representaciones y comportamientos no son lo que parecen ser a primera vista. Sólo que este contenido subyacente no gira únicamente, en el autor de *L'idiot de la famille*, en torno a la libido. Antes bien, tiene como eje la actividad mucho más abierta y amplia de la libertad y de la gestación del “proyecto fundamental”.

Esta última génesis constaría, en el caso de Flaubert, de dos etapas decisivas, por demás precoces, que vale la pena destacar. En efecto, Gustave fue “condicionado inmediatamente por la indiferencia de la madre; desea *solo*; su primer impulso sexual y alimentario hacia una carne-alimento no es el *reflejado* por una caricia”.<sup>23</sup> Por consiguiente, no se habrá beneficiado de la ternura materna, que reconforta, estimula y motiva a los hijos amados. Tal es el origen de la “constitución pasiva” del pequeño. No logra identificarse con lo que hace. Sus comportamientos son vividos como “puro transcurrir soportado, sin ninguna significación subjetiva”.

Una de las consecuencias dramáticas de este estado es que al niño le costará trabajo aprender a leer. La lectura, en efecto, no se sufre pasivamente; exige, sobre todo en lo que se refiere a la actividad analítica, una participación efectiva del lector. Pero lo más grave es que, a causa de esta carencia, el

<sup>22</sup> J. P. Sartre. *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, París, 1960, p. 93.

<sup>23</sup> J. P. Sartre. *L'idiot de la famille*, Gallimard, París, 1971, p. 140.

pequeño Gustave chocará además con el orgullo decepcionado del padre. Este último, humillado por su hijo, “lo humilló toda su vida”. Le enseñó a leer a reglazos. Así también, el niño, marcado ya por su “pasividad”, reaccionó pasivamente todavía contra esta humillación. “Pasivamente soportará la condenación del padre: se convierte en él en un *pade-cer*, un sello que unifica desde fuera el transcurrir subjetivo, o, más exactamente, una *síntesis pasiva*”.<sup>24</sup> Gustave, en pocas palabras, aprenderá a leer, pero exagerando su pasividad. Esta elección pesará sobre sus opciones futuras, aun cuando éstas lo llevarán a menudo en direcciones inesperadas.

Y, en lo tocante a la sexualidad, no desempeña, en estas condiciones, el papel primordial que le atribuía Freud. Lo cual no quiere decir que Sartre la haga a un lado, ni de lejos. Pero también ella está marcada por la elección original de Flaubert. El deseo sexual de Flaubert, en efecto, es tratado también pasivamente, es decir, de manera femenina. Es necesario, nueva exageración pasiva, que Gustave se convierta en objeto erótico de una mujer para que el disfrute sea efectivo. Corre, en resumen, con tal “irrealización a cuestas” tras las caricias maternas

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 396.

que originalmente le faltaron. Tal es el origen del “lesbismo” flaubertiano.

Pero volvamos a la inspiración freudiana de este psicoanálisis existencial. Es patente que, aparte de la idea común de contenido latente de la personalidad manifiesta, pueden señalarse otras analogías más o menos superficiales de las dos psicologías. Mencionemos tan sólo la importancia que ambas reconocen a la relación con los padres, el carácter dinámico de las motivaciones disfrazadas y la expresión neurótica de ese rechazo.

Hay que reconocer, no obstante, que las diferencias son, inclusive cuando busca uno las coincidencias, más evidentes que las semejanzas. En efecto, ambos psicoanálisis no sólo tienen concepciones diferentes acerca de la vida vivida, sino que se traducen también en apreciaciones desemejantes de los factores exteriores. Freud se contenta con mencionar o sugerir las coordenadas socio-culturales; Sartre no teme hablar de ellas pormenorizadamente, ni examinar el impacto que cada componente de la inmensa escena humana puede tener sobre nuestras modestas tramas individuales.

En pocas palabras, el psicoanálisis freudiano es examinado a fondo, desbordado y rebasado por las dimensiones nuevas que le da la filosofía sartreana. 