

JEAN-PAUL SARTRE

ANTROPOLOGIA
FLOSOFICA



EDICIONES DE CIENCIAS HUMANAS

GRAFICA INCLAN
Pasaje Inclán 140
Lima - Tel. 24-6704

LIMA - PERU

Jean Paul Sartre

ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

El campo filosófico está limitado por el hombre. ¿Quiere esto decir que la antropología puede por ella misma ser filosofía? ¿El **anthropos** que quieren alcanzar las ciencias humanas es aquel que quiere alcanzar la filosofía? He aquí el problema tal como yo lo plantearé. Trataré de mostrar que son sobre todo los métodos los que van a traer un cambio en la realidad estudiada, o si ustedes prefieren, el hombre de la antropología es objeto, mientras que el hombre de la filosofía es objeto-sujeto. La antropología toma al hombre por objeto, es decir que ciertos hombres que son sujetos: etnólogos, historiadores, psicoanalistas, toman al hombre como objeto de estudio. El hombre es objeto para el hombre, no puede dejar de serlo, ¿no es así? El problema es saber si agotamos en la objetividad su realidad.



Universidad Nacional
Federico Villarreal

ANTROPOLOGÍA

<http://antropologiaunfv.wordpress.com>

<https://www.facebook.com/antroposinergia>

ANTROPOLOGIA FILOSOFICA



Universidad Nacional
Federico Villarreal

ANTROPOLOGÍA

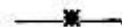
<http://antropologiaunfv.wordpress.com>

<https://www.facebook.com/antroposlnergla>

UNFV ANTROPOLOGÍA

JEAN-PAUL SARTRE

**ANTROPOLOGÍA
FILOSOFICA**



TRADUCCION Y NOTAS DE
José Luis Herrera Z.

EDICIONES DE CIENCIAS HUMANAS

LIMA - PERU

Titulo original del francés

Entretien avec Jean-Paul Sartre: "L'ANTHRO-
PHOLOGIE" in: Cahiers de Philosophie, (Anthro-
pologie et Philosophie) Publié par le Groupe
d'Etudes de Philosophie de L'Université de Paris.
UNEF-FGEL.

Traducción de
José Luis Herrera Z.

JEAN-PAUL SARTRE

✓ *Lo esencial no es lo que han hecho del
hombre sino lo que el hombre hace con
lo que han hecho de él.*



Universidad Nacional
Federico Villarreal

ANTROPOLOGÍA

<http://antropologiaunfv.wordpress.com>

<https://www.facebook.com/antroposinergia>

NOTA

ENTRE los once años que separan la *Critica de la razón dialéctica* del *El idiota de la familia* (1960-1971), Jean Paul Sartre no escribió ninguna obra filosófica. Durante esos años el filósofo francés estuvo prácticamente absorbido por su monumental obra sobre Flaubert y por una actividad política cada vez más comprometida.

El año de 1966, casi en forma excepcional, Jean Paul Sartre tuvo un encuentro con gente dedicada a la filosofía y a las ciencias humanas para abordar el tema ANTROPOLOGIA Y FILOSOFIA. Resultado de este encuentro son las páginas reunidas en la presente edición. Estas reflexiones en torno al problema antropológico revisten una particular importancia ya que permiten apreciar mejor la posición histórica y dialéctica de Sartre frente al estructuralismo y al psicoanálisis, aclaran muchos aspectos de la *Critica de la razón dialéctica*, adelantan algunas perspectivas de *El idiota de la familia* y abordan con mucha sagacidad el problema que particularmente acosa nuestra época: la síntesis entre marxismo y

- psicoanálisis. La forma de interrogaciones que reviste el texto, teniendo como interlocutores gente especializada han permitido la profundidad y el rigor de los temas abordados por Sartre.

A pesar de su importancia, estas reflexiones quedaron prácticamente desconocidas y su acceso al texto original ofrece dificultades que virtualmente son insalvables para un estudioso de América Latina. Esto explica que aquí se haya hecho el esfuerzo de poner al alcance de los lectores la traducción directa del francés de este pequeño texto, que Jean-Paul Sartre ha tenido la generosidad de autorizar.

José Luis Herrera Z.

ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

- **PREGUNTA:** Admitiendo que no puede haber antropología verdadera que no sea filosofía, ¿la antropología agota todo el campo filosófico?

JEAN-PAUL SARTRE: Yo considero que el campo filosófico es el hombre, es decir, que cualquier otro problema no puede ser concebido sino en relación al hombre. Que se trate de metafísica o de fenomenología, no se puede en ningún caso plantear problemas que no estén relacionados con el hombre, con el hombre en el mundo. Todo aquello que concierne al mundo filosóficamente es el mundo en el cual está el hombre, y necesariamente el mundo en el cual está el hombre en relación al hombre que está en el mundo.

- El campo filosófico está limitado por el hombre. ¿Quiere esto decir que la antropología puede por ella misma ser filosofía? ¿El *anthropos* que quieren alcanzar las ciencias humanas es aquel

que quiere alcanzar la filosofía? He aquí el problema tal como yo lo plantearé. Trataré de mostrar que son sobre todo los métodos los que van a traer un cambio en la realidad estudiada, o si ustedes prefieren, el hombre de la antropología es objeto, mientras que el hombre de la filosofía es objeto-sujeto. La antropología toma al hombre por objeto, es decir que ciertos hombres que son sujetos: etnólogos, historiadores, psicoanalistas, toman al hombre como objeto de estudio. El hombre es objeto para el hombre, no puede dejar de serlo, ¿no es así? El problema es saber si agotamos en la objetividad* su realidad.

En el número de la revista ESPRIT, consagrada a la infancia retardada, hay un acuerdo total entre médicos, psicoanalistas, etc., sobre el hecho que el error en los últimos veinticinco años ha sido el tomar al niño débil por un objeto, de considerar que había una laguna. Se determinaban estructuras que parecían fijas y a partir de allí se encaraba la curación clínica. La única manera ahora es tratar al niño como

*Hemos traducido con cierta imprecisión la palabra francesa objectité por objetividad, dada la imposibilidad de una traducción exacta al español. Sin embargo, dentro del contexto creemos que la palabra objetividad no altera el sentido de lo que Sartre quiere expresar.

sujeto —lo que nos hace rozar la filosofía— no como un objeto que se inserta en la sociedad sino como proceso-sujeto en curso de desenvolvimiento, que cambia, histórico, que se encuentra inserto en un proyecto general y que es al mismo tiempo una subjetividad. Incluso en un ámbito práctico-ético, la noción de sujeto aparece por más allá del objeto. Como lo ha dicho muy bien Merleau-Ponty, desde el momento que el hombre es objeto para ciertos hombres, etnólogos, sociólogos, etc., nosotros estamos en relación con algo que no puede ser tratado superficialmente. Sin discutir el conjunto de esos conocimientos, estamos obligados a decir que se trata de una relación de hombre a hombre, el hombre entra, a título de antropólogo, en una cierta relación con el otro, no se trata de estar frente al otro sino en situación con relación al otro. Filosóficamente la noción de hombre no se cierra jamás sobre ella misma.

En la medida que la antropología presenta objetos, debe estudiar alguna cosa en el hombre que no es el hombre total y que, de una cierta manera es un reflejo puramente objetivo del hombre. Es lo que he llamado en la Crítica de la razón dialéctica lo práctico-inerte, es decir, las actividades humanas en

tanto que están mediadas por un material rigurosamente objetivo que las reenvía a la objetividad. En economía, por ejemplo, no tenemos un conocimiento del hombre tal como la filosofía puede definirlo, sino un conocimiento de la actividad del hombre en tanto que ella es reflejada por lo práctico-inerte, actividad del hombre vuelta sobre sí.

En esas condiciones, el conjunto de conocimientos sociológicos y etnológicos remiten a problemas que no son problemas de la antropología sino que sobrepasan el nivel de la antropología. Tomemos, por ejemplo, la noción de estructura y el de las relaciones entre la estructura y la historia*.

*Sartre ha precisado bien el problema de la relación entre las estructuras y la historia haciendo una utilización original de la dialéctica. La explicación estructuralista encuentra una primera dificultad a nivel epistemológico dado su carácter esencialmente conceptual. El pensador francés pone de manifiesto que el tiempo y la historia son dialécticos y que al interior de la temporalidad el concepto se modifica por lo que nos encontramos ante una contradicción de términos, por eso Sartre se sitúa más bien en una perspectiva noional, perspectiva que designa como el esfuerzo por producir un idea que se desenvuelva ella misma por contradicciones y superaciones sucesivas y que es por tanto homogénea al desenvolvimiento de las cosas. Pero aparte de esta dificultad epistemológica, la posición estructuralista, en tanto que forma ideológica —Sartre lo ha remarcado bien— nos sitúa en un horizonte conservador, ya que si solo se muestra el determinismo de las estructuras y se ha

△ Los trabajos de J. Pouillon sobre los Korbos, nos muestra la constitución interna de pequeños grupos sociales en los cuales las relaciones políticas y religiosas están determinadas de una cierta manera. Los grupos son distintos y sin embargo se comprenden recíprocamente bastante bien. Cuando se les compara, se puede constatar que el conjunto de estas prácticas representan ejemplos diferenciados de una estructura más general concerniente a la relación de lo político con lo religioso. Del estudio de sociedades que se pueden observar se pasa al estudio reconstructivo de una sociedad estructurada que no puede realizarse sino a través de una pluralidad de casos concretos, y, por ello mismo, diferenciados; aquellos precisamente a partir de los cuales se llegó a la estructura objeto. El rol que una cierta antropología estructuralista da a la historia es muy particular: a partir de la estructura reconstruida se puede, abstractamente, recorrer todas las posibilidades diferenciadas que procederán de ellas; por

ce desaparecer bajo ellas la praxis que las construye, las sufre y las supera, hay el peligro de situarse en una posición conservadora. Esta problemática entre las estructuras y la historia lo ha expresado bien en una excelente fórmula: **Lo esencial no es lo que han hecho del hombre sino lo que el hombre hace con lo que han hecho de él.**

otro lado se encuentran que un cierto número de esas posibilidades están dadas en el campo de la experiencia. El rol de la historia sería entonces de dar cuenta que este conjunto determinado (todas las posibilidades o algunas de entre ellas) se haya cristalizado. Dicho de otra manera, se la reduce a la pura contingencia y a la exterioridad. Y la estructura se vuelve constituyente.

Ahora bien, constatamos que las estructuras, si se las plantea en sí, como lo hacen ciertos estructuralistas son síntesis falsas; de hecho nada puede darles la unidad estructural sino la praxis unitaria que las mantiene. Es indudable que la estructura crea conductas. Pero lo que molesta en el estructuralismo radical —donde la historia tiene aspectos de exterioridad y contingencia en relación a tal conjunto estructurado, desenvolvimiento puro del orden en tanto que se le considera como una estructura que proporciona ella misma la regla de su desenvolvimiento temporal— es que el otro lado dialéctico se mantiene en silencio y que no se muestra jamás la historia produciendo las estructuras. De hecho la estructura hace al hombre en la medida en que la historia —es decir aquí, la praxis proceso— hace la historia. Si consideramos al hombre como objeto del

estructuralismo radical se pierde una dimensión de la praxis, no se ve que el agente social conduce su destino sobre la base de circunstancias exteriores y que, en tanto que ser histórico, él ejerce una doble acción sobre las estructuras: no cesa de mantenerlas a través de sus conductas y, a la vez, a través de esas mismas conductas, frecuentemente no cesa de destruirlas. Todo el movimiento se reduce a un trabajo de la historia sobre la estructura que encuentra en aquella su inteligibilidad dialéctica y que, sin referencia a ella, se quedaría en el terreno de la exterioridad analítica, ofreciendo su unidad sin acción unificadora como una pura mistificación.

Si nos preguntamos, al contrario, cómo esas estructuras inertes han sido preservadas, mantenidas y modificadas por la práctica, encontramos la historia como disciplina antropológica. La estructura es mediación; es necesario buscar —cuando los materiales y los documentos existen, lo que no es siempre el caso en los trabajos de etnografía— cómo la praxis se hunde en lo práctico-inerte y no cesa de corroerlo. Este problema nos remite, por otro lado, a la búsqueda puramente filosófica: el historiador es histórico, es decir que él está situado en relación al gru-

po social sobre el cual hace el estudio histórico. La filosofía —ella misma situada— hace el estudio de esas situaciones desde un punto de vista dialéctico.

Se pueden distinguir tres momentos: la acción del hombre sobre la materia modifica la relación entre los hombres, en tanto que la materialidad trabajada es la mediación entre ellos. Cuando un conjunto práctico-inerte resulta así constituido, si su desarrollo se hace más lentamente puede —es el segundo momento— convertirse en objeto del análisis estructural. Pero esos movimientos más lentos son también evoluciones: se puede estudiar las instituciones de la República romana, pero —es el tercer momento— este estudio, en él mismo, remite a aquél de las fuerzas profundas y de los desequilibrios que les hace deslizarse lentamente hacia las instituciones del imperio. Así, el estudio estructural es un momento de una antropología que debe ser a la vez histórica y estructural. A este nivel se replantea la pregunta filosófica: aquella de la totalización:* el agente se re-

*Sartre hace una distinción importante entre totalidad y totalización. La totalidad es entendida como un ser distinto a la suma de las partes. Es una realidad hecha y acabada. El status ontológico que reclama —nos dice Sartre— es el de lo inerte. Por el contrario la totalización es un acto en curso, es un movi-

vierte en sujeto-objeto ya que él se pierde en ese acto y, simultáneamente, escapa por su misma praxis a quello que él ha hecho. La filosofía comienza en el momento que la ligazón dialéctica historia-estructura nos devela que, en todos los casos, el hombre —en tanto que miembro real de una sociedad dada y no en tanto que naturaleza humana abstracta— no es sino un cuasi-objeto para el hombre. No se trata ni de un conocimiento del objeto ni de un conocimiento del sujeto por él mismo, sino de un conocimiento que, en tanto que tenemos que ver con sujetos, determina lo que puede ser alcanzado, considerando que el hombre es a la vez objeto, cuasi-objeto y sujeto y que en consecuencia el filósofo está siempre situado en relación a él. En este sentido puede concebirse un fundamento de la antropología que fijaría los límites y las posibilidades para

miento que a través de las multiplicidades manifiesta la totalidad y lleva al todo en el corazón de cada una de las partes. Esta distinción entre totalidad y totalización es a la vez una crítica que Sartre dirige al concepto de totalidad formal del racionalismo y una precisión de la categoría dialéctica de totalidad.

De otro lado, la noción de totalización se adecúa mejor a una comprensión dialéctica del ser humano que es la preocupación central de Sartre. Ya desde la Crítica de la razón dialéctica se encuentra esbozado el ámbito de esta preocupación antropológica: el día que la búsqueda marxista toma la dimensión humana como fundamento del saber antropológico, el existencialismo no tendrá más razón de ser.

A el hombre de alcanzarse a sí mismo. El campo antropológico va del objeto o quasi objeto y determina los caracteres reales del objeto.

La pregunta filosófica es primeramente, ¿cómo pasar del quasi objeto al objeto-sujeto y al sujeto-objeto? Este problema puede formularse así: ¿cómo debe ser un objeto para que pueda aprehenderse como sujeto (el filósofo forma parte de la Interrogación) y cómo debe ser un sujeto para que nosotros lo aprehendamos como quasi-objeto (y en el límite como objeto?) En otros términos: el conjunto de procesos de interiorización y de reexteriorización define el dominio de la filosofía en tanto que ella busca el fundamento de sus posibilidades. El desarrollo de la antropología, incluso si ella abarca todas las disciplinas, no suprimirá jamás la filosofía en tanto que ésta cuestiona al mismo homo sapiens y por ello, la pone en guardia contra la tentación de objetivar todo. Ella le muestra que si el hombre es, en el caso extremo, objeto para el hombre, él es también aquel que convierte a los hombres en objetos. A este nivel se plantea de nuevo la pregunta: ¿Es posible la totalización?

UU
UU
PREGUNTA: ¿Hay ciencias humanas autónomas o bien hay una ciencia del

hombre y diversas disciplinas antropológicas para tratar las mediaciones que intervienen en la relación del hombre con el mundo? ¿Una unidad puede ser establecida desde dentro?

JEAN-PAUL SARTRE: Si la unidad no está al principio no podrá ser dada al final; lo que se tendrá será una colección. A partir de una intención común hay una diversificación, pero que no tiene sentido sino en la medida que se expresa dentro de una misma preocupación. En el fondo hay dos preocupaciones: una es tratar al hombre en exterioridad; es por eso indispensable tomarlo como un ser natural en el mundo y estudiarlo como objeto, en este nivel la diversificación no viene de la intención, que es la misma, sino del hecho que no se puede estudiar todo a la vez; la otra tendencia es de retornar siempre el hombre en interioridad. Hay un momento de diversificación que viene del hombre-objeto y que debería suponer el momento dialéctico de totalización. Existen muchas disciplinas separadas, pero ninguna disciplina posee inteligibilidad por ella misma. Todo estudio fragmentario remite a otra cosa, detrás de cada conocimiento fragmentario hay la idea de una totalización de conocimientos.

2/

2

Todo estudio es un momento analítico de racionalización pero supone una totalización dialéctica. Yo considero al marxismo, tal como él debería desarrollarse, como este esfuerzo por reintroducir la totalización. Algunos marxistas de hoy, dirigiendo el marxismo hacia el estructuralismo, lo despojan de sus posibilidades totalizantes.*

PREGUNTA: ¿El modelo lingüístico puede ser el modelo de inteligibilidad de todos los fenómenos humanos?

JEAN-PAUL SARTRE: El modelo lingüístico él mismo es ininteligible si no se le remite al hombre en tanto que hablante. Ininteligible a menos que lo aprehendamos a través de una relación histórica de comunicación. Pero es necesario hablar. La verdadera inteligibilidad de la lingüística nos lleva necesariamente a la praxis. El modelo lingüístico es el modelo de estructura el más claro, pero remite necesariamente

*Aquí Sartre hace clara referencia a Louis Althusser y su escuela. Efectivamente al principio Althusser se situó vagamente dentro de un horizonte estructuralista del que fue apartándose cada vez más. En otro texto de Sartre publicado en L'Arc la referencia a Althusser es explícita: "Althusser sostiene que el hombre hace la historia sin saberlo. No es la historia que lo reclama, sino el conjunto estructural en el que está situado y que lo condiciona. La historia se hunde en las estructuras. Pero Althusser no ve que hay una contradicción per-

a otra cosa, a la totalización que es la palabra. Yo hago la lengua y ella me hace. Hay un momento de independencia que es propiamente lingüístico, pero ese momento debe ser considerado como provisional, como un esquema abstracto. En tanto que no es superado por la comunicación, el lenguaje corresponde a lo práctico-inerte. Encontramos una imagen del hombre al revés, lo inerte que está dentro, pero es una síntesis falsa. El modelo es válido pero en lo inerte. Todo modelo estructuralista es un modelo inerte. El hombre se pierde en el lenguaje porque él mismo se arroja en él. Nosotros estamos en lingüística en el nivel de la síntesis inerte.

PREGUNTA: ¿Cuál es la significación antropológica del concepto sartreano de totalidad destotalizada?

JEAN-PAUL SARTRE: La noción de totalidad destotalizada participa a la vez de la pluralidad de sujetos y de la acción dialéctica del sujeto y de los

manente entre la estructura práctico-inerte y el hombre que se descubre condicionado por ella. Cada generación toma, en relación a esas estructuras, una cierta distancia, y es esta distancia la que permite el cambio de estructuras", y luego: "Si los estructuralistas pueden utilizar a Althusser es que hay en él la voluntad de privilegiar las estructuras por relación a la historia".

sujetos sobre una materia que es mediación entre ellos. Yo llamo totalidad-destotalizada precisamente al momento de la estructura. A este nivel es la intelección la que debe intervenir primeramente. Son las diversas disciplinas, economía, lingüística, etc., que deben intelegir, que deben aproximarse más o menos al modelo científico de las ciencias de la naturaleza, con esta diferencia: no hay en la naturaleza síntesis inerte. El paso de la intelección a la comprensión es el paso del momento —donde se trata de analizar los datos o de describirlos, momento analítico y también fenomenológico— a la dialéctica. Es necesario volver a situar el objeto estudiado en la actividad humana, no hay comprensión sino de la praxis y no se comprende sino por la praxis. La comprensión vuelve a situar al interior de ella misma —a título de hecho de totalización práctica— el momento analítico del estudio estructural. Hay el momento de la intelección que es el momento del estudio lingüístico, momento analítico que es la razón dialéctica que se hace inerte, el análisis no es sino la razón dialéctica en su grado cero. La comprensión reside en ver, después del estudio del modelo, el modelo en marcha a través de la historia. El momento de la comprensión total sería el mo-

mento en que se comprendería el grupo histórico por su lenguaje y el lenguaje por su grupo histórico.

PREGUNTA: Sobre su crítica a las tentativas positivistas y gestalistas (Kardiner y Lewin) de constituir disciplinas antropológicas, ¿retomaría una antropología comprensiva los datos revelados por esas disciplinas sin más, o más bien la adición del fundamento humano de las disciplinas antropológicas transformará esas disciplinas? en otros términos, ¿no es verdad que una antropología verdadera nos permitiría comprender los discursos y la marcha del positivismo en su significación social y humana?

JEAN-PAUL SARTRE: Si se retoma el positivismo es necesario transformarlo. Contra el positivismo que quisiera despedazar el conocimiento, el verdadero problema es de que no hay verdad parcial, aislada de que la única relación entre los elementos diversos de un conjunto en vía de totalización debe ser aquel de las partes a las partes, de las partes al todo, de las partes oponiéndose a las otras partes que representan al todo. Se debe siempre tomar el todo desde el punto de vista de las partes y la parte desde el punto de vista del todo. Esto supone que la

verdad humana es total, es decir que hay una posibilidad a través de totalizaciones constantes de comprender la historia como totalización en curso. Todo fenómeno estudiado no es inteligible sino en la totalización de otros fenómenos del mundo histórico. Nosotros somos, cada uno, producto de ese mundo, lo expresamos de maneras diversas pero lo expresamos totalmente en tanto que estamos propiamente ligados a la totalidad. En cada grupo veo un cierto tipo de relación de la parte al todo. En la medida en que expresamos aquí la realidad de la guerra de Vietnam, puede decirse que la gente del Vietnam nos expresan. El objeto de la historia testimonia del sujeto de la misma manera que el sujeto testimonia del objeto. Igualmente puede decirse que el proletariado y los propietarios se definen recíprocamente por su lucha. Hay un cierto tipo de relación peculiar en Saint-Nazaire;* en otra parte habrá otra táctica y otra lucha. Puede decirse que un patrón de Saint-Nazaire expresa a sus obreros de la misma forma que los obreros expresan al patrón.

*Saint-Nazaire es el astillero más grande de Francia y donde las relaciones entre patrones y obreros son particularmente conflictivas.

PREGUNTA: Ud. ha hecho una distinción entre el principio metodológico y el principio antropológico. El principio antropológico define al hombre por su materialidad. Marx ha definido la materialidad del hombre por dos características, a saber: la necesidad y el nivel de sensibilidad. ¿Puede Ud. explicitar el sentido que da a la materialidad del hombre?

JEAN-PAUL SARTRE: La materialidad es el hecho de que el punto de partida es el hombre como organismo animal creando conjuntos materiales a partir de sus necesidades. Si no se parte de allí no se tendrá jamás un concepto adecuado de por qué el hombre es un ser material. No estoy totalmente de acuerdo con un cierto marxismo sobre las superestructuras, la distinción entre infra y superestructuras no existe en el sentido que yo pienso que las significaciones profundas son dadas desde la partida. El trabajo es ya una captación del mundo y éste varía según la herramienta. No se debe hacer de la ideología una cosa muerta, pues la ideología se sitúa al nivel del trabajador que aprehende el mundo de una cierta manera. Si se considera la idea al nivel del filósofo —Lachelier o Kant— es la muerte de la idea. El trabajo es ya ideológico y el trabajador

se crea a través de la utilización de herramientas. La verdadera idea está al nivel del obrero, de la herramienta, del instrumento, de las relaciones de producción. Es allí donde la idea está viva pero implícita.

PREGUNTA: (Pregunta específica sobre el psicoanálisis planteada por G. Comtesse a continuación del tema antropológico). El problema de la relación entre el campo psicoanalítico y la experiencia instaurada por ese campo, de la dimensión de la existencia que él instaura y de los fundamentos de vuestra reflexión, constituirá el objeto de una pregunta, de una interrogación. La teoría de los conjuntos prácticos yo la considero como una ontología de la conciencia que se prosigue y se determina mejor. El problema de la relación de vuestra ontología de la conciencia y del psicoanálisis se plantea a partir de la negación que es el centro, tal vez, de su existencia comprometida. De esta negación Ud. ha hecho el ámbito de la protesta y del reconocimiento humano, una negación humanizada. Ella está ligada a una interpretación de la conciencia intencional, del Para-sí como negación de sí, y del todo revelado como del todo dado que él devela; del para-sí como nada de ser que se sostiene al precio de una perpétua nihil-

zación de sí, al precio de una trascendente e incesante facticidad. El Para-sí, esta libertad práctica, esta praxis original, Ud. la ha mostrado determinada por su objetividad histórica, apuntando a superarla; apuntando a superar el trabajo alienado por una praxis revolucionaria.

Pero el problema del Para-sí que es negación existe, replantea el problema de la alteridad en el punto donde el psicoanálisis descubre su advenimiento, a partir de un lugar que es el lugar de un discurso, el discurso del otro. Yo quisiera en consecuencia que Ud. precise exactamente la relación que establece con Lacan, que ninguno de sus textos, que yo sepa, precisa. ¿Cuál es la relación entre la conciencia y el otro simbólico? La conciencia como negación del otro, como negación del discurso del otro, ¿no está condenada a engendrar todo el lenguaje o más bien a substituir la reflexión por la palabra? ¿No es la negación del otro simbólico, el no de la ausencia deseada que se vuelve contra el sujeto para no dejarle sino una conciencia vacía, nihilizante, negación de sí obligada a protestar sin cesar para reconocer?

En efecto, la conciencia práctica está ligada a la necesidad cuya satisfac-

ción supone un cuerpo indiferenciado. El trabajo, incluso desalienado ¿dá al cuerpo una diferencia sexual? El trabajo, la praxis ¿no supone una desaparición del mundo, una neutralidad del cuerpo?

JEAN-PAUL SARTRE: Primeramente hay en su pregunta una confusión entre negación y nihilización. La nihilización constituye la existencia misma de la conciencia mientras que la negación se dá al nivel de la praxis histórica; ella se acompaña siempre de una afirmación, uno se afirma negándose y se niega afirmándose.

Ud. me hace una objeción no dialéctica, a saber: La negación ¿no va a conducir a negar al otro? Ud toma la negación como si no hubiera el revérso. Yo reprocharía al psicoanálisis de quedarse en un plan no dialéctico. Ud. puede considerar que todo proyecto es una fuga, pero debería también considerar que toda fuga es un proyecto. Cada vez que hay una huida es necesario ver si por otro lado no hay afirmación. Flaubert fugándose se describe así mismo, se autorretrata. En la lucha de Flaubert contra una situación anormal hay un primer momento negativo. Esta negación lo conduce a alteraciones del lenguaje, solipsismo y

lirismo; eso no es todavía **Madame Bovary**, pero se realiza como signo de un gran talento futuro. No podríamos explicar sus obras de juventud sino admitiésemos que esta negación no puede hacerse sino bajo la forma de una afirmación; creyendo rechazar su condición nos la comunica. **La Peste de Florencia**, obra escrita a la edad de 14 años, nos dá mucho más informes sobre él que sus escritos de 17 a 19 años donde describe la adolescencia en general. En la medida en que él se fugaba, se autorretrataba. Leerá sus obras a sus amigos e instaurará un cierto tipo de comunicación. El caso Flaubert nos lleva a la dialéctica como método, yo diría que la dialéctica se ha vuelto sobre sí misma.

El tercer término no es necesariamente una persona, "el otro simbólico" puede ser el público, la relación al público no es una relación a un tercero simbólico, él existe realmente sin que haya necesidad de proximidad inmediata. Flaubert tenía una opinión muy clara de su público, una cierta manera de verlo, pero ese tercero no era simbólico sino real, la relación al público es una realidad y no el reemplazo de un tercero que no existiría. Flaubert escribe para negar su estado de niño retardado, para afirmarse, para recuperar el lenguaje, él se apodera

del lenguaje porque se lo negaban. Escribe para hacerse reconocer por el **Doctor Flaubert**, el reconocimiento por parte del padre está condicionado al reconocimiento por parte de la familia, por el público —tercero disminuido— pero el elemento que hay que convencer es el padre.

¿Acaso Flaubert estaba condenado por esta negación a ver escapársele el lenguaje? Pienso que el lenguaje escapó a Flaubert a los 3 años, quiero decir con ésto que era un niño no deseado, superprotégido, pasivo. No había un tipo de comunicación original, el lenguaje era algo mágico, el otro en él mismo y no el reconocimiento. Flaubert no aprendió a leer tempranamente, había una especie de ruptura de comunicación que hacía de él un niño retardado. Escribe para recuperar el lenguaje, la negación viene de fuera, la negación de la negación es una afirmación; escribe porque el lenguaje es para él un reconocimiento mágico.

Yo estoy de acuerdo con los análisis de los psicoanalistas sobre el hecho de que hay un conjunto de elementos estructurales que la filosofía no explica, pero **Madame Bovary** no es solamente una sucesión de compensacio-

nes, sino también un objeto positivo, una cierta relación de comunicación con cada uno de nosotros.

La imagen es una ausencia; pero esto no significa que la sola relación entre los hombres sea ausencia-presencia, hay esquemas intermediarios. En lo que concierne a la estructura inconsciente del lenguaje, debemos ver que la presencia de ciertas estructuras del lenguaje explican el inconsciente. Para mí Lacan ha aclarado el inconsciente en tanto que discurso que separa a través del lenguaje, o si se prefiere en tanto que contrafinalidad de la palabra; los conjuntos verbales se estructuran como conjunto práctico-inerte a través del acto de hablar. Estos conjuntos expresan o constituyen intenciones que me determinan sin ser míos. En estas condiciones —y en la medida que yo estoy de acuerdo con Lacan— es necesario concebir la intencionalidad como fundamental. No hay proceso mental que no sea intencional, y a la vez que no sea absorbido, desviado, traicionado por el lenguaje; pero recíprocamente somos cómplices de esas traiciones que constituyen nuestra fando profundo.

Estoy muy lejos de negar la existencia de un cuerpo sexual ni de la sexualidad como necesidad fundamental que implica en su desarrollo una cierta re-

lación al otro. Yo constato solamente que esa necesidad depende de la totalidad individual. El estudio de los hechos de la sub-alimentación crónica muestra que la ausencia de proteínas en la alimentación ocasiona la desaparición de la sexualidad como necesidad. Por otra parte las condiciones de trabajo —el traslado brusco de campesinos a la ciudad así como sus nuevas actividades por ejemplo, el ser soldador, en contradicción de su antiguo ritmo de vida pueden acarrear la impotencia desde los 25 y 28 años. La necesidad sexual no puede dirigirse hacia el otro bajo la forma de **deseo** sino cuando se dan ciertas condiciones históricas y sociales. En otros términos, la verdadera función del análisis es el de ser una mediación.



Universidad Nacional
Federico Villarreal

ANTROPOLOGÍA

<http://antropologiaunfv.wordpress.com>

<https://www.facebook.com/antroposnergia>