

Lacan y Husserl: identificación y parificación.
Algunas consecuencias éticas.

MARIANO NICOLÁS CAMPOS

No somos en absoluto semejantes a planetas, cosa que podemos comprobar en todo momento; pero esto no nos impide olvidarlo. Permanentemente tendemos a razonar sobre los hombres como si se tratara de lunas, calculando sus masas, su gravitación. No es ésta una ilusión exclusiva de los eruditos; es especialmente tentadora para los políticos.

(Lacan, 2008: 353)

Introducción

Existen tópicos más o menos visitados en el encuentro entre psicoanálisis lacaniano y fenomenología, como ser la influencia temprana de Karl Jaspers en las consideraciones lacanianas sobre la paranoia, las diversas apropiaciones del existencialismo heideggeriano, la concepción merleau-pontyana del lenguaje o los aportes de Sartre sobre la mirada. Y tratándose de Edmund Husserl, Lacan lo nombra explícitamente en el marco de una problemática madura: el carácter no-intencional del objeto *a*. Frente a este panorama, recuperaré una confrontación desde otro lugar, desde una problemática estrictamente ética: la constitución del yo y el otro. El epígrafe adoptado pretende ser también una introducción a este problema: ¿qué distingue a otro o un alter-ego de un planeta? ¿Estamos frente a un psicoanálisis de lunas o una fenomenología de planetas? La pregunta adquiere espesor en la medida en que tanto Lacan como Husserl no dan por fundada la intersubjetividad, sino que son llamados a probarla. Esta doble vía demostrativa es la estrella polar que guía el recorte bibliográfico y el enfoque adoptado.

De parte de Jacques Lacan, la intersubjetividad opera como un tropos necesario que asegura el suelo de un encuentro: el de un yo (*moi*) con otro-yo; esto es, se trata de un problema enmarcado en la constitución imaginaria del sujeto y que va perdiendo fuerza en la exacta medida en que adquiere prioridad el Otro simbólico (esta vez con mayúscula) y la transferencia como una relación disimétrica. De ahí que nos localicemos en la obra temprana de Lacan, cuando lo imaginario mantenía una (relativa) autonomía de lo simbólico. Podría decirse que nos ocuparemos de un Lacan que él recusó como extraño: en 1966, cuando reagrupó algunos viejos artículos, lo hizo bajo el título “De nuestros antecedentes”; ni propio, ni ajeno, sino “nuestro”, archivo universal de consulta con el cual ya no hay paternidad reconocida ni compromiso intelectual.

Cuando Lacan deviene lacaniano con posterioridad a su Discurso de Roma de 1953 la cuestión es bastante sencilla de responder: los planetas no hablan, he ahí un criterio de distinción suficiente. Por eso, centrarnos en lo imaginario como presimbólico es a su vez condición de posibilidad para enfrentarlo a las consideraciones fenomenológicas de Edmund Husserl sobre la intersubjetividad, experiencia del alter-ego que no está cursada por el lenguaje sino que es antepredicativa. Para el filósofo alemán se juega algo distinto que las posibilidades de un análisis: en sus Meditaciones cartesianas –obra que será nuestra referencia central– la intersubjetividad debe ser demostrada como un lugar de paso necesario para constituir el mundo: la quinta meditación representa ese esfuerzo. Seguiré entonces los modos en que Husserl revisa las intencionalidades a partir de las cuales se tiene noticia de un alter-ego a través de la relación empática.

Esta confrontación, para decirlo en sus justos términos, entre identificación imaginaria de una parte y parificación de la otra, no tendrá por propósito optar por este o aquel modelo en nombre de la verdad o la corrección. Ignoramos, antes lo mismo que ahora, si alguno tiene razón. En cambio, focalizaremos nuestro interés en una dimensión, sino política, por lo menos ética: qué es el otro para mí y qué soy yo para el otro. Siguiendo este hilo maestro, nos contentaremos con alcanzar algunas consideraciones críticas sobre este punto.

Jacques-Marie Lacan

En *La Familia* Lacan localiza lo que vendría a conformar el complejo más primitivo del ser humano *qua* humano: el complejo del destete, momento en que se interrumpe la relación parasitaria de la cría con la madre y donde la crisis vital da origen a una crisis psíquica (Lacan, 1938a: 30-37). No se trata, por supuesto, de una decisión libremente emprendida por la cría; pese a que ésta dispone de un cierto conocimiento (arcaico y muy precoz) de la función materna, apenas se distingue de una adaptación afectiva; de ahí que Lacan adopte la paradójica expresión “reacciones electivas” para este primer momento (Lacan, 1938a: 35). A su vez, el rechazo del destete abre la parte activa del complejo que introduce una tendencia a restablecer la relación nutricia, la llamada *imago del seno materno*, predilección que repite la búsqueda de la reunión del ser con la totalidad¹. Esta nostalgia del todo, como veremos, va a volverse un rasgo característico de lo imaginario: el retorno a la unidad perdida.

Retorno, por supuesto, que no es más que la recomposición de una serie de sensaciones o, más específicamente, la sensación oceánica del crío sumergido en el líquido amniótico o acoplado al seno de la madre. Pero, preguntemos, ¿no es esta la vía propia de todo mamífero? ¿No son acaso los gatos, perros y mamíferos en general nostálgicos de la lactancia? Lacan se ve obligado a introducir una diferencia específica en el despliegue biológico del ser humano en tanto especie, la llamada *prematuration específica del ser humano*: producto del (siempre) prematuro destete, el cachorro humano sufre en su base una constitución despareja entre los aspectos psicomotrices y neurológicos, de una parte, y la visión por otra, con un desarrollo precoz de esta última (Lacan, 1938a: 38-43 y Lacan, 1949: 103). Haciendo de esta incoordinación la causa última de la discordancia de las pulsiones y funciones, Lacan asume al cuerpo como fragmentado y a la percepción como despedazada.

¹ En términos generales, el concepto de *imago* sirvió para dar cuenta de la huella mnémica, esto es, del objeto en tanto perdura inconscientemente. Históricamente, el término fue utilizado por Carl Jung –que a su vez lo extrajo de una novela– como reemplazo de “complejo”, para ser abandonado más tarde por el de “arquetipos” universales. Lacan, por su parte, lo define como “una representación inconsciente” cargada de valor afectivo que, tal como lo expondremos, tiene un efecto estructurante sobre el sujeto (Lacan, 1938a: 29).

Como se intuye, intentar establecer las prioridades genealógicas –intento que el Lacan maduro abandonará progresivamente– desemboca en aporías. ¿Es la unidad anterior a la fragmentación o viceversa? Porque solo se fragmenta lo que estaba unido, pero al mismo tiempo la unidad sólo existe como perdida. El complejo del destete, en realidad, introduce una dinámica compleja antes que momentos sucesivos, una “hiancia” cuya presencia anuncia la posibilidad de su suturación; esto es, al modo de un señuelo. El ser humano es así condenado al registro imaginario.

Es en este marco que tiene lugar el llamado estadio del espejo o complejo de la intrusión donde se da cuenta de la identificación imaginaria, esto es, la incorporación del imago del doble en el centro de la constitución propia de la subjetividad (de allí lo que el nombre denuncia: “intrusión”). Cumple la función de hacer frente a la prematuración biológica, a esta dehiscencia primera, porque Lacan, tomando como modelo experiencias de la etología –y en contraste con el asociacionismo de su época que ve una ilusión en la imagen–, otorga a la imagen visual un efecto transformador; precisamente, la fase del espejo es identificación entendida como “la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen” (Lacan, 1949: 100). “Visual” refiere a una mera percepción psicofisiológica y, claro está, no debe ser confundido con el fenómeno de la mirada que, en lacanés, supone ya una significación.

El infans forma una imagen de unidad que anticipa y supera la coordinación motora. Es una (re)presentación imaginaria compensatoria en un doble sentido: en primer lugar porque otorga una unidad ortopédica al cuerpo antaño fragmentado (Lacan, 1949: 100); y en segundo lugar –y este es un aspecto menos explorado– porque organiza las coordenadas espaciotemporales de la percepción. Efectivamente, la imagen determina el “umbral del mundo visible” (Lacan, 1949: 101) puesto que la realidad, antes sometida a un despedazamiento perceptivo, “se organiza reflejando las formas del cuerpo que constituyen en cierto modo el modelo de todos los objetos” (Lacan, 1938a: 54). Un aspecto viene a intentar resolver la fragmentación del cuerpo mientras que el otro el despedazamiento de la percepción.

Lacan describe este asumir la imagen como “jubilosa”. Como todo término aplicado a un estadio prelingüístico, su legitimidad es a priori necesitada de justificación. Los estados afectivos como el júbilo no dejan de tener ciertas resonancias subjetivas que recuerdan a un yo, núcleo ontológico que oficia de precondition a todo afecto.

Precavido contra ello, Lacan se cuida de retirar esa roca sólida para dar lugar a una “mímica iluminante” donde el sentido es, por decirlo así, un subproducto imprevisible de un comportamiento adaptativo y que lejos de conformar conocimiento da lugar a un saber incipiente y casi instintual –similar al que Freud concede al niño preedípico–. Se trata, en las palabras del autor, del “sentimiento de comprensión bajo su forma inefable” (Lacan, 1938a: 53 y Lacan, 1949: 99).

Así hay que cuidarse de creer que la fase del espejo refiera simplemente a una fotografía, lo que el término “visual” y la noción de “ semejanza objetiva” parecen anunciar. La mímica refiere a un movimiento que excede a la fisiología y la psicología: “Este acto, en efecto, lejos de agotarse, como en el mono, en el control, una vez adquirido, da la inanidad de la imagen, rebota en seguida en el niño en una serie de gestos en los que experimenta lúdicamente la relación de los movimientos asumidos de la imagen con su medio ambiente reflejado, y de ese complejo virtual con la realidad que reproduce, o sea con su propio cuerpo y con las personas, incluso con los objetos, que se encuentra junto a él” (Lacan, 1949: 9). Antes bien, similar a la línea fenomenológica que inauguró Merleau-Ponty, Lacan piensa la mímica como el mecanismo que traza las líneas maestras de un “esquema corporal” cuyos límites precisos no están dados por el hueso y la carne sino que comprende nociones como las de proximidad o lejanía, lo propio y lo ajeno. Y precisamente la experiencia que el niño saluda jubilosamente es la unidad mental y motora resultante de esta mímica (Lacan, 1938a: 55).

Pues bien, así como fracasó la fusión hijo-madre, del mismo modo quedará una abertura de imposible suturación entre la imagen del yo y lo que Lacan denomina el “ser del sujeto” en la identificación imaginaria. “Función de desconocimiento del yo” que revela que toda unidad es ilusoria o, para decirlo con otras palabras, que el yo no pasa de ser una mera ficción (Lacan, 1949: 105). Como hiciera Lacan posteriormente, este primer yo imaginario lo llamaremos *moi* para distinguirlo del je, fruto del ingreso posterior a lo simbólico. La relación que media entre ambos es que el *moi* se constituye como el cemento básico de futuras identificaciones sobre el cual irá edificándose (reasegurando, nombrando) el je como si fuera un núcleo de cebolla al que se le agregan capas, al mismo tiempo que funcionará como matriz de toda identificación posible (Lacan, 1949: 100).

Cuando el infans es puesto en relación con sus pares, la identificación sigue el camino ya precursado frente al espejo, es decir, en sentido estricto, es también especular ya que el sujeto se identifica con una Gestalt visual (de allí el tratamiento confuso que le otorga Lacan a ambas imagos, la propia y la del semejante, en ocasiones indistintos). O, dicho de otro modo, la imago del semejante pertenece al universo narcisista. No hay “en realidad” un vínculo con un prójimo sino en la medida en que el cuerpo ajeno funciona como soporte de la imagen propia. Recordando las palabras de Lacan: “cada compañero confunde la patria del otro con la suya propia” (Lacan, 1938b: 48).

Y por supuesto, lo mismo que antes, el infans no podrá emular el gesto del otro y desesperará en su fragmentación. La unidad se halla, como siempre, minada de un espacio de imposible llenado, haciendo ficticio no solo al *moi* sino también a toda fusión amorosa.

Edmund Husserl

Presentemos una escena corriente, sin interferencias, de un sujeto percibiendo una mesa. Estamos frente al yo de la actitud natural, oculto detrás de la percepción, ya que tiene todo su interés puesto en el percibir, desconociéndose a sí mismo. Para saberse como tal, requiere de un nuevo acto que lo constituya como objeto: la reflexión, proceso mediante el cual el yo recoge todos los hilos de la intencionalidad del mundo, los enrolla y neutraliza, y convierte a ese yo en su objeto. El yo que acomete esta empresa de la epojé es un yo espectador. Y a su vez, en este mismo acto de reflexión, el yo espectador descubre que en el fondo de todo acto, dormido, pero presente desde siempre, se halla un yo que constituye, confiere validez y da sentido a los objetos, aun en el acto sencillo de percibir la mesa: es el yo trascendental.

Este es el modo en que la reflexión nos revela la naturaleza intencional de los actos, es decir, el hecho de que siempre estén dirigidos a objetos y que sean constituyentes de los mismos –lo que hace a su trascendencia en sentido kantiano–. En esta especie de geología del sujeto donde la percepción revela los distintos estratos del yo, queda todavía sin clarificar la relación entre el yo de la actitud natural y el yo trascendental. A la pregunta antropológica del qué somos: ¿Deberíamos identificarnos con el yo de la

actitud natural que hace de superficie visible? ¿O más idealistas, retendremos el yo trascendental que se oculta en el núcleo? Husserl encuentra un punto de síntesis entre las dos instancias en otra dimensión yoica: el yo psicofísico. Es el yo trascendental que, al modo del actor con su personaje –o Dios con su Cristo– se encarna en el yo de la actitud natural para confundirse y desenvolverse en la naturaleza junto a los objetos.

Es este yo mundano que arrojado al barro de la cotidianidad constituye los objetos (no podría hacerlo si no estuviera encarnado), el que nos va a permitir encontrar las intencionalidades que nos llevan al encuentro del otro yo. Comencemos entonces por precisar a qué nos referimos con este yo psicofísico que es nuestro punto de partida, para luego despojarlo de todo lo ajeno y llegar así “genuinamente” a este encuentro jubiloso con el alter-ego.

En clave fenomenológica –y en fuerte contraste con el psicoanálisis–, delimitar lo que corresponde al yo psicofísico es una labor negativa, la llamada reducción: la esfera de lo propio [*Eigenheitssphäre*] se define por exclusión de la cultura, los conocimientos comunes, los útiles, las experiencias compartidas, etcétera (Husserl, 1996: 153-160). El gran campo de las relaciones sociales debe ser puesto entre paréntesis para que aflore lo propio en medio de lo ajeno, que no es otra cosa que el cuerpo propio.

Mundanizado y despojado de lo extraño, el cuerpo propio aparece como el órgano de la percepción sea ya para el movimiento, para las sensaciones cinestésicas o para la simple orientación en la mundo. Y si bien es cierto que no es un mero objeto entre otros, también es cierto que no es algo completamente distinto. Husserl dispone de una distinción analítica al respecto: la corporeidad puede ser entendida como cuerpo material o físico [*Körper*], esto es, “unidad que se constituye puramente en mis experiencias reales y posibles, que pertenece a mi esfera primordial como producto de sólo y exclusivamente mi sensibilidad” (Husserl, 1996: 171-172); o como cuerpo propio, orgánico o vivo (*Leib*), “el único ‘en’ el que ‘ordeno y mando’ inmediatamente (y, en especial, mando en cada uno de sus ‘órganos’)” (Husserl, 1996: 157). Mientras que el primero hace a su naturaleza compartida con el resto de las cosas materiales, el segundo refiere a una naturaleza que es específica y exclusiva del yo psicofísico. Teniendo en mente este último sentido de corporeidad, el yo psicofísico no se reduce a un ser físico, sino a un cuerpo físico que es gobernado trascendentalmente (Husserl, 1996: 173).

Más que un lastre, el cuerpo viene a ser aquí la vía del obrar –inseparable hasta la muerte– al que pertenecen no solo las actualidades sino también todas las potencialidades del yo (típicamente verbalizadas en el “yo puedo” o “yo podría”) que son parte esencial del acervo de lo propio (Husserl, 1996: 164). El campo de las posibilidades posee una relevancia fundamental para nuestro interés, esto es, para la parificación. Subrayemos que no es la intelección la que permite acercarse al alter-ego (donde el prójimo termina por convertirse en una representación) sino que el “poder ser” es el que levanta los pórticos del solipsismo y quiebra las barreras del espacio personal, ya que la condición de posibilidad de un otro-similar-a-yo reposa en el simple “si yo estuviera allí”. Trasladándose en el espacio y cambiando la perspectiva se abre el camino a la empatía, asumiendo el cuerpo físico ajeno como un cuerpo propio.

Pues bien, si nos hemos demorado en la presentación del yo psicofísico no ha sido por vicio intelectual; es central para comprender la alteridad en las Meditaciones cartesianas, porque en el proceso subsiguiente por el cual se empareja con el otro yo, éste último recibe el estatuto de lo propio. Al yo psicofísico, por supuesto, no se le ocurriría transferir su estatuto yoico a un planeta, sino que, de entre los objetos que se ofrecen a la intencionalidad busca aquel que se asemeje a su propio cuerpo: “Tiene, evidentemente, que constituir el primer contenido definido de la comprensión de la corporalidad viva del otro y de su comportamiento específicamente corporal: la comprensión de los miembros como manos que actúan palpando o empujando, como pies que actúan andando, como ojos que actúan viendo, etcétera” (Husserl, 1996: 184).

Nótese que Husserl es muy explícito al respecto; la semejanza no reposa en un parecido fotográfico, sino –en notable similitud con Lacan– en los gestos, movimientos o comportamientos que remiten a un núcleo gobernante; esto es, al otro como *Leib* y no como *Körper*. Y contra lo que puede entenderse apresuradamente, ese movimiento empático o endopático (*Einfühlung*) no es un acto intelectual como ser un razonamiento (Husserl, 1996: 174). Más aun, ese emparejamiento (*Paarung*) se establece de un modo completamente pasivo.

Este es un primer punto a tener en cuenta: que la parificación no presupone actividad. La objeción no se hace esperar: ¿no es el cuerpo físico extraño (*Körper*) el signo o la imagen del cuerpo propio extraño (*Leib*)? Estaría siempre implicado un señalamiento que reclama un rudimento mínimo de representación y, por lo tanto, de

intelecto que vaya más allá de la inmediatez en dirección a la trascendencia. Pero levantando las armas de la fenomenología, Husserl anticipa y se preserva de esta crítica: afirma que el cuerpo del otro es experimentado como un algo gobernado (Husserl, 1996: 151). La vida extraña se expresa en el correspondiente cuerpo. La experiencia corresponde a un objeto total de índole particular, no así de un objeto al que otorgo el atributo del *Leib*. De allí que en la presentación del cuerpo ajeno, mi yo se dé cuenta inmediatamente de una psique que se expresa en él, que mantiene la misma unidad que la de mi propio yo psicofísico. El proceso de emparejamiento, entonces, nos ofrece ahora a dos yo psicofísicos enfrentados, cada uno gobernando su cuerpo propio.

Este emparejamiento supone además la transferencia empática sobre el suelo de lo posible, es decir, se proyecta la posibilidad de que ese cuerpo extraño se comporte del mismo modo que mi cuerpo propio; conjetura que recibe verificación cada vez que ese yo psicofísico confirma mis anticipaciones: “En esta especie de accesibilidad verificable de lo que es inaccesible como originario tiene su fundamento el carácter del otro (del “extraño”) existente” (Husserl, 1996: 178).

Como corolario, Husserl hace justicia a esto que es una posibilidad y no una actualidad, introduciendo una cesura en la parificación. Efectivamente, si la corriente de vivencias del otro pudiera ser reducida plenamente a las propias vivencias, por aplicación de un principio similar al de los indiscernibles leibniziano, no habría tal cosa como un otro: “si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo sería entonces mera parte no-independiente de lo propio de mí mismo, y, en fin, él mismo y yo seríamos uno” (Husserl, 1996: 171). El otro nunca es percibido como una duplicación del yo precisamente porque hay una roca dura que se sustrae a mis posibilidades perceptivas y que impide que sea plenificada como si fuera un planeta dándole un rodeo. Esta es la clave de bóveda a partir de la cual el otro no se reduce a una representación mía; a que el alter-ego, aunque parificado, sea único y singular (Husserl, 1996: 171).

Conclusión

Abordar el drama de la alteridad, dicho sea de paso, no es el punto central de estos autores: mientras el psicoanalista francés busca la conformación de la subjetividad en interferencia con el otro como suelo del análisis, el filósofo alemán intenta desentrañar ese encuentro de una mónada con otras como un camino necesario para ganar la objetividad del mundo. Pero aunque movidos con propósitos disímiles, ambos mantienen algunos puntos en común: la percepción del otro en movimiento es el puente que articula la relación imaginaria o empática y ambos desdeñan a la razón como facultad mediadora. Y lo más importante, ambos se ven llevados a dar una idea del yo y el otro-yo.

Ambos participan, por así decirlo, de la misma exclusión: ni el otro es una singularidad absoluta que excluye toda posibilidad de levantar puentes, ni tampoco el otro es una representación mía que existe únicamente en los límites de mi entendimiento. Y sin embargo, la confrontación es incisiva. Comencemos con esta pregunta: ¿qué es, siempre y en cada caso, el otro para un yo?

En el caso de psicoanalista francés, y para no dejar dudas al respecto, “este mundo, como veremos, no contiene prójimo alguno” (Lacan, 1938b: 53). Lacan hace precisamente de todo otro-*moi* un objeto, constatación que alcanza su apogeo en la medida en que es sustituible por un espejo. Hecho imagen, ciertamente móvil pero no animado, el otro es irremediable homogeneizado, elevado al estatuto de equivalente y, en consecuencia, intercambiable.

En contraste, Husserl considera al otro como una unidad psicofísica, con un gobierno pacífico del alma sobre el cuerpo, con la plenitud de su actualidad y la potencia de sus posibilidades. Y dado que las corrientes de vivencias mantienen siempre una cuota de opacidad en la relación empatizante, la propuesta husserliana no tiene el efecto aplastante de reducir al otro a una imagen de mí mismo, a una mera reduplicación, sino que enmarca un sagrado respeto al curso de vivencias ajeno: “En mí, pues, en todo caso, en el marco de mi vida pura de conciencia reducida trascendentalmente, tengo experiencia del mundo y, a una, de los otros; y, según su propio sentido empírico, no de él como, por así decir, sintético producto mío privado, sino como mundo extraño a mí,

como intersubjetivo, existente para todos, accesible en sus objetos a todos” (Husserl, 1996: 151).

Ambos, a su modo, sientan los pilares de una comunidad prelingüística fundada en la corporalidad viva (Husserl) o imaginaria (Lacan), esto es, en su estatuto de yo psicofísico o de representación imaginaria. Y, sin duda, desde este punto de vista, la mejor propuesta ética radica en Husserl ya que no sólo sienta las bases de una comunidad al hacer de todos y cada uno egos trascendentales –en tanto yoes–, sino que también hace de todos y cada uno una singularidad que resiste a su plena reducción –en tanto corriente de vivencias. Ni homogeneización total, ni proliferación infinita de diferencias: una comunidad equilibrada entre ambos términos–.

Sin embargo, la propuesta de Husserl mantiene un revés inquietante. En este esquema el ego que se acerca al alter-ego se encuentra plenamente constituido como un cuerpo gobernado trascendentalmente, de modo que para que se active la relación empática requiere del otro un estatus análogo: caso contrario, y para decirlo hegelianamente, el otro no es un otro digno. El prójimo queda así sometido a una revisión que puede o no ser aprobada: “El cuerpo vivo ajeno objeto de experiencia se atestigua continuamente como cuerpo vivo real tan sólo en su cambiante pero siempre acorde ‘conducta’, de tal modo que ésta tiene su lado físico que es índice representativo de lo psíquico; lo cual tiene que aparecer impletivamente en experiencia originaria. Y así en el perpetuo cambio de la conducta de fase a fase. El cuerpo vivo se experimenta como cuerpo ilusorio justo cuando no va acorde con ello” (Husserl, 1996: 178; el resaltado me pertenece). A resultas de ello, el prójimo es reconocido como un ego y una singularidad previa constatación de que es un *modificatum* mío.

Por eso, si invertimos los términos de nuestra pregunta, la propuesta lacaniana adquiere nuevos matices: ¿qué es, siempre y en cada caso, el yo para un otro? Efectivamente se trata no sólo de lo que el otro es para mí sino también del modo en que el yo se posiciona frente al otro. Desde esta segunda perspectiva, el horizonte sobre el cual se mueven estas dos perspectivas es la de un cartesianismo frente a un anticartesianismo. Mientras que Husserl le otorga al cogito cartesiano una armadura trascendental, Lacan declara al estadio del espejo como opuesto a “toda filosofía derivada directamente del cogito” (Lacan, 1949: 99), precisamente porque el yo no es más que una unidad fallida y estructuralmente condenada a conservarse como tal. No

pasa de ser una ficción y un efecto de la potencia estructurante de la Gestalt, que debe ser soportada y asumida como tal por el sujeto.

Lo éticamente destacable aquí es que en este Lacan centrado en lo imaginario el otro es siempre edificante (aunque ello no se modifica con el ingreso del *moi* a lo simbólico), ya que la relación especular funciona como modelo de futuras identificaciones donde las representaciones significativas del otro serán constitutivas para el desarrollo de mi yo. Es decir, aunque el espejo y el semejante sean intercambiables, la ficcionalidad resultante de la constitución imaginaria le otorga al yo una abertura privilegiada que irá ganando densidad en la relación con los otros. O, en otros términos, en la medida en que la relación precede a los términos de la relación, la comunidad es anterior al individuo.

Bajo esta lupa, el yo husserliano peca de mónada especulativa: la posibilidad misma de que Husserl pueda efectuar una reducción a la esfera de lo propio del ego, es prueba de que la incidencia del otro ajeno en lo propio es nula. La comunidad husserliana es, en última instancia, dependiente del individualismo moderno (con todo lo bueno o malo que ello pueda significar), mientras que el *moi* imaginario es, en sí mismo, relacional, y como tal cuestiona las premisas del solipsismo.

Para finalizar, señalemos un último punto que, aunque ya fuera señalado por autores de la estatura de Sartre, Heidegger y Habermas hace tiempo, no por ello perdió su fuerza crítica. Es innegable que Lacan hace del prójimo –a nivel imaginario– un objeto y del yo una estructura alienada, pero en psicoanálisis es la libra de carne que se paga para dar lugar a las futuras identificaciones. Tiene, por así decirlo, un punto de partida inhumano que al mismo tiempo sienta el marco de los modos humanos posibles de constitución (en relación a la madre o el padre, al superyó, al vínculo social o amoroso, etc.). Husserl, en cambio, no acepta esta reducción del otro a un objeto porque reposa sobre la precondition de que el yo tampoco lo es. Sin embargo, recordemos, la vía de acceso al ego propio es la reflexión: es por un acto reflexivo que se muestra la estructura intencional de la conciencia. Y este punto perjudica notoriamente la consistencia de su propuesta porque la reflexión convierte precisamente al ser del yo en objeto. De haber llevado este punto hasta sus últimas consecuencias, Husserl se hubiera visto empujado a reformular su monismo intersubjetivo.

Fecha de recepción: 8 de octubre de 2014

Fecha de aprobación: 28 de julio de 2015

Bibliografía

- Husserl, E. (1931) *Meditaciones cartesianas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Lacan, J. (1938a) *La familia*, Buenos Aires: Argonauta, 1997.
- Lacan, J. (1938b) “Los complejos familiares en la formación del individuo”, en *Otros escritos*, Buenos Aires: Paidós, 2012, pp. 33-96.
- Lacan, J. (1949) “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos I*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2010, pp. 98-105.
- Lacan, J. (1953-54) *El Seminario: Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Lacan, J. (1954-55) *El Seminario: Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires: Ediciones Paidós, 2008
- Ziri6n Quijano, A. (1990) *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*. Recuperado de <http://www.filosoficas.unam.mx/~zirion/BDACH.html>