

## Un encuentro afortunado entre Lacan y Husserl

La *empatía* en la obra de Edmund Husserl y su correlación con el texto *Acerca de la causalidad psíquica* de Jacques Lacan.

AGUSTÍN SARTUQUI<sup>1</sup>

### *Introducción*

En este trabajo nos proponemos realizar una correlación entre el concepto de *empatía* presente en la obra de Edmund Husserl y el texto *Acerca de la causalidad psíquica* de Jacques Lacan (1946). El propósito de esta introducción es contextualizar el surgimiento de la fenomenología como disciplina, en base a las críticas que Edmund Husserl realizara a la concepción de ciencia imperante a fines del siglo XIX. Este punto nos conducirá hacia una definición de la fenomenología como ciencia –explicitada por el propio Husserl– que nos permitirá situar el problema de la *empatía* husserliana y sus vínculos con las primeras teorizaciones de Jacques Lacan, en especial con aquéllas contenidas en el texto de 1946.

Morente y Gaos explican que uno de los motivos del surgimiento de la fenomenología se puede encontrar en la insuficiente veracidad de los pensamientos del idealismo. El nacimiento de la corriente fenomenológica sería un intento de reconquistar esa verdad por medio de una referencia a las cosas mismas y del trabajo sobre ellas. En este sentido, podemos realizar una alusión a la concepción que Husserl sostiene de la ciencia en los “Prolegómenos a la lógica pura”, que forman parte de las *Investigaciones lógicas*. En el primer capítulo de este apartado, “La lógica como disciplina normativa y especialmente como disciplina práctica” (Husserl, 1900-01: 39-52), podemos leer que Husserl se lamenta de que en la ciencia no exista aún un conocimiento teórico acabado sobre las leyes que dan cuenta del progreso científico. De acuerdo con ello, Husserl comenta que “la ciencia se refiere al saber” y que “todo

---

<sup>1</sup> Universidad del Salvador (Argentina).

auténtico conocimiento y en especial todo conocimiento científico descansa [...], en último término, en la evidencia; y hasta donde llega la evidencia, llega el concepto de saber” (Husserl, 1900-01: 41 y 42). Por ello, Husserl nos advierte que es necesaria una unidad coherente de estos saberes y de sus fundamentos teóricos últimos, para constituir una ciencia objetiva y verdadera.

Sin embargo, Husserl no intenta acceder a la evidencia mediante el método deductivo cartesiano o el método inductivo del empirismo (Treviño, 2007: 250), sino que realiza un intento por recuperar la razón para la descripción del mundo y de la realidad desde la fuente cartesiana del sujeto pensante. De este modo, los comienzos de la corriente fenomenológica estuvieron marcados por una fuerte crítica hacia la concepción de *objetividad* que imperaba en la comunidad científica por aquel entonces. El propósito de la fenomenología husserliana yace en ser una ciencia que trata a los fenómenos en su esencia misma, desviándose de la pura objetividad. En otras palabras, el proyecto de Husserl busca, a través del *cogito*, una verdadera objetividad, no como una aprehensión de las cosas –al modo de la ciencia positiva–, sino como una serie de fenómenos que se le dan<sup>2</sup> a la conciencia (Treviño, 2007: 252). He aquí la clave de la fenomenología husserliana, la cual concibe a la verdadera objetividad como una manera de experimentar los objetos, describirlos y elaborar sobre esta descripción una delimitación de su sentido.

En este punto se nos abre la pregunta por cómo concibe Husserl a la fenomenología. La respuesta no es unívoca, pero creemos que aunque algunos conceptos varíen a lo largo de la obra de Husserl, existen ciertas nociones que han permanecido relativamente constantes. En *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Husserl comenta que si realizamos una desconexión de toda trascendencia,<sup>3</sup> nos encontramos con las vivencias puras en su propia esencia, lo cual nos abre el campo

---

<sup>2</sup> El hecho de darse es un acontecimiento *subjetivo*: los objetos *se dan* en actos subjetivos (en *apariciones* o *fenómenos*). La investigación de estos *fenómenos* es, por ende, correlativa a la investigación de los objetos que aparecen en ellos. Investigar la constitución de un objeto es investigar ante todo el modo de darse de ese objeto: la pregunta “¿cómo se constituye un objeto?” equivale a la pregunta “¿cómo se da?”. Por otro lado, hay que mencionar que Husserl se esforzó siempre por lograr que se reconocieran modos de “darse” que comúnmente no admiten científicos y filósofos. Modos de darse “comúnmente admitidos” son el de la percepción externa y, en menor medida, el de la percepción “interna” (Zirión Quijano, 1990: 30).

<sup>3</sup> Aquí el concepto de trascendencia y trascendente se determina por la noción más común de una “exterioridad” de los objetos respecto de una “interioridad” subjetiva (de conciencia mental, psíquica, anímica) (Zirión Quijano, 1990: 73).

para los conocimientos eidéticos (es decir, un conocimiento intuitivo de la esencia). Dicha reducción fenomenológica nos retrotrae a una conciencia pura, la cual aprehende esencias eidéticamente por medio de la intuición<sup>4</sup> (Cf. Husserl, 1913: 145-168). La fenomenología es “la ciencia eidética descriptiva de los fenómenos puros que integran la conciencia pura” (Gaos, 1960: 173), es decir, la conciencia luego de la reducción trascendental.

No obstante, esta definición nos conduce a una fenomenología solipsista que desconecta al yo como existente en el mundo y, por ende, elimina de su objeto a toda intersubjetividad. Husserl evidenció en este aspecto un problema, por lo cual en las obras que sucedieron a *Ideas...*, realizó un intento por subsanar esta cuestión. Aquí entran en juego toda una serie de desarrollos relacionados a la cuestión de la *empatía*.

Por otro lado, en relación al tema de la *empatía*, podemos encontrar en los comienzos de la obra de Jacques Lacan –sobre todo en el período que va desde 1932 hasta 1953– una fuerte impronta fenomenológica como base para la *comprensión* del otro. Entre los principales aspectos que dan cuenta de la relación de Lacan con la fenomenología, podemos mencionar que en su tesis de doctorado de 1932 Lacan intenta una aproximación fenomenológica para llegar a una “ciencia de la personalidad” (Kripper y Lutereau, 2011: 7) cuyo medio es la metodología de las *relaciones de comprensión*<sup>5</sup> de Jaspers. Por otra parte, en “Más allá del principio de realidad”, Lacan se propone una “descripción fenomenológica de la experiencia psicoanalítica” (Kripper y Lutereau, 2011: 7). Estos aspectos, dejan al descubierto la vasta influencia de la fenomenología en las primeras elucubraciones de Lacan como psicoanalista, las cuales se podrían resumir en una concepción del orden imaginario como un registro especular que establece una primera noción de estructura. Se realiza así una incipiente elaboración teórica del sujeto a través de una concepción intuitiva de la noción de personalidad e *imago*, abriendo las puertas para una primera concepción clínica de la identificación y de la transferencia.

---

<sup>4</sup> Intuición designa una especie (o un género) de vivencias intencionales, que se caracterizan por tener *dado* el objeto al que se refieren. Se distinguen así de las significaciones, o actos significativos, que tienen al objeto sólo *mentado*. Son especies de intuiciones la percepción, la fantasía, la imaginación, el recuerdo (Zirión Quijano, 1990: 51).

<sup>5</sup> La *Relación de comprensión* es un concepto que Jaspers utiliza para explicar que se puede comprender un estado interno de un sujeto por medio de su relación con una manifestación externa del mismo.

Como paradigma del vínculo de Lacan con la fenomenología, tomaremos el escrito “Acerca de la causalidad psíquica”. Allí se esbozan ciertos vínculos directos con la fenomenología husserliana, algunos de ellos en forma explícita, tal como se puede observar: “existe una estructura constitutiva del conocimiento humano, a saber, ese soporte que el simbolismo del pensamiento encuentra en la percepción visual y al que llamaré, con Husserl, una relación de *Fundierung*, de fundación” (Lacan, 1946: 161). Lacan afirma, del mismo modo, que si no estuviera la locura<sup>6</sup> como límite a la libertad del hombre, no se podría comprender el ser del hombre (Lacan, 1946: 174). A su vez, concibe al yo como un sistema que hay que comprender “en su estructura imaginaria y en su valor libidinal” (Lacan, 1946: 175). Al respecto, Lacan comenta que más allá de considerar la síntesis del yo, se debe tener en cuenta el aspecto fenomenológico existente en el sujeto, es decir, todo lo que el sujeto comprende y que no es sintético ni está a salvo de la contradicción (Lacan, 1946: 177). Por otra parte, si “la locura no es signo, sino nudo de significación” –nos dice Lacan–, ésta no sólo explicita las diferentes intenciones con que se designa a un objeto, sino que también es imagen de un sentido que debe ser develado. Este sentido sólo puede ser aprehendido en una *relación de comprensión* (Lacan, 1946: 165). En suma, podemos encontrar, en la mención de algunos de los pasajes relevantes de “Acerca de la causalidad psíquica”, la importancia que tiene la *comprensión* del otro en el abordaje del sujeto de la locura.

Lo expresado hasta aquí forma parte del punto de partida que nos llevó a cuestionarnos si efectivamente se puede establecer un paralelismo entre el concepto de *empatía* desarrollado en la obra de Edmund Husserl y las ideas expresadas por Jacques Lacan en el “Acerca de la causalidad psíquica”. Este tema ya ha sido abordado por Luciano Lutereau, quien indica que en la obra de Jacques Lacan se produce un viraje que va desde la *comprensión* fenomenológica de la alteridad hacia una problematización de la subjetividad (Lutereau, 2011a: 188). Esta concepción fenomenológica se puede observar en el artículo sobre la causalidad psíquica, y su momento de quiebre se da en el *Seminario 3*, sobre la psicosis, en donde Lacan sugiere “no comprender”. De esta manera, Lutereau toma en cuenta dos pasajes de “Acerca de la causalidad psíquica” que indican que, por un lado, “la locura es vivida íntegramente en el registro del sentido [...] el fenómeno de la locura no es separable de la significación para el ser en general [...]

---

<sup>6</sup> Cuando Lacan emplea el término “locura”, se está refiriendo a la psicosis.

el lenguaje está atravesado por el problema de la verdad”; y, por el otro, que “la palabra no es signo sino nudo de significación” (Lutereau, 2011a: 189). Luego, Lutereau vincula estos pasajes con la concepción del lenguaje en Merleau-Ponty y con las nociones de proceso y de presencia-ausencia de Jaspers. Estos conceptos le sirven como punto de apoyo para hacer la siguiente reflexión: “Representar intuitivamente el curso de vivencias extrañas se apoya en una premisa implícita: lo que el otro dice o hace es la revelación de una interioridad significativa” (Lutereau, 2011a: 191). Allí Lutereau recurre al planteamiento de Husserl sobre la *empatía* para referirse al fundamento de dicha interioridad.

Lo desarrollado en esta introducción, nos remite al *Breve diccionario analítico de conceptos* husserlianos elaborado por Antonio Ziri3n Quijano, quien considera la *empatía* como “el peculiar acto de experiencia o percepci3n mediante el cual nos es dado indirecta y secundariamente, por la interpretaci3n de su corporalidad, el otro como sujeto, como ‘otro yo’” (Ziri3n Quijano, 1990: 34). En la siguiente secci3n, recurriremos a algunos textos de Edmund Husserl y de otros autores para ampliar y desarrollar esta definici3n de la *Einf3hlung* o empatía husserliana.

### *La empatía en Husserl*

En la fenomenología de Husserl, la conciencia tiene una multiplicidad de actos. En lo que respecta al conocimiento, resultan de importancia tres operaciones: la percepci3n, que se orienta al mundo externo, la reflexi3n, que se vuelve sobre la propia conciencia para conocer los actos por medio de un autoconocimiento, y la *empatía*, que se dirige a otros yoes. Si tenemos en cuenta el recorrido ya realizado, la *empatía* resulta ser un concepto fundamental a la hora de recorrer la vasta bibliografía de Edmund Husserl (Walton, 2001).

El punto de partida para comenzar a pensar una fenomenología intersubjetiva – cuyo contenido fundamental es la *Einf3hlung*– lo da el primer libro de *Ideas*.... En esta obra, se evidencia claramente el limitado aspecto de la reducci3n cartesiana presentada por Husserl en trabajos anteriores, sentándose las bases del idealismo trascendental por medio de la *epoché*, la reducci3n fenomenológica o trascendental. Dicha reducci3n

fenomenológica nos retrotrae a un “yo trascendental” en su esencia pura, por medio del cual los fenómenos pueden ser aprehendidos eidéticamente por medio de la intuición. Este yo trascendental es existente en sí. En este sentido, el yo está desconectado del mundo y es un *a priori* para todo conocimiento del mismo. Esto es expresado por Husserl de la siguiente manera:

“Experiencia originaria la tenemos de nosotros mismos y de nuestros estados de conciencia en la llamada percepción interna o autopercepción, pero no de los demás ni de sus vivencias en la ‘intrafección’. Les vemos a los demás sus sentimientos sobre la base de la percepción de las manifestaciones corporales de los sentimientos. Este verles a los demás las vivencias propias de la intrafección es, sin duda, un acto de intuición, en que se da algo, pero ya no un acto en que se dé algo *originariamente*.” (Husserl, 1913: 18)

En este pasaje, el término alemán *Einfühlung* es traducido como *intrafección*. Hay que destacar que esta aprehensión intuitiva de las vivencias del otro por medio de sus manifestaciones corporales es sin duda un anticipo de futuros trabajos que desarrollan la cuestión de la *empatía*, particularmente la que luego detallaremos en nuestra exposición de *Meditaciones cartesianas*. Sin embargo –como bien nos advierte Husserl–, la concepción presente en el libro primero de *Ideas...* posee un riesgo: nos conduce a una fenomenología solipsista que desconecta al yo como existente en el mundo y, por ende, elimina de su objeto toda intersubjetividad y toda *empatía*. No obstante, el intento por resolver esta cuestión permanece vigente en otros pasajes del texto como una inquietud del propio Husserl. Así Husserl establece, en un fragmento posterior, que lo válido para nosotros mismos resulta ser válido para los demás sujetos que se encuentran en nuestro mundo circundante. De esta manera, establecemos a los otros como sujetos-yoes, de los cuales nosotros mismos formamos parte, y que integran un mundo circundante que es el mismo tanto para nosotros como para ellos, pero del cual nos limitamos a tener distinta conciencia. Por lo tanto, nos entendemos con los demás “poniendo en común una realidad espacial y temporal objetiva como el *mundo circundante de todos nosotros, que está ahí y al que pertenecemos nosotros mismos*” (Husserl, 1913: 68).

Ahora nos remitimos a una serie de reflexiones que nos llevarán hacia la constitución de una subjetividad de orden superior. Husserl menciona que los problemas

pertenecientes a la fenomenología en su totalidad se pueden resumir bajo el concepto de *intencionalidad*. Una dirección que puede tomar el análisis es establecer las principales estructuras de la conciencia. Podemos decir que en ella es constituido todo objeto. Dicho objeto tiene su *a priori* de percepción, que puede ser representado de manera más clara o más oscura. Cabe aquí una aclaración. Por un lado, se encuentran las vivencias lejanas y vacías, que no pueden aprehenderse eidéticamente. Por el otro, están las esencias puras dadas a la intuición tal cual son en sí mismas, en una cercanía absoluta y en una perfecta claridad. De esta manera, el aprehender esencias tiene diferentes grados de claridad que están en una “mayor o menor lejanía intuitiva”. Esta clarificación es importante “para practicar sobre ello las respectivas y valiosas intuiciones en que se den con plenitud las esencias y las relaciones esenciales mentadas” (Husserl, 1913: 151). Cabe detectar falsos y verdaderos grados de claridad. En otras palabras, es necesario diferenciar los “procesos de conversión en intuitivo” y los “procesos de incremento de la claridad de lo ya intuido” (Husserl, 1913: 154).

Lo dicho hasta aquí nos lleva a las diferentes regiones de la conciencia trascendental –ya sea la cosa, el alma, el espíritu–, las cuales nos proporcionan el hilo conductor para investigar como se constituyen los objetos de estas regiones en dicha conciencia trascendental. En primer lugar –tomando como ejemplo a la región cosa–, aprehendemos las diferentes características de la región. Luego, en lugar de tener en cuenta a los continuos intuitivos, dirigimos nuestra atención hacia la intuición misma. Para ello es necesario acudir a reflexiones que nos abran distintos campos de investigaciones y conviertan al hilo conductor en un hilo conductor trascendental. Cuando esto se investiga, nos damos cuenta que la Idea perteneciente a esta región es prescriptiva con respecto a las reglas de los futuros apareceres. La Idea de la región “prescribe una determinada organización interna del curso de estas series, la cual conviene esencialmente y en forma investigable con las Ideas parciales, que en la Idea regional de cosa están trazadas en términos universales como componentes suyos” (Husserl, 1913: 66).

Esto nos conduce a establecer diferentes grados o capas en la constitución de la región cosa dentro de la conciencia que experimenta de manera originaria. En primer término, se encuentra la constitución perceptual de la cosa. En segundo lugar –y a esto queríamos llegar–, se encuentra “la constitución de la cosa intersubjetivamente idéntica”



(Husserl, 1913: 67). Aquí es donde Husserl plantea que la intersubjetividad es de orden superior cuando existe una “inteligencia mutua” entre una pluralidad de sujetos. Dicha experiencia tiene por herramienta a la *intrafección*. Esto nos lleva a “las cosas sensibles constituidas individualmente” y “a las multiplicidades de percepción” que corresponden a los diferentes “sujetos-yoes”, pero sobre todo “a la novedad que es la intrafección y a la cuestión del papel constituyente que desempeña en la experiencia ‘objetiva’ y de la unidad que da a aquellas multiplicidades separadas” (Husserl, 1913: 364).

Se desplaza así el tema de la constitución trascendental a otros ámbitos, ya que los sujetos de la experiencia están en sí constituidos empíricamente como reales, ya sea como animales o como seres humanos, al igual que las “*colectividades intersubjetivas*”, que son “constituidas como colectividades de seres animados”. De este modo, “estas colectividades, aunque fundadas esencialmente en realidades –en sentido estricto– psíquicas, que a su vez están fundadas en otras físicas, se presentan como nuevas *objetualidades de orden superior*” (Husserl, 1913: 365). Dichas colectividades son unidades que no pueden ser tenidas en cuenta como una mera suma de las partes, sino que tienen que ser cada una vista en su novedad y en su originalidad. Más específicamente, esta empatía nos remite a la *empatía cultural*, la cual –como veremos más adelante– resulta ser el último estadio de la *empatía de la esfera psíquica superior*. En este sentido, la particularidad de estas realidades conlleva:

“*Su propia fenomenología constitutiva y con ésta una nueva teoría concreta de la razón*. En todas partes es el problema en principio el mismo: se trata de llegar al conocimiento del sistema completo de las formas de conciencia constituyentes del darse originariamente todas las objetividades mentadas, en todos los grados y capas de estas formas, haciendo comprensible así el equivalente en la conciencia de la correspondiente forma de ‘realidad’.” (Husserl, 1913: 366)

Más adelante, intentaremos delimitar cómo concibe Husserl a dicha fenomenología constitutiva del otro. Este análisis prosigue en el segundo libro de *Ideas...* (Simón Lorda, 2001). En este texto, Husserl continúa especificando la noción de *empatía* esbozada en el volumen anterior. Al respecto, Husserl desarrolla de manera específica “el papel constituyente que desempeña la *empatía* en la experiencia ‘objetiva’” (Husserl, 1913:



67). En el primer apartado del segundo libro de *Ideas...*, existen pocos conceptos explícitos que den cuenta de la *empatía* en la experiencia intersubjetiva del otro. Allí Husserl expresa que en la reducción primordial nos abstraemos de toda aquella humanidad que nos circunda, por lo cual nada sabemos de otros cuerpos vivos. Aquí es donde Husserl indica que la aprehensión de los cuerpos vivos desempeña un papel fundamental en la captación de la subjetividad perteneciente al otro. Sólo hay otros si captamos su cuerpo vivo, lo que implica que situemos la cosa en el tiempo objetivo y, por ende, le demos objetividad. Como consecuencia de esta reducción primordial, existe una limitación al no tener en cuenta al fenómeno de la *empatía*. Esto se debe a que el sujeto solipsista nada puede conseguir en términos de subjetividad ajena, porque la captación de un cuerpo vivo supone la presencia del otro.

Ya en la segunda sección del libro segundo de *Ideas...*, Husserl elabora el concepto de *empatía*, el cual en nada difiere de concepciones anteriores expresadas en el primer libro de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Más bien, aparecen ciertas concepciones previas del desarrollo que más adelante Husserl hará en las *Meditaciones cartesianas* (1931a) sobre la experiencia solipsista presente en la reducción primordial. Este primer paso nos conduce a una exposición que Husserl presenta en esta obra referida al tema de la *empatía*. Para aclarar el tema de la reducción primordial, nos remitimos a la quinta meditación de este libro. Este texto nos esclarece el panorama para comenzar a pensar ya no una fenomenología solipsista –como aquella presente en *Ideas...*–, sino una fenomenología intersubjetiva que tiene como propósito la aprehensión del otro por medio de la *empatía*.

En este texto, Husserl comenta que en la constitución trascendental de los sujetos ajenos es pertinente aplicar –como primer requisito metódico– una especie de “*epojé* temática”, suprimiendo en primer término todo aquello que genere algún tipo de duda, eliminando “todos los rendimientos constitutivos de la intencionalidad referida inmediata o mediatamente a subjetividad ajena”. De este modo, “delimitamos, en primer lugar, el nexa total de aquella intencionalidad, actual y potencial, en que el *ego* se constituye en lo propio suyo y en la que constituye unidades sintéticas inseparables de esa intencionalidad” (Husserl, 1931a: 43). Todo lo delimitado en esta reducción toma el cariz de fenómeno. Permanece la experiencia trascendental del fenómeno mundo que nos es dada por medio de la intuición. Resulta de ello que “en nuestra abstracción

desaparece totalmente el sentido de ‘objetivo’ que pertenece al mundo en tanto que intersubjetivamente constituido” (Husserl, 1931a: 45).

Lo que queda de esto es un sentido de naturaleza perteneciente a lo mío propio, y que no puede atribuirse ni al mundo ni a su sentido. Aquí nos encontramos con nuestro cuerpo, que ya no es un mero cuerpo físico, sino un cuerpo vivo. Éste resulta ser “el único objeto dentro de mi estrato abstractivo del mundo al que atribuyo experiencialmente campos de sensación, aunque en distintos modos de pertenencia”. Además, por medio de nuestras cenestias, podemos “empujar, trasladar, etcétera, y, merced a ello, ‘actuar’ con el cuerpo inmediatamente y, luego, mediatamente” (Husserl, 1931a: 45). De aquello, resulta nuestra unidad psicofísica que contiene al cuerpo vivo y al yo que lo gobierna, como únicos elementos de nuestro mundo reducido, de aquel mundo que no pertenece a lo natural, sino a “lo exclusivamente mío propio en mi experiencia del mundo, que pasa a través de toda ella y que está conexionado también en ella intuitiva y unitariamente” (Husserl, 1931a: 46). A partir de allí, Husserl se propone vincular lo anteriormente expuesto con la cuestión de la *empatía*.

De este modo, podemos construir –en base a nuestro mundo primordial– el mundo objetivo en sentido ontológico. La primera etapa consiste en la constitución del otro –o de los otros– en tanto que egos separados de nuestro *ego primordial*. Aquí se inaugura un primer paso hacia el otro en donde entra en juego la *apresentación* (Walton, 2001). Es necesario distinguir a ésta de la percepción, que es una presentación del objeto en el presente como si fuera de carne y hueso o en persona. En cambio, la *apresentación* está relacionada con la percepción, aunque va más allá de ella, implicando un excedente no dado. Por último, la *presentificación* –que es la imaginación– es un acto que da el objeto, pero no en persona como en la percepción. La *apresentación*, al trascender lo dado, intenciona de forma vacía,<sup>7</sup> algo que puede constituirse en experiencia en un momento ulterior. Walton pone como ejemplo que la percepción de la cara de un cubo me presenta la presencia de las otras caras porque está relacionada con ella, aunque no se presentifique en la rememoración o en la imaginación.

Ahora bien, cuando otro sujeto entra en nuestro ámbito perceptivo, su cuerpo físico queda reducido a nuestra esfera primordial, por lo que resulta ser un determinante de

nosotros mismos. Por lo tanto, este cuerpo físico solo puede resultar ser un cuerpo vivo si se le da un “sentido por una transferencia aperceptiva<sup>8</sup> a partir de mi cuerpo vivo”, que es el único existente originalmente como tal. Esto se debe a que “tan sólo una semejanza que vincule dentro de mi esfera primordial aquel cuerpo físico de allí con mi cuerpo físico, puede suministrar el fundamento de la motivación para la aprehensión ‘analogizante’ del primero como otro cuerpo vivo” (Husserl, 1931a: 51). Por lo tanto, toda *apresentación* tiene como base un objeto de sentido semejante.

Esta presentación tiene la particularidad de realizarse sobre un cuerpo que continúa realizándose como vivo. Por otro lado, lo presentado nunca podrá devenir en presencia efectiva dada a la percepción. Aquí viene a nuestra ayuda el desarrollo realizado por Roberto Walton en “Fenomenología de la empatía” (2001), el cual nos aporta los elementos para comprender acabadamente los pormenores de la *Einfühlung*. Además de los textos de Husserl mencionados precedentemente, Walton agrega escritos como *Sobre la fenomenología de la intersubjetividad*, *Las crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, y *Psicología fenomenológica*.

Husserl diferencia la *empatía* inauténtica de la *empatía* auténtica en que la primera se basa en una presentación o remisión a una subjetividad extraña a partir de la percepción de su cuerpo, mientras que la *empatía* auténtica se basa en la *presentificación*. Repasando lo hasta aquí expuesto, la esencia del otro no es accesible de manera directa si no es con la mediación de la intención, la cual puede ser aprehendida por medio de un cuerpo físico o material que se presenta como análogo al mío. Ahora bien, para aprehender un cuerpo material como cuerpo propio de otro yo es necesario un “fundamento de motivación” (Walton, 2001: 411) que se presenta cuando entreveo la semejanza entre las apariciones y conductas de ese cuerpo material y mi propio cuerpo. Éste es el único cuerpo que puede ser constituido por mí como tal, porque es el único que yo puedo gobernar. Se establece entonces, un paralelismo entre los movimientos y gestos observados externamente y los del cuerpo personal, en el cual se les da a los primeros el sentido de los últimos. Husserl indica que el cuerpo físico se identifica con el cuerpo del otro, y que la presentación que permite aprehender ese

---

<sup>7</sup> “La intención (*intentio*) vacía es la mera intención, la mera mención (el puro referirse al objeto), es decir, la intención que no tiene dado el objeto. Es, pues, la intención de un acto significativo (no intuitivo)” (Zirión Quijano, 1990: 50).

<sup>8</sup> Tomamos la palabra apercepción como sinónimo de presentación.

cuerpo extraño se extiende al yo que lo gobierna. De este componente representativo, puede resultar una *empatía* incipiente que implica que el cuerpo propio es un cuerpo perteneciente a otro yo que se orienta al mundo, que tiene su propia vida de conciencia y que posee una experiencia original en la que él mismo aprehende su mundo, su cuerpo y sus vivencias.

Sin embargo, aún queda indeterminado el sentido del yo. Captamos el cuerpo extraño como órgano de un yo que lo anima, y captamos al yo de un modo vago en dicha función de animación. Se trata de un primer nivel en que el alter ego es meramente presentado. Hasta aquí la vida del otro se manifiesta en el correspondiente cuerpo y, viceversa, este cuerpo físico indica la presencia de un yo análogo al yo del sujeto.

Hasta el momento ocurre un nivel de *comprensión* intuitiva inferior el cual se relaciona con el gobierno del propio cuerpo. Por más incomprensible que sea el otro perteneciente a una cultura extraña, el sujeto lo comprende como alguien que controla su cuerpo, se mueve y vive en él tal como él mismo lo hace, y, por lo tanto, hay un punto de coincidencia que el sujeto encuentra en ese otro. De esta manera, el otro puede ser aprehendido en la estructura más general de su vida, es decir, de su experiencia, aún cuando esto sea comprendido en forma “indeterminada y vacía” (Walton, 2001: 416-417).

Aquí comienza a dibujarse una oposición no sólo entre la *empatía auténtica* y la *empatía inauténtica*, sino también entre la *empatía originaria* –directa o simple– y la *empatía constructiva* –indirecta o mediata–. La primera implica –como venimos expresando– un campo abstracto y de primer nivel, donde la explicitación del mundo se le da al hombre normal por medio de un término medio señalado por la convergencia de las experiencias. Luego de realizar la transposición de sentido, se verifica que ese yo-otro no es semejante a lo que uno espera para su propio cuerpo, por lo cual se cancela la transferencia y el yo-otro desaparece. Entonces, en la *empatía constructiva* necesitamos una construcción que diferencie lo extraño con lo que nos resulta normal, al tener presente la corporalidad extraña. Se trata entonces de una modificación intencional que apela a una construcción indirecta, alterando el término medio de una determinada experiencia, valoración y trato práctico con el mundo. Todo darse modificado en el mundo como un segundo nivel nos remite retrospectivamente al término medio. En este

segundo nivel, la presentación se plenifica como intuición en la forma de una *presentificación* que, como ya dijimos, se refiere a la imaginación. De acuerdo con esto, Husserl, en *Las conferencias de París*, comenta que aparecen en el *ego* –mediante presentificaciones– “reflejos de mónadas ajenas” (1931b: 39). Entonces, la verdadera experiencia de un alter ego implica que la primera apercepción de una interioridad extraña sea seguida por el concurso de la imaginación en un nuevo estadio. De este modo, uno puede transponerse dentro del otro.

Este estadio subsiguiente nos lleva a la *empatía* de los contenidos de la *esfera psíquica superior*. Aquí aparece el problema del contenido singular e individual del otro mas allá de la estructura vital más general que nos iguala a todos. Nos trasladamos de lo general abstracto a lo individual concreto (Walton, 2001: 417). En lo atinente a la *empatía* auténtica –tomando la *empatía originaria* y la *empatía constructiva*– podemos decir que ésta presenta diversos estadios en relación a la *presentificación*. Al comienzo, en la *comprensión* del otro yo se encuentran indicaciones indeterminadas. La apercepción de un cuerpo físico como cuerpo de otro yo permite referir estos personales en base a ciertos movimientos o sucesos del cuerpo. Este primer estadio corresponde a una representación analógica de las percepciones del otro yo en relación a su cuerpo, es decir, a las apariciones sensibles motivadas por su movimiento. Un segundo estadio tiene que ver con la acción en su nivel más elemental, es decir, aquéllas en las cuales el yo opera desplazando los cuerpos materiales. Entonces, se trata de la *comprensión* de movimientos como levantar, empujar, trasladar, mover, efectuados por los órganos de un cuerpo extraño. Un tercer estadio se refiere a la *comprensión* de la acción en base a metas muy generales que remiten a la satisfacción de necesidades más persistentes (Walton, 2001: 416). Por ejemplo, el correr se puede comprender como una huída y el esconderse como una protección frente a una amenaza.

En la *empatía de la esfera psíquica superior*, Husserl distingue un aspecto psicofísico o fisiopsíquico relacionado con circunstancias del propio cuerpo –como sentimientos o tendencias–, un aspecto idiopsíquico que atañe a circunstancias inherentes a la psique como la agudeza, la sagacidad y el poder de convicción y, por último, diferencia un tercer nivel que es intersubjetivo, relacionado con actividades compartidas como el derecho, la moral y la religión. Este tercer aspecto nos amplía el conocimiento de lo extraño al traspasar la región de lo psíquico y nos traslada a un

ámbito espiritual que trasciende lo individual. El otro se presenta como tal en una comunidad y con el mundo que lo rodea. Esto implica que en un medio en común, los objetos no son a partir de sí mismos como los objetos naturales ni sus atributos tienen una practicidad individual, ya que “remiten a las metas de un solo yo que los produce. Son objetos culturales que resultan de una comunalización y poseen características que sólo son comunitariamente comprensibles” (Walton, 2001: 418). Ya estamos ante la *empatía* de índole *cultural*.

A partir de su intención y realización, la obra cultural tiene, para la subjetividad que la lleva a cabo, una efectiva originalidad. Esto puede ser experimentado por otros sujetos, pero ya no de manera original, al no poder ser captada originalmente la intención, meta y realización que motiva la producción. Lo que sí se puede producir es una experiencia no original en base a la materialidad de la obra que objetiva las intenciones y sentidos subjetivos. Se puede tener la experiencia de una obra ya terminada en virtud de su sentido y de lo que ella expresa, lo cual exige la correspondiente intuición y un “trasponerse dentro” (Walton, 2001: 419) de los sujetos extraños y del mundo que los circunda. Esto se refiere a la *empatía* con respecto a la meta que corresponde al objeto cultural y a los modos de cumplimiento de dicha meta. En relación a esto, Roberto Walton comenta:

“Por ejemplo, en el caso de una herramienta, la *comprensión* intuitiva de la intención o la meta general que ha motivado su producción, la manipulación particular en las circunstancias para las cuales está pensada, y los modos en que se debe alcanzar la meta [...] Así, a la percepción a partir de la producción originaria del objeto cultural se contraponen la interpretación de su sentido, ya sea en forma simultánea o con posterioridad. Todo producto cultural es experienciable en su sentido espiritual por quien es capaz de esta *comprensión* segunda.” (Walton, 2001: 419).

Las objetividades que pertenecen a la misma cultura y que son experienciables por todos sus miembros, son las objetividades relativas al mundo familiar. Esta recomprender de las obras culturales sólo se puede efectuar por medio de una progresiva experiencia personal y de una incorporación de la experiencia comunitaria que sea aprehensible.

El paso que sigue es trascender el propio ámbito cultural hacia una *empatía de la humanidad cultural extraña y su cultura* (Walton, 2001: 420). Lo que se comprende en primer lugar es el propio mundo cultural, quedando los restantes mundos como extraños. En primera instancia, las cosas del mundo cultural pueden ser comprendidas según experiencias universales: objetos inanimados, animales, plantas que son comunes a la naturaleza. En segunda instancia, se comprenden las relaciones de los sujetos entre sí y con las cosas de acuerdo a lo que asociamos con las relaciones que se dan en la comunidad. La relación entre el mundo familiar y el mundo extraño (Walton, 2001: 421) se repite análogamente en los sujetos individuales. La *comprensión* del mundo familiar es fundamento de una *comprensión* por analogía del mundo extraño.

Por último, es dable mencionar que se pueden comprender a los objetos culturales de mundos pasados por medio de la “*empatía histórica*” (Walton, 2001: 422). Es un modo constructivo de *empatía* que requiere una modificación intencional de la experiencia para comprender el presente del pasado por medio de sus representaciones y juicios. Esta *empatía* es mediata, porque nos conduce a presentes pasados por medio de presentificaciones. Se accede a esta *empatía mediata* por medio de comunicaciones indirectas –fundamentalmente lingüísticas– de recuerdos mediatos, documentos, monumentos, etc., que se encuentran en el presente vivenciar de las comunidades. En “Acerca de la causalidad psíquica” podemos encontrar algunos rasgos de esta *empatía histórica*, sobre todo en lo que se refiere a la construcción indirecta de presentificaciones por la vía del lenguaje.

La *empatía* de la esfera psíquica superior –que es indirecta y mediata– nos conduce al inicio de este apartado cuando criticamos el solipsismo presente en *Ideas....* Lo dicho allí –que en la *empatía* no puede darse a la intuición un acto originariamente– es parcialmente verdadero. Por un lado, es verdadero porque en la *empatía constructiva* perteneciente a la esfera psíquica superior –que es indirecta o mediata y nos permite el acceso a la individualidad y singularidad del otro– no se puede captar originalmente la intención, meta y realización que motiva la producción del sujeto. Al decir de Husserl en *Las conferencias de París*, “el ego ajeno en la experiencia secundaria de la intrafección no es directamente perceptible, pero es experimentado indirectamente” (1931b: 60). Pero, por otro lado, lo afirmado allí también es falso, en el sentido de que



en la *empatía directa* o *empatía inauténtica* que es inmediata, el otro puede ser aprehendido originalmente en la estructura más general de su vida.

De todo lo mencionado en este apartado, retomamos en un breve resumen los aspectos relevantes que serán de utilidad para nuestro trabajo. Dijimos que la persona detecta una semejanza entre su propio cuerpo y el del otro en tanto que cuerpos físicos. Ésta es la base que da lugar a una transferencia de sentido o *apercepción* por medio de la cual se establece que ese cuerpo físico es el cuerpo perteneciente a un sujeto. Este momento de la *comprensión* es caracterizado como *empatía impropia*, en donde el cuerpo del otro es establecido como una corporalidad del yo-otro, de una subjetividad que es parecida a la mía. En esta transferencia el sentido permanece indeterminado, ya que no es específico de la individualidad del sujeto. Los otros dos momentos son de “orden suplementario o verificativo” (Lutereau, 2011a: 191). Luego de realizar la transposición de sentido, se verifica que ese yo-otro no es semejante a lo que uno espera para su propio cuerpo, por lo cual se cancela la transferencia y el yo-otro desaparece. El tercer momento es el más importante, ya que es ahí donde se recurre a la imaginación para plasmar, por medio de la *presentificación*, las vivencias extrañas que se presentan. A través de la plenificación otorgada a la imaginación, se co-vivencia la significación del otro a modo de una *comprensión*.

Ya detallamos los principales componentes teóricos de la *empatía* en Husserl. En la próxima sección, nos dedicaremos a presentar los antecedentes conceptuales que la referencia freudiana le otorga a la noción de *comprensión* en Lacan, para luego dar un salto hacia “Acerca de la causalidad psíquica”. En este punto, podemos conjeturar que es la similitud de la propuesta freudiana con lo explicitado por Edmund Husserl sobre la *empatía* lo que suscitó el interés de Jacques Lacan por esta noción. Podemos situar este motivo en el intento de Lacan por sentar las bases para su “retorno a Freud”.

### *Lacan: la empatía como comprensión*

En la obra de Lacan, la *empatía* se presenta como *comprensión*. Para captar esto, es necesario no soslayar los aportes del fundador y padre del psicoanálisis: Sigmund Freud.

En él podemos observar algunas contribuciones realizadas en relación al tema. En este sentido, Freud refiere que la teoría psicoanalítica es:

“1) [...] Un procedimiento que sirve para indagar procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías; 2) [...] un método de tratamiento de perturbaciones neuróticas, fundado en esa indagación, y 3) [...] una serie de intelecciones psicológicas, ganadas por ese camino, que poco a poco se han ido coligando en una nueva disciplina científica.” (Freud, 1923: 231)

En el contexto del primer ítem de esta definición, podemos ubicar algunos puntos ejemplares de la obra de Freud en lo atinente a la indagación de los procesos anímicos inconscientes, los cuales son de utilidad para contextualizar nuestro trabajo. De esta manera, en “Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico”, Freud explica que “el psicoanalista debe volver hacia el inconsciente emisor del enfermo su propio inconsciente como órgano receptor” (Freud, 1912: 115). Esto quiere decir que el analista sólo puede conocer el inconsciente del analizado desde su propio inconsciente. Sin embargo, esto implica una “condición psicológica”: que el inconsciente del analista esté libre de toda resistencia; y para ello es indispensable que él mismo se someta a una “purificación psicoanalítica”. Evadirse de este punto implicaría “un punto ciego en su percepción analítica”.

Por otra parte, se evidencia una relación de Freud con el tema de la *comprensión* en “Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica”. Freud explica cómo debe erigirse de allí en adelante el edificio del saber psicoanalítico: “ni de lejos sabemos todo lo que nos haría falta para entender lo inconsciente de nuestros enfermos. Ahora bien, es claro que todo progreso de nuestro saber significa un aumento de poder para nuestra terapia”. Y aquí viene lo importante: “Mientras no comprendamos nada no conseguiremos nada tampoco; y lograremos más mientras mejor sepamos comprender” (Freud, 1910: 133)

Si bien estos desarrollos rozan en algunos puntos la cuestión de la *empatía*, no nos satisfacen en absoluto como unos argumentos sólidos que demuestren un vínculo cercano de Freud con la *Einfühlung*. Más clara resulta ser la exposición que Freud hace sobre un tercer tipo de identificación que se agrega a la identificación primaria y a la identificación secundaria. En efecto, en el capítulo VII de *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud describe una clase de identificaciones en las cuales el sujeto

prescinde de toda relación de objeto con la persona a la cual se identifica. Allí nos da el ejemplo de una muchacha que recibe la carta de una persona amada, suceso que despierta en ella un ataque histérico que será imitado por algunas de sus compañeras de pensión. Freud nos dice que esta identificación se basa en que las compañeras de pensionado querían estar en la misma situación que la joven que recibió la carta (Freud, 1921: 101). Allí realiza un comentario que citamos en extenso, debido a que en él se observa claramente el vínculo indisoluble entre este tipo de identificación y la *empatía*:

“Sería erróneo afirmar que se apropian del síntoma por empatía. Al contrario, la empatía nace sólo de la identificación, y la prueba de ello es que tal infección o imitación se establece también en circunstancias en que cabe suponer entre las dos personas una simpatía preexistente todavía menor que la habitual entre amigas de pensionado. Uno de los ‘yo’ ha percibido en el otro una importante analogía en un punto [...]; luego crea una identificación en este punto, e influida por la situación patógena esta identificación se desplaza al síntoma que el primer ‘yo’ ha producido. La identificación por el síntoma pasa a ser así el indicio de un punto de coincidencia entre los dos ‘yo’, que debe mantenerse reprimido.” (Freud, 1921: 101)

Dos párrafos más adelante, Freud concluye: “en efecto, nos encontramos con el proceso que la psicología llama ‘empatía’ [*Einfühlung*] y que desempeña la parte principal en nuestra comprensión del yo ajeno, el de las otras personas” (Freud, 1921: 102). En este caso, la empatía sería una identificación que prescinde de toda relación libidinal con el objeto y que implica una percepción de analogía por parte del sujeto que se identifica hacia el sujeto identificado, con todos los efectos de contagio que dicha identificación presupone. En este punto, la influencia husserliana es evidente.

En este tramo, dejamos de lado a Freud para retomar a Lacan. Como ya afirmamos en nuestra introducción, la obra de Lacan elaborada entre el período que va desde 1932 a 1953 posee una fuerte impronta fenomenológica. Por este motivo, no resulta extraño que en este tramo se encuentren citas donde Lacan demuestre ser –al igual que Freud– un partidario de la *comprensión*. En consonancia con esto, podemos encontrar una clara impronta fenomenológica en los comienzos de Lacan referida al orden imaginario como un registro especular que establece un primer esbozo de lo que es la estructura. En estos

tiempos, Lacan se dedica a elaborar una teoría del sujeto desde una concepción intuitiva de la personalidad, para llegar a una concepción clínica de la identificación y de la transferencia. Como afirmamos en nuestra introducción, “Acerca de la causalidad psíquica” presenta algunos tramos que dan cuenta de esto. De esta manera, pasaremos a exponer en detalle los pormenores elaborados en este artículo, lo cual nos conducirá hacia su relación conceptual con la noción de *empatía* en Husserl, fundamentada en la sección anterior.

Las palabras contenidas en “Acerca de la causalidad psíquica” pertenecen a las Jornadas Psiquiátricas de Bonneval del 28 de septiembre de 1946. El conjunto de las exposiciones presentes en estas jornadas fueron reunidas en un volumen titulado *El problema de la psicogénesis de las neurosis y de las psicosis*.

Luego de una extensa crítica al organismo dinamismo de Henry Ey, Lacan pasa a fundamentar la causalidad de la locura. En principio, nos advierte de que “existe una estructura constitutiva del conocimiento humano, a saber, ese soporte que el simbolismo del pensamiento encuentra en la percepción visual y al que llamaré, con Husserl, una relación de *Fundierung*, de fundación” (Lacan, 1946: 161).

Lacan dice que en “el golpe” se encuentra la verdad, en el punto atinente al uso que se hace de la palabra. Prosiguiendo con su razonamiento, destaca que Ey observó que el fenómeno de la creencia no podía ser separado de la alucinación y del delirio. Sin embargo, al parecer de Lacan, Ey realiza un movimiento erróneo que excluye a toda *comprensión*, al otorgarle a ésta un juicio de valor que reduce la creencia al error. Por lo tanto, Ey se equivoca al afirmar que lo que fundamenta al síntoma mismo es la alucinación y el delirio. Esto se debe a una precipitación de Ey en los tiempos de la locura, que entorpece el análisis fenomenológico.

De este modo, Ey no toma en cuenta la noción misma de verdad. Por su parte, para Lacan el error conlleva un déficit, y no así la creencia, la cual se puede elevar hacia las esferas más altas del pensamiento. En consonancia con esto, el fenómeno de la creencia en el delirio requiere de un desconocimiento, lo cual involucra un reconocimiento, pues no se puede negar algo sin reconocerlo.

En el fenómeno de la locura hay algo que el sujeto conoce sin reconocerse allí, pues sus fenómenos le incumben personalmente. Y es por ello que “la locura es vivida íntegra en el registro del sentido”. De la misma manera, “el fenómeno de la locura no es

separable del problema de la significación para el ser en general, es decir, del lenguaje para el hombre”. De este modo, “el lenguaje del hombre [...] está atravesado por el problema de la verdad: [...] sea que la revele en tanto que él es expresión de su herencia orgánica [...] sea que se manifieste esta verdad como intención” (Lacan, 1946: 164).

Y aquí Lacan nos dice: “la palabra no es signo, sino nudo de significación”, pues ésta no sólo explicita las diferentes intenciones con que se designa a un objeto, sino que también es imagen de un sentido que debe ser develado. Es así que “se justifican y se denuncian en el lenguaje las actitudes del ser” (Lacan, 1946: 165), por lo que, desde este punto de vista, se podría definir a la psicología como “el dominio de lo insensato, esto es, de todo cuanto forma nudo en el discurso” (Lacan, 1946: 166)

A partir de allí, Lacan comienza a conducirnos por el camino de las significaciones de la locura. Para ello es indispensable que se nos revelen las estructuras del conocimiento de las cuales Lacan opina que Clérambault y Guiraund son quienes mejor se han aproximado, aunque desde teorías erróneas. Aquí Lacan nos dice que él utilizó el método de ambos para lograr una aproximación a las estructuras psicogenéticas de la psicosis paranoica, objeto de su tesis de doctorado. La entidad clínica de dicha estructura ha sido nombrada como *paranoia de autopunición*. En este punto, Lacan elucida los puntos principales de su tesis que, según su parecer, nos revelan la estructura que desembocará en una fenomenología de la locura. Estos son:

a) Las perseguidoras de la paciente –Aimée– representan un ideal de malignidad que justifica su agresión. Además, la paciente misma tiende a realizar las conductas que ella misma denuncia.

b) A su vez, ella se observa como la personificación de un ideal opuesto: pureza y devoción que la ubican en un lugar de víctima.

c) Se identifica con una neutralización de la sexualidad, afín al “platonismo de la erotomanía clásica que desarrolla respecto a varias personificaciones masculinas y con la prevalencia de sus amistades femeninas en su historia real” (Lacan, 1946: 167).

d) Existe una lucha entre ser una persona común y la realización de sus ideales que la dejan insatisfecha. La mediación de su hermana la despoja de su sitio de esposa y madre.

e) Dicha mediación la libera de sus quehaceres familiares. A medida que se libera, se va desplegando y formando su delirio, cuyo apogeo es alcanzado cuando se ve completamente en libertad.

f) Los fenómenos aludidos se presentan “en una serie de oleadas a las que hemos designado con el término, que algunos han deseado conservar de *momentos fecundos*” (Lacan, 1946: 168).

g) Pese a que la hermana le quitó el hijo –aunque sufriera por ello y su mera visión fuese una mala señal–, no la toma como un agente de agresión para con ella. En cambio, golpea a una de sus perseguidoras con el objeto de matarla y, de este modo, tras tomar conciencia de que está en la cárcel, se aplacan sus creencias y delirios.

Según expresa Lacan, de este caso parece que surge “la estructura general del desconocimiento” (Lacan, 1946: 168). Lacan prosigue con su exposición diciendo que no está menos loco quien es rey y se cree rey que alguien que se cree rey y no lo es. A este rey que se cree rey, el sentido común le desea el tropiezo para que se dé cuenta que no es lo que cree ser. He aquí el punto donde se sitúa el desconocimiento esencial de la locura. Precisamente, el desconocimiento se evidencia en que el sujeto quiere imponer, mediante una sublevación, “la ley de su corazón a lo que se le presenta como el desorden del mundo” (Lacan, 1946: 170-171). De este modo, el sujeto no reconoce que el desorden del mundo no es más que

“la manifestación misma de su ser actual, y porque lo que experimenta como ley de su corazón no es más que la imagen invertida, tanto como virtual de ese mismo ser. Lo desconoce, pues, por partida doble, y precisamente por desdoblar su actualidad y su virtualidad. Con todo, sólo puede escapar de la actualidad gracias a la virtualidad. Su ser se halla, por tanto, encerrado en un círculo, salvo en el momento de romperlo mediante alguna violencia en la que, al asestar su golpe contra lo que se le presenta como el desorden, se golpea a sí mismo por vía del rebote social.” (Lacan, 1946: 170)

Lacan continúa afirmando que la identificación del sujeto con el ideal representa la relación de este con su libertad. Más adelante, refuta la formulación teórica de Ey

diciendo que por medio de ella se aleja de la significación que conlleva todo acto delirante, al reducirlo a una mera falta de control.

El riesgo de la locura puede ser medido en el atractivo de aquellas identificaciones en donde el hombre pone en juego su ser y su verdad. En la locura existe una “permanente virtualidad abierta en su esencia” (Lacan, 1946: 174) donde la libertad sigue todos los movimientos del hombre. Si no estuviera la locura como límite a esa libertad del hombre, no se podría comprender al ser del hombre, y más aún, este último no tendría ser. Nada tiene que ver en esto la debilidad del organismo. La causalidad de la locura se encuentra en ese movimiento que la desplaza “hacia esa insondable decisión del ser en la que éste comprende o desconoce su liberación, hacia esa trampa del destino que lo engaña respecto de una libertad que no ha conquistado” (Lacan, 1946: 175).

Lacan continúa con su texto exponiendo sobre los efectos psíquicos que existen en el modo imaginario. En este punto, dice que el sujeto se desarrolla en su historia por medio de identificaciones ideales que nos revelan la función que posee la *imago*. De esta manera, concibe al yo como centralizando dichas formaciones, al modo de un sistema que hay que comprender “en su estructura imaginaria y en su valor libidinal” (Lacan, 1946: 175).

Lacan comenta que no puede confundirse al yo con lo que es el ser del sujeto, como tampoco se lo puede concebir como la síntesis de las funciones relacionales del organismo. Por esta razón, sugiere seguir la “fenomenología sana” (Lacan, 1946: 176) de Merleau-Ponty, en la que se le da prioridad a la experiencia que precede a toda objetivación, incluso previamente a toda reflexión que combine lo objetivo y la experiencia. Al respecto, Lacan dice:

“Me explico: la menor ilusión visual manifiesta que se impone a la experiencia antes que la observación de la figura, parte por parte, la corrija, gracias a lo cual se vuelve objetiva la forma denominada real. Cuando la reflexión nos haya hecho reconocer en esta forma la categoría *a priori* de la extensión, cuya propiedad consiste, justamente, en presentarse *partes extra partes*, no será por ello menos cierto que es la ilusión misma quien nos da la acción de *Gestalt*, que es en este caso el objeto propio de la psicología.” (Lacan, 1946: 176-177)



Más allá de considerar la síntesis del yo, se debe tomar el aspecto fenomenológico existente en el sujeto, es decir, todo lo que el sujeto comprende y que no es sintético ni está a salvo de la contradicción. Más bien, es allí donde se encuentra la denegación freudiana, donde “el sujeto revela uno de sus movimientos mediante la denegación misma que aporta a él y en el momento mismo en que la aporta” (Lacan, 1946: 177). En ello encontramos una negación formal, es decir, un desconocimiento típico, con una forma invertida “cuya más habitual expresión –‘no vaya a creer usted que...’– ya nos entrega la profunda relación con el otro en su condición de tal y que destacaremos con en el yo” (Lacan, 1946: 177).

Entonces, para Lacan el yo no puede ser separado de lo que son sus formas ideales. A su vez, de él se sustrae la vida del organismo no sólo por desconocerla, sino por no tener por qué conocerla. Por otra parte, el estudio mencionado anteriormente referido a los *momentos fecundos del delirio* conduce a Lacan, “de acuerdo con el método fenomenológico que aquí preconizo” (Lacan, 1946: 177), a la estructura basal de tales fenómenos, es decir, a lo que anteriormente ha llamado *conocimiento paranoico*. Este fenómeno implica un modo particular de relación con el mundo conocido como *transitivismo*. Dicha relación se manifiesta como la matriz del yo.

Este transitivismo lo podemos observar en la primera infancia donde el niño toma conciencia de sí mismo y su lenguaje todavía se realiza en tercera persona. El fenómeno produce “una verdadera captación de la imagen del otro” (Lacan, 1946: 158) y requiere de un parecido genérico, revelándose de este modo la función de la *imago*. A su vez, este fenómeno revela la alienación del sujeto que se identifica con el otro. En este sentido, el deseo del hombre necesita de una mediación: su deseo es que otro reconozca su deseo como tal, y por ello tiene como meta el deseo del otro, que intercede ante sus objetos. Esto mismo se repite en la dialéctica del amo y el esclavo: dialéctica presente en el hombre, en la cual éste le da un carácter universal a su particularidad. Entonces, “en este movimiento que lleva al hombre a una conciencia cada vez más adecuada de sí mismo, su libertad se confunde con el desarrollo de su servidumbre” (Lacan, 1946: 158). Dicha relación psíquica se manifiesta en el organismo cuando una situación se le ha vuelto desconocida, por lo cual ésta se presenta como sentimiento de su propio cuerpo. Esta sería la función de la *imago*. En este sentido, el complejo de Edipo nos muestra que no sólo produce los síntomas fisiológicos de la histeria, sino que también instaura el

sentimiento de realidad: “la nueva imagen hace ‘precipitar en copos’ en el sujeto todo un mundo de personas que, en la medida en que representan núcleos de autonomía, cambian para él la estructura de la realidad” (Lacan, 1946: 180).

Luego, Lacan comenta que para el sujeto los datos de los fenómenos atribuibles al *momento fecundo del delirio* sólo pueden extraerse para la realidad objetiva de una manera no más precisa que en sus sueños. No se puede concebir el Edipo sino como una estructura propia de la forma patriarcal de la familia, y no como algo que se presenta en el hombre desde sus inicios. Sin embargo, en nuestra cultura actual, el Edipo tiene la función de solapar lo que es biológico con lo social. En oposición a esto, la génesis de la estructura de lo que es propio del mundo humano aparece en los inicios del desarrollo del hombre, en lo que Lacan denomina *fase del espejo* o *estadio del espejo*. Así Lacan dice que

“Lo que he llamado asunción triunfante de la imagen con la mímica jubilosa que la acompaña y la complacencia lúdica en el control de la identificación especular, después del señalamiento experimental más breve de la inexistencia de la imagen tras el espejo, que contrasta con los fenómenos opuestos del mono, me parecieron manifestar uno de los hechos de captación identificatoria por la *imago* que yo procuraba aislar.” (Lacan, 1946: 182)

Dicha imagen está en consonancia con lo que es la arcaica organización del conocimiento humano. Existe una maduración precoz de la percepción visual del ser humano que hace que en su prematuración se constituya ese nudo imaginario denominado narcisismo. He aquí la relación de ese nudo imaginario con aquella tendencia suicida que Freud denomina instinto de muerte o masoquismo primordial, en el sentido de que la muerte se le presenta al sujeto –antes que en su pensamiento– en la prematuración que va desde el trauma de nacimiento hasta los primeros seis meses, y que luego influye en el trauma del destete. En alusión a esto, Lacan dice que nadie había comprendido, en los juegos de ocultación del niño, la iteración que evidencia la repetición liberadora frente al destete o a la separación. Esto prosigue en una ola de renunciamentos que escande el desarrollo psíquico. El comienzo de dicho desarrollo psíquico marca el vínculo entre el yo primitivo y el sacrificio primordial, principalmente suicida. En esto nos hallamos la estructura esencial de la locura. Entonces, la

discordancia primitiva existente entre el ser y el yo primordial, repercute en “la historia psíquica, cuya función ha de consistir en resolverla desarrollándola” (Lacan, 1946: 184). Esta resolución, que nos da una concordancia ilusoria de una conjunción entre el ideal y la realidad, repercute hasta en “las profundidades del nudo imaginario de la agresión suicida narcisista” (Lacan, 1946: 184).

De este modo, las primeras elecciones realizadas por el niño en lo que respecta a la identificación, no producen otra cosa que no sea aquella locura del hombre que se cree hombre. En ella se encuentra el fundamento de la ilusión esencial del hombre por la cual él no es más que un siervo: es la pasión de ser un hombre, “que es la pasión del alma por excelencia, el *narcisismo*, que impone su estructura a todos sus deseos, aun los más elevados” (Lacan, 1946: 184). En este encuentro entre el cuerpo y el espíritu, el alma aparece como saliéndose de lo monádico.

Con estas elucubraciones, Lacan comenta que el objeto de la psicología se halla en la noción de *imago*. Ésta designa un espacio sin extensión e indivisible:

“Le da fundamento una forma de causalidad, que es la causalidad psíquica misma: la *identificación*; ésta es un fenómeno irreductible, y la *imago* es esa forma definible en el complejo espacio-temporal imaginario que tiene por función realizar la identificación resolutive de una fase psíquica, esto es, una metamorfosis de las relaciones del individuo con su semejante.” (Lacan, 1946: 185)

Lacan termina con su exposición diciendo que no existe paralelismo alguno entre la diferenciación del sistema nervioso y la enorme riqueza de las manifestaciones psíquicas, tal como lo expresa Henry Ey. En este punto, el abismo insoslayable entre la *imago* y la libertad como fundamentales en la locura no basta para sanarla. Al respecto, Lacan comenta que bastará un movimiento libre hacia la verdad para cambiar lo verdadero por locura.

Como corolario de esta sección, podemos decir que Lacan toma distancia de la noción de *comprensión* y de la fenomenología en el *Seminario 3*, donde insta a sus alumnos a “no comprender” (Lutereau, 2011a). En relación a esto, Lacan afirma que se puede identificar a la psicogénesis con la relación de *comprensión*, aunque –y ésta es la cuestión– en el psicoanálisis la psicogénesis no existe. Esta exhortación a “no

comprender” se debe al pasaje que Lacan hace desde una concepción del lenguaje como significación y portador de un sentido susceptible de ser comprendido –como en “Acerca de la causalidad psíquica”– a una relación del hombre al lenguaje dada por el significante, el cual no significa nada.

Desde el *Seminario 3* en adelante, podemos observar en varias oportunidades cómo Lacan critica la noción de *comprensión*. Por ejemplo, en el artículo “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956”, Lacan expone que lo que se capta en una relación analítica es el significante. El mismo, en su articulación, no se corresponde con la intuición inmediata. Es la determinación simbólica y no otra cosa lo que le permite a Freud acceder a los hallazgos más valiosos de su psicoanálisis. No es, como se piensa, la función imaginaria lo primordial, ya que ésta se subordina a lo simbólico. A pesar de esto, Lacan dice que hoy en día “el psicoanalista se adentra cada vez más adelante en la relación dual” (Lacan, 1956: 435-436). También afirma que el significante se aparta del *cogito*, ya que su sentido reside en la relación entre el sujeto y dicho significante. Por esta razón, advierte que “hay que articular que ese registro de la verdad debe tomarse *a la letra*, es decir, que la determinación simbólica [...] debe considerarse ante todo como hecho de sintaxis” (Lacan, 1956: 439). Finalmente, Lacan emplea las siguientes palabras que resumen lo antepuesto:

“¡Cuídense de comprender!”, y dejen esa categoría nauseabunda a los señores Jaspers y socios. Que una de sus orejas se ensordezca, en la misma medida en que la otra debe ser aguda. Y es la que deben ustedes aguzar en la escucha de los sonidos o fonemas, de las palabras, de las locuciones, de las sentencias, sin omitir en ello las pausas, escansiones, cortes, periodos y paralelismo, pues es allí donde se prepara la versión palabra por palabra, a falta de la cual la intuición analítica queda sin soporte y sin objeto.” (Lacan, 1956: 442-443)

Por su parte, en “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, Lacan –al comentar sobre las estructuras freudianas de la psicosis– resalta la relación que el sujeto tiene con el significante. En este sentido, afirma que resultaría erróneo partir del fenómeno, ya que esto implica volver al punto de partida establecido en su tesis de doctorado. Por esta razón, juzga falaz la noción de proceso de Jaspers, ya que el síntoma bien leído forma parte de la estructura. Dicha estructura puede ser leída

desde el significante, el cual –a diferencia del significado– es el objeto de toda comunicación. Más adelante, en relación a un análisis del caso Schreber, Lacan comenta que “nos encontramos aquí en presencia de esos fenómenos que han sido llamados erróneamente intuitivos, por el hecho de que el efecto de significación se adelanta en ellos al desarrollo de ésta. Se trata de hecho de un efecto del significante” (Lacan, 1958a: 520). En este punto, sostiene que en el drama de la locura es conveniente escuchar, en el sujeto que habla, una palabra que proviene más allá de él y que “lleva la amonestación en que se articula la ley misma del significante” (Lacan, 1958a: 556). Y más adelante, en la misma página, concluye que “el ser del hombre no sólo no puede comprenderse sin la locura, sino que no sería el ser del hombre si no llevara en sí la locura como el límite de su libertad” (Lacan, 1958a: 556).

Por último, En “La dirección de la cura y los principios de su poder”, Lacan afirma que el comprender no es un fin en sí mismo y que esto no nos lleva a resultados felices como lo creen los analistas en general. Esto se debe a que “los más grandiosos éxitos no implican que se sepa adónde se va” (Lacan, 1958b: 595). Y a continuación dice que es necesaria la no *comprensión* para dar lugar al pensamiento, por lo que se puede realizar un largo trayecto de *comprensión* sin dar lugar a un mínimo de pensamiento. El error está en la oblatividad: darle todo al semejante, sin registrar la consecuente angustia de que el Otro no es un semejante. La no *comprensión* no implica hacer a un lado al entendimiento. Este último se dirige al orden del discurso, a los efectos de sintaxis presentes en el mismo.

Ya detallamos los principales argumentos de la concepción de la *empatía* presentes a lo largo de la obra de Edmund Husserl, y comentamos los principales fragmentos de “Acerca de la causalidad psíquica” de Lacan. Pasaremos ahora a relacionar los aspectos de este texto de Lacan con los componentes teóricos de la *empatía* husserliana.

### *La comprensión en “Acerca de la causalidad psíquica”*

La presentación de Lacan en “Acerca de la causalidad psíquica” de los principales aspectos de su tesis de doctorado, *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, nos servirá como puente para realizar la correlación que nos proponemos

en este artículo. Estos puntos nos revelan una fenomenología de la locura, la cual se evidencia en la secuencia que Lacan presenta en referencia a la paciente objeto de su tesis.

En este sentido, podemos observar que Aimée puede establecer su libertad en el momento en que se identifica con el ideal de malignidad, es decir, cuando su hermana la libera de sus deberes de esposa y madre. En este ideal ella no se reconoce; más bien, le atribuye este ideal a sus perseguidores. Allí comienzan los *momentos fecundos* de su delirio. La paciente quiere destruir a sus perseguidores mediante lo que Lacan llama “la ley de su corazón” (Lacan, 1946: 169), la cual no es más que la imagen de su ser presente desdoblada en su actualidad y en su virtualidad. Tenemos, por lo tanto, la imagen de su ser actual desplazada en sus perseguidores y la imagen que la paciente quiere imponerle a ellos, desdoblada en su actualidad y en su virtualidad. La paciente cae entonces en un círculo vicioso del cual solo puede despojarse cuando lo rompe por medio de alguna violencia, asestando contra el ideal. En este golpe, se golpea a sí misma “por vía de rebote social”. Entonces, es el precio de la cárcel lo que la paciente tiene que pagar para que se aplaquen sus delirios. He aquí “la fórmula general de la locura” (Lacan, 1946: 170).

Ahora bien, para captar la significación como nudo de todas las manifestaciones de la locura que repercuten en la totalidad del ser, tenemos que aprehender la intencionalidad que estos actos conllevan. De nuestra exposición se deduce que la intencionalidad presente en el fenómeno de la locura es inseparable de la imagen de sentido que contiene la identificación ideal. Ésta es el nudo de significación de la palabra del sujeto, en los denominados momentos fecundos del delirio.

Para aprehender esta intención del sujeto en la locura, es necesaria una serie de pasos que nos lleve a la co-vivencia del fenómeno tal como se presenta en la vivencia del otro. Es preciso, en primer lugar, una reducción del yo –la denominada *epojé*– donde “delimitamos [...] el nexos total de aquella intencionalidad, actual y potencial, en que el *ego* se constituye en lo propio suyo y en la que constituye unidades sintéticas inseparables de esa intencionalidad” (Husserl, 1931a: 43). Todo lo delimitado en esta reducción toma el cariz de fenómeno. Como afirmamos en la sección inicial, lo que resulta de ello es que “en nuestra abstracción desaparece totalmente el sentido de ‘objetivo’ que pertenece al mundo en tanto que intersubjetivamente constituido”

(Husserl, 1931a: 45). De esto resulta nuestra unidad psicofísica, que contiene el cuerpo vivo y al yo que lo gobierna como los únicos elementos de nuestro mundo reducido. A partir de allí podemos dar el primer paso que nos lleva hacia la constitución del otro en la locura, ya que cuando entra un sujeto en nuestro campo perceptivo, sólo podemos considerar a su cuerpo físico como un cuerpo vivo por medio de “una transferencia aperceptiva a partir de mi cuerpo vivo” (Husserl, 1931a: 51), el cual es el único existente originalmente como tal. Se establece entonces un paralelismo entre los movimientos y gestos observados externamente y los del cuerpo personal, en el cual se les da a los primeros el sentido de los últimos. Husserl indica que el cuerpo físico se identifica con el cuerpo del otro y que la presentación que permite aprehender ese cuerpo extraño se extiende al yo que lo gobierna. De este componente representativo puede resultar una *empatía* incipiente que implica que el cuerpo del otro es el cuerpo de otro yo que se orienta en el mundo, que tiene su propia vida de conciencia y que posee una experiencia original en la que él mismo aprehende su mundo, su cuerpo y sus vivencias.

Hasta aquí ocurre un nivel de *comprensión* intuitiva inferior, el cual se relaciona con el gobierno del propio cuerpo. Por más incomprensible que sea el otro perteneciente a una cultura extraña, el sujeto lo comprende como alguien que controla su cuerpo, se mueve y vive en él tal como él mismo lo hace, y por lo tanto hay un punto de coincidencia que el sujeto encuentra en ese otro. De esta manera, el otro puede ser aprehendido en la estructura más general de su vida, es decir, de su experiencia, aún cuando esto sea comprendido en forma “indeterminada y vacía” (Walton, 2001: 416-417). En esta instancia no podemos captar en el sujeto nada específico de su locura. Más bien, lo podemos comprender, como lo hacemos con cualquier otro sujeto, por la convergencia de las experiencias en un término medio. Captamos su cuerpo como órgano de un yo que lo anima y captamos su yo en dicha función de animación. Todavía no captamos nada de la imagen ideal –la *imago*– que especifica la locura.

Sin embargo, en esta *empatía* incipiente observamos que el otro-yo no es semejante a lo que se espera para nuestro propio cuerpo. Hay algo que es a su vez distinto y extraño en la intención del otro que altera el término medio. Por lo tanto, cancelamos esta transferencia e intentamos captar la ajenidad del otro por medio de la *empatía constructiva*. Aquí modificamos nuestra intención otorgándole una plenificación a



nuestra presentación previa, vía *presentificación*. Por lo tanto, eso extraño que modifica nuestra intención es lo que presentificamos por medio de la imaginación. Queda claro que lo que presentificamos es la imagen ideal a la que el sujeto de la locura se identifica.

Pero resta explicar qué es lo que le da sustrato a esta *presentificación*. No es otra cosa que el lenguaje como nudo de significación. En otras palabras, las distintas significaciones pertenecientes al lenguaje del sujeto de la locura convergen en un punto que no es más que la *imago* a la que dicho sujeto se identifica y que nosotros presentificamos sobre la base de una apercepción anterior. Tenemos entonces –como dijimos al referirnos a la *empatía* histórica– una construcción indirecta de presentificaciones por la vía del lenguaje.

### *Consideraciones finales*

Finalizado el recorrido de nuestro estudio, resulta de utilidad mencionar los pasos efectuados a partir de un resumen de lo trabajado. Finalizamos la introducción diciendo que la *empatía* es “el peculiar acto de experiencia o percepción mediante el cual nos es dado indirecta y secundariamente, por la interpretación de su corporalidad, el otro como sujeto, como ‘otro yo’”. En la primera sección, ampliamos esta definición haciendo constar que el proceso de la *empatía* consta de los siguientes pasos: en primer lugar, la persona detecta una semejanza entre su propio cuerpo y el del otro en tanto que cuerpos físicos. Sobre esta base, se realiza una transferencia de sentido donde se establece que ese cuerpo físico es el cuerpo perteneciente a un sujeto. Luego de realizar esta transposición de sentido, se verifica que ese yo-otro no es semejante a lo que uno espera para su propio cuerpo, por lo cual se cancela la transferencia y el yo-otro desaparece. Por último, se recurre a la imaginación para plasmar, por medio de la fantasía, las vivencias extrañas que se presentan. A través de la plenificación otorgada a la imaginación, se co-vivencia la significación del otro a modo de una *comprensión*. Esto se produce por una modificación intencional del sí mismo.

Ya en la segunda sección comentamos que en Lacan la *empatía* se presenta como *comprensión*. De este modo, revisamos los antecedentes conceptuales de la *empatía* en

Sigmund Freud –conceptualización que claramente presenta varios puntos en común con la noción de *empatía* según Husserl–, los cuales nos condujeron a centrarnos en el primer período de la obra de Lacan, más específicamente, en el texto “Acerca de la causalidad psíquica”. Este escrito es el paradigma de la fuerte influencia que la fenomenología tuvo en los inicios de Lacan como psicoanalista. Retomando algunos aspectos fundamentales de este artículo, pudimos observar que Lacan afirma que si no estuviera la locura como límite a la libertad del hombre, no se podría comprender el ser del hombre, y más aún, este último no tendría ser. Por otra parte, aquí Lacan concibe al yo como un sistema que hay que comprender “en su estructura imaginaria y en su valor libidinal” (Lacan, 1946: 175). Al respecto, dice que más allá de considerar la síntesis del yo, se debe considerar el aspecto fenomenológico existente en el sujeto, es decir, todo lo que el sujeto comprende y que no es sintético ni está a salvo de la contradicción. En consonancia con esto, si “la palabra no es signo, sino nudo de significación” (Lacan, 1946: 165), ésta no sólo explicita las diferentes intenciones con las que se designa a un objeto, sino que también es imagen de un sentido que debe ser develado. A su vez, este sentido solo puede ser aprehendido en una relación de *comprensión*.

Finalmente, en la tercera sección demostramos que existe una relación entre la *empatía* en Husserl y el texto “Acerca de la causalidad psíquica” de Lacan. Al efectuar dicha correlación, llegamos a la conclusión que expresa que, en primer lugar, el otro es aprehendido en la estructura más general de su vida, por medio de “una transferencia aperceptiva a partir de mi cuerpo vivo” (Husserl, 1931b: 51). Sin embargo, en ella no podemos captar en el sujeto nada específico de su locura, sino que más bien lo podemos comprender, como lo hacemos con cualquier otro sujeto, por la convergencia de las experiencias en un término medio. En esta *empatía* incipiente observamos que el otro-yo no es semejante a lo que se espera para nuestro propio cuerpo. Por lo tanto, cancelamos esta transferencia e intentamos captar la ajenidad del otro por medio de la *empatía constructiva*. Aquí modificamos nuestra intención otorgándole una plenificación a nuestra presentación previa, vía *presentificación*. De este modo, las distintas significaciones pertenecientes al lenguaje del sujeto de la locura convergen en la *imago* a la que dicho sujeto se identifica y que nosotros presentificamos –por medio de una construcción indirecta– sobre la base de una apercepción anterior. En definitiva, lo expuesto en este trabajo nos permite afirmar que el modo en que Husserl concibe a la

*empatía*, se ve plasmado en el intento de Lacan por realizar una *comprensión* del fenómeno de la locura.

Fecha de recepción: 10 de marzo de 2014

Fecha de aprobación: 14 de octubre de 2014

### **Bibliografía**

- Freud, S (1912) “Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico”, en *Obras completas*, vol. XII, Buenos Aires: Amorrortu, 2008, pp. 107-119.
- Freud, S (1910) “Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica”, en *Obras completas*, vol. XI, Buenos Aires: Amorrortu, 2008, pp. 129-142.
- Freud, S (1923) “Dos artículos de enciclopedia: ‘Psicoanálisis’ y ‘Teoría de la libido’”, en *Obras completas*, vol. XVIII, Buenos Aires: Amorrortu, 2008, pp. 227-254.
- Freud, S (1921) “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras completas*, vol. XVIII, Buenos Aires: Amorrortu, 2008, pp. 63-136.
- Gaos, J. (1960) *Introducción la fenomenología seguida de la crítica del psicologismo en Husserl*, en *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 5, México: Universidad Veracruzana.
- Husserl, E. (1931a) *Meditaciones cartesianas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Husserl, E. (1913) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- Husserl, E. (1900-1901) *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1976.
- Husserl, E. (1931b) *Conferencias de París*, México: Editorial de la Universidad Autónoma de México, 1988.

- Krippler, A; Lutereau, L (2011) “Presentación: el ‘encuentro afortunado’ entre la fenomenología y el psicoanálisis”, en Duportail, G.-F., *Lacan y los fenomenólogos*, Buenos Aires: Letra Viva, pp. 7-14.
- Lacan, J. (1958a) “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, en *Escritos 2*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1987, pp. 513-564.
- Lacan, J. (1958b) “La dirección de la cura y los principios de su poder”, en *Escritos 2*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1987, pp. 565-626.
- Lacan, J. (1946) “Acerca de la causalidad psíquica”, en *Escritos 1*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, pp. 151-190.
- Lacan, J. (1956) “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956”, en *Escritos 1*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, pp. 431-460.
- Lutereau, L. (2011a) “El problema de la intersubjetividad: entre la fenomenología y el psicoanálisis”, en *Revista de epistemología y ciencias humanas*, núm. 3 (3), pp. 188-194.
- Lutereau, L. (2011b) “Presencia ausencia: una estructura formal fenomenológica en el ‘período psiquiátrico’ de la obra de Lacan”, en *Conversiones*, núm. 20 (3).
- Lutereau, L. (2011c) “Lacan y la fenomenología: El objeto *a* como excedente de la intencionalidad”, en *Revista de epistemología y ciencias humanas*, núm. 4 (4), pp. 92-110.
- Simón Lorda, A. (2001) “Intersubjetividad y experiencia del otro en Ideas de Husserl”, en *Ágora*, núm. 20 (2), pp. 55-81.
- Treviño Montemayor, R. (2007) “Actualidad de la fenomenología en psicología”, en *Diversitas*, núm. 3 (2), pp. 249-26.
- Walton, R. (2001-2002) “Fenomenología de la empatía”, en *Philosophica*, núm. 24-25 (24-25), pp. 409-428.
- Zirión Quijano, A. (1990) *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*. Recuperado de <http://www.filosoficas.unam.mx/~zirion/BDACH.html>