

El problema de la intersubjetividad: Entre la fenomenología y el psicoanálisis.

The problem of intersubjectivity:
between phenomenology and psychoanalysis

Luciano Lutereau

Docente de Cátedra I de Psicología Fenomenológica y Existencial, Facultad de Psicología (UBA); Docente Estética, Facultad de Filosofía y Letras (UBA); Docente Clínica de Adultos, Facultad de Psicología (UBA); Investigador UBACyT – UCES.
Buenos Aires, Argentina
llutereau@gmail.com

Abstract

This paper intends to elucidate the historical development that led to a methodological modification in J. Lacan's theory, from a phenomenological comprehension of otherness to the posing of intersubjectivity as a problem. With this purpose, three subjects are examined: firstly, the phenomenological coordinates of Lacan's response in his debate with H. Ey regarding the foundations of madness are located; secondly, the concept of comprehension in the phenomenology of E. Husserl and K. Jaspers are reconstructed; thirdly, the foundations of Lacan's turn regarding the phenomenological tradition from the moment in which he urges "not to comprehend" are analyzed. The development of this paper will be oriented by conceptual, methodological and linguistic aspects in Lacan's work.

Keywords: Psicoanálisis, Fenomenología, Lacan, intersubjetividad.

Resumen

El presente trabajo se propone elucidar el desarrollo histórico que condujo a una modificación metodológica en la teoría de J. Lacan, desde la comprensión fenomenológica de la alteridad, al planteo de la intersubjetividad como problema. Con ese propósito, se analizan tres cuestiones: primero, se sitúan las coordenadas fenomenológicas de la respuesta de Lacan en su debate con H. Ey respecto a los fundamentos de la locura; segundo, se reconstruye el concepto de comprensión en la fenomenología de E. Husserl y K. Jaspers; tercero, se analizan los fundamentos del viraje de Lacan respecto de la tradición fenomenológica a partir del momento en que insta a "no comprender". Orientarán el desarrollo de este trabajo los aspectos conceptual, metodológico y lingüístico en la obra de Lacan.

Palabras clave: Psychoanalysis, Phenomenology, Lacan, intersubjectivity.

“qué veo desde esta ventana sino sombreros y capas que pueden cubrir espectros u hombres artificiales que no se mueven más que por resortes, pero que yo juzgo que son hombres verdaderos”.

Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*

1. INTRODUCCIÓN

El presente artículo se inscribe en el marco del proyecto de investigación titulado “Fenomenología y Psicoanálisis: Convergencias y divergencias ontológicas, gnoseológicas y éticas entre una filosofía de la conciencia y la ciencia del inconsciente”, acreditado en el Departamento de Investigaciones de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES).

El propósito general de este trabajo se organiza de acuerdo a tres objetivos específicos: a) primero, situar las coordenadas de un debate histórico, aquél que en la década del '40 -en Francia- giró en torno de los fundamentos de la locura; y, en ese contexto, ubicar la respuesta lacaniana al problema, ubicando la inscripción de la tradición fenomenológica en la formación de Lacan; b) segundo, desarrollar las líneas generales del concepto de comprensión en la corriente fenomenológica, con las referencias E. Husserl y K. Jaspers; el objetivo será dejar planteados dos puntos: el soporte del contenido del concepto y su intencionalidad metódica, esto es, ¿de qué es garantía la comprensión en la filosofía husserliana?; c) tercero, formular una pregunta específica: ¿qué viraje puede reponerse como fundamento del ajuste de cuentas que Lacan propone, respecto de la tradición fenomenológica, a partir del seminario de *Las Psicosis*, cuando lanza la diatriba de “no comprender”? La producción misma de Lacan insistirá, en su reescritura, sobre este viraje -escritos como *Una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis* (1956) o *La dirección de la cura y los principios de su poder* (1958) lo demuestran-. La respuesta a esta cuestión se articulará a partir de una modificación conceptual y un cambio de suscripción respecto de la materialidad del lenguaje.

2. EL DEBATE SOBRE LA LOCURA

En 1946, el conocido psiquiatra francés, Henry Ey, llamó a unas Jornadas tituladas *La psicogénesis de las neurosis y las psicosis*. En ese encuentro, Lacan presentó su trabajo “Acerca de la causalidad psíquica” [1]. No sólo se trató de una intervención polémica -su primera parte consiste en una refutación sistemática de la posición de Ey dando su asimilación a una teoría organicista de la locura-, sino que también consta de un aspecto prospectivo: contrariando el planteo de Ey que ve en la locura un “insulto” [2] o una “traba” [3] a la libertad, Lacan propondrá que el “fenómeno de la locura” [4] es la expresión del movimiento esencial de la libertad en tanto ésta manifiesta el corazón del *ser* del hombre.

Uno de los puntos de la crítica de Lacan a Ey estriba en que éste último considera la alucinación como un “error” a partir de una disminución de la actividad psíquica, cuyo sustrato es una alteración de las funciones orgánicas [5]. Contra el “error”

sostenido en lo orgánico de Ey, Lacan se mantendrá en el registro inmanente del fenómeno de “creencia”, sosteniendo la siguiente posición:

“la locura es vivida íntegra en el registro del sentido... el fenómeno de la locura no es separable de la significación para el ser en general... el lenguaje está atravesado de parte a parte por el problema de la verdad” [6].

En este punto -luego de proponer un regreso, *no* a Freud, *sino* a Descartes- Lacan recomienda a su auditorio la lectura de Heidegger y su noción de discurso (*Rede*) en *Ser y Tiempo* (1927). Rescatar la función de la palabra es un anticipo de textos posteriores de Lacan -como “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1953)-, pero ¿qué es la palabra en este momento? “la palabra no es signo, sino nudo de significación” [7], la palabra, y la del loco en su esplendor, se revela, desde su opacidad. Este es un modelo expresionista del lenguaje [8], “proseguido de acuerdo con el método fenomenológico que aquí preconizo” [9] sostiene Lacan.

Podría proponerse un pequeño paralelismo, en el marco de la tradición de la fenomenología francesa, entre la concepción lacaniana de la palabra y la filosofía merleau-pontyana del lenguaje. En “El lenguaje indirecto y las voces del silencio” (1951) Merleau-Ponty afirmaba:

“En lo que concierne al lenguaje, si es la relación lateral del signo a signo lo que hace significativo a cada uno de ellos, el sentido no aparece más que en la intersección y como en el intervalo de las palabras... El sentido es el movimiento total de la palabra y es por esto que nuestro pensamiento se prolonga en el lenguaje. Es por esto también que lo atraviesa, como el gesto va más allá de sus puntos de pasaje” [10].

Ahora bien, ¿dónde comienza la inscripción fenomenológica del pensamiento lacaniano? Como toda pregunta por el comienzo, sería bastante difícil responderla sin dar un salto; pero, en principio, podría remitirse a la tesis de doctorado de Lacan, a su momento de mayor esplendor en el contexto de la psiquiatría francesa [11]. Ahí pueden encontrarse dos influencias fundamentales en el “joven” Lacan, que ya en ese entonces -como en el debate del año 46- se proponía como partidario de la psico-génesis: Karl Jaspers y Ernest Kretschmer. Consideraremos en este trabajo sólo la referencia al primero de ambos autores.

La influencia jaspersiana en Lacan se verifica en el postulado de la locura como un fenómeno de significación. En la que seguramente sea la página más citada de su obra, Jaspers afirma lo siguiente:

“allí donde no logremos la aprehensión unitaria del desarrollo de una personalidad, debemos establecer algo nuevo, algo heterogéneo a su predisposición originaria, algo que queda fuera del desarrollo y que, por lo tanto, no es desarrollo sino proceso [...] no denominamos proceso a todos los fenómenos psíquicos mórbidos, sino sólo a aquellos que conducen a una transformación incurable, es decir, a un cambio permanente.” [12].

De acuerdo con la distinción presentada por Jaspers, la noción de desarrollo se explicita según las relaciones de comprensión, en el campo de la aprehensión significativa, esto es, la comprensión se da como la inherencia misma de la significación para la conciencia. Podría completarse la referencia anterior con otra proveniente de

otro de sus trabajos, donde, hablando de los síntomas subjetivos, los refiere en los términos siguientes:

“Por ejemplo cuando, para nuestra comprensión, los contenidos de los pensamientos, según reglas de la lógica, se engendran de modo evidente, comprendemos estas relaciones *racionalmente* (comprender de lo hablado). Pero cuando comprendemos los contenidos mentales como surgidos de los estados de ánimo, deseos o temores del que piensa, comprendemos primero de modo psicológico o empático (comprender del que habla)... la comprensión racional es sólo un medio auxiliar de la psicología, la comprensión empática lleva a la psicología misma” [13].

Lo que importa destacar en esta referencia es la pro-posición de una co-vivencia, implicada por la comprensión, como el correlato de un postulado anteriormente expuesto: aquél que atribuye al lenguaje una naturaleza expresiva y considera la palabra como una intención significativa. En tanto lo que alguien dice expresa una significación, sólo en ese punto, puede proponerse una posición de co-vivencia empática que reponga esa significación, es decir, que la comprenda. La comprensión es un modo de experiencia del otro que se propone:

“representar intuitivamente los estados psíquicos que experimentan los enfermos... Con esta finalidad se describen las manifestaciones externas del estado anímico, se estudian sus condiciones, se comparan entre ellas mediante autodescripciones y confidencias de los enfermos” [14].

Representar intuitivamente el curso de vivencias extraño se apoya en una premisa implícita: lo que el otro dice o hace es la revelación de una interioridad significativa. ¿Cuál es el fundamento de esta interioridad? Para dar cuenta de este aspecto recurriremos al planteo husserliano de la comprensión en la empatía.

3. FENOMENOLOGÍA DE LA EMPATÍA

La fenomenología es una filosofía del sujeto trascendental y, en este punto -como toda posición que tenga su punto de partida en la legitimidad de los propios actos de conciencia- tiene la dificultad de poder reponer una experiencia del otro que la salve del solipsismo. En la filosofía de E. Husserl ese paso hacia el otro es la empatía, es decir, un modo de comprensión y de plenificación del curso de vivencias del otro a partir de una modificación intencional del sí mismo [15].

En un primer momento, el otro se da a la conciencia como un simple cuerpo físico, “¿cómo hago para dar cuenta de que ahí hay un otro?” es la pregunta fenomenológica (de claro relieve cartesiano). De acuerdo con Husserl [16] puede respondérsela en tres pasos. Un primer paso del argumento consiste en que, a partir de la semejanza entre el cuerpo del otro y el mío en cuanto ambos son cuerpos físicos, realizo una transferencia de sentido por la cual establezco que ese cuerpo físico es el *cuerpo propio* de un *sujeto*. Este es un primer momento de la comprensión que Husserl caracteriza como empatía *impropia*. Comprendo el cuerpo del otro como el cuerpo de un yo-otro, comprendo esa corporalidad física como la expresión de una subjetividad análoga a la mía.

Los otros dos momentos del argumento son de orden suplementario o verificativo: si, después de haber realizado esta transposición de sentido, encuentro que ese cuerpo que comprendí como cuerpo de otro no discurre en semejanza con lo esperable para el mío, la transferencia queda cancelada y el yo-otro desaparece. El tercer punto y el más

importante tiene carácter positivo: la empatía auténtica es esa comprensión por la cual recorro a mi imaginación para presentificar el curso de vivencias extrañas en el modo de la fantasía. Comprender es co-vivenciar la significación del otro a partir de una plenificación dada en mi propia imaginación.

Estos son los tres tiempos de la aprehensión del otro en la fenomenología de Husserl. Lo que importa, en este punto, es notar que el acceso al fenómeno de significación extraña se produce por recurso a la propia fantasía: los otros, en tanto los comprendo, son mis análogos. La comprensión es una operación por la cual tomo un vivencia extraña y le atribuyo -le transfiero aperceptivamente, diría Husserl- una intención expresiva. Pero, ¿cuál es el soporte, la significación de esa manifestación? Ya lo hemos dicho, “una modificación intencional de mí mismo”.

4. DE LA FENOMENOLOGÍA AL PSICOANÁLISIS

Puede encontrarse una referencia implícita al planteo husserliano en el trabajo que Lacan hace en el Seminario *Las psicosis* sobre el caso del “auto rojo” (tomado como paradigma de autorreferencia en un caso de psicosis):

“El rojo tiene aquí una función imaginaria que, precisamente en el orden de las relaciones de comprensión, se traduce por el hecho de que ese rojo al sujeto lo hará ver rojo, le parecerá llevar en sí mismo el carácter expresivo e inmediato de la hostilidad o de la cólera” [17].

Entonces, puede preguntarse, ¿cuál es el corazón de esa hostilidad o cólera expresada? La significación del otro siempre es, en última instancia, una significación que proviene del sujeto en tanto que pone lo que el otro expresa. Pueden introducirse, en este punto, las referencias al Seminario de *Las Psicosis*, explicitando los aspectos críticos a la comprensión.

Hacia el año 1955- 56, Lacan da su Seminario *Las psicosis*. Casi 10 años después de la intervención “Acerca de la causalidad psíquica”, la posición de Lacan es diametralmente opuesta de la ya entrevista. Así, por ejemplo, afirma:

“Se llega así a concebir que la psicogénesis se identifica con la reintroducción de esta famosa relación [se refiere a la relación de comprensión]... pues bien... el gran secreto del psicoanálisis es que no hay psicogénesis” [18].

Debe destacarse, en este punto, que Lacan ya no habla del “método fenomenológico que preconizo” sino del “gran secreto del psicoanálisis”. Por otro lado, para despejar el fenómeno de la locura, Lacan apunta a algo más que su carácter significativo: a su condición estructural, “al límite donde el discurso desemboca en algo más allá de la significación, sobre el significante en lo real” [19]:

“La noción de comprensión tiene una significación muy neta. Es un resorte del que Jaspers hizo... el pivote de toda su psicopatología general. Consiste en pensar que hay cosas que son obvias” [20].

Si Lacan puede desembarazarse de un modo tan simple del que fue una referencia importante en su juventud, es por algo no tan “obvio”:

“El inconsciente no se expresa en el discurso... es imposible explicar nada en los rodeos de Freud si no es porque el fenómeno analítico en cuanto tal

tiene que estar estructurado como un lenguaje. Este es el sentido en que podemos decir que es una variedad fenoménica, y la más reveladora, de las relaciones del hombre con el ámbito del lenguaje” [21].

Diez años antes, la relación del hombre al lenguaje era planteada en términos de significación; diez años después de “Acerca de la causalidad de la causalidad psíquica” la relación del hombre al lenguaje viene dada por la estructura signifiante; signifiante que, en cuanto tal, Lacan lo va a repetir de mil modos en este *Seminario*, no significa, no expresa, nada.

5. CONCLUSIONES

En este trabajo hemos explicitado el desarrollo histórico que llevara a una modificación metodológica en la teoría de Lacan, desde la comprensión fenomenológica de la alteridad, al planteo de la intersubjetividad como problema. El motivo fundamental del distanciamiento lacaniano se debería a la incorporación a la teoría de la referencia lingüística, y de la noción de signifiante en particular. El carácter asemántico del signifiante sería incompatible con el sustrato expresivo que caracteriza a la fenomenología (en las concepciones husserliana de la empatía y merleau-pontyana del lenguaje).

El presente artículo será continuado por futuros estudios específicos de epistemología del psicoanálisis, que evalúen el alcance de la fenomenología (y su relevancia metodológica) en nuevos contextos argumentativos: la concepción del inconsciente en ambas disciplinas y la concepción del deseo.

Referencias

- [1] Lacan, J. (1946) “Acerca de la causalidad psíquica” en *Escritos I*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- [2] *Ibíd.* p. 148.
- [3] *Ibíd.*
- [4] *Ibíd.* p. 153.
- [5] Cf. Ey, H. *Tratado sobre las alucinaciones*. Tomo I. Editorial Polemos, 2009.
- [6] Lacan, J. “Acerca de la causalidad psíquica”, *Op. Cit.*, p. 156.
- [7] *Ibíd.*
- [8] Cf. Fellmann, F. *Fenomenología y expresionismo*. Barcelona, Alfa, 1984.
- [9] Lacan, J. “Acerca de la causalidad psíquica”, *Op. Cit.*, p. 146.
- [10] Merleau-Ponty, M. (1951) “El lenguaje indirecto y las voces del silencio” en *Elogio de la filosofía*. Buenos Aires, Nova, 1976, p. 65.
- [11] Cf. Tendlarz, S. *Aimée con Lacan. Acerca de la paranoia de autopunición*. Buenos Aires, Lugar Editorial, 1999.
- [12] Jaspers K. “Delirio celotípico. Contribución al problema: ¿‘desarrollo’ de una personalidad o ‘proceso’?” en *Escritos Psicopatológicos*. Madrid, Gredos, 1977, p. 150.
- [13] Jaspers, K. *Psicopatología General*. México, Fondo de Cultura económica, 1993, p. 355.
- [14] *Ibíd.* p. 75.
- [15] Cf. Walton, R. “Fenomenología de la empatía” en *Philosophica*, 24-25, Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- [16] Cf. Husserl, E. *Meditaciones Cartesianas*. Madrid, Paulinas, 1979.

[17] Lacan, J. *El seminario 3: Las psicosis*. Buenos Aires, Paidós, 1997, p. 27.

[18] *Ibíd.*

[19] *Ibíd.* p. 124.

[20] *Ibíd.*

[21] *Ibíd.*