

Lacan y la fenomenología: El objeto *a* como excedente de la intencionalidad

Lacan and phenomenology:
the object little *a* as a surplus of intentionality.

Luciano Lutereau

Magister en Psicoanálisis (UBA). Lic. En Psicología (UBA) y Filosofía (UBA)
Jefe de Trabajos Prácticos de Cátedra I de Psicología Fenomenológica y Existencial,
Facultad de Psicología (UBA)
Investigador del equipo Fenomenología y Psicoanálisis (UCES)
Buenos Aires, Argentina
llutereau@gmail.com

Abstract

The present work aims to examine what kind of object is the Lacanian object little *a*, given it is not an intentional object for consciousness. Lacan's criticism of phenomenology had the Husserlian concept of intentionality as a direct target. Nevertheless, should other conceptions of intentionality be rejected from a Lacanian perspective? In other terms, it should be asked if this settling of scores with Husserl is a criticism that could be extended in a global way to all phenomenology as a whole; or in what way the object little *a* should be thought of in the limit of the Husserlian intentionality.

Keywords: Lacan, Phenomenology, intentionality.

Resumen

El presente artículo se propone interrogar qué clase de objeto es el objeto *a* lacaniano si no es un objeto intencional para la conciencia. Las críticas de Lacan a la fenomenología tuvieron como blanco directo la concepción husserliana de la intencionalidad. Pero, ¿otras concepciones de la intencionalidad tendrían que ser igualmente desestimadas desde la perspectiva lacaniana? En otros términos, cabría preguntarse si acaso el ajuste de cuentas con Husserl es una crítica que podría extenderse de modo global a toda la fenomenología en su conjunto; o bien, de qué modo cabría pensar el objeto *a* en el límite de la intencionalidad husserliana.

Palabras claves: Lacan, Fenomenología, Intencionalidad.

1. INTRODUCCIÓN

El concepto de intencionalidad se encuentra en el núcleo de la descripción fenomenológica de la conciencia. Que “toda conciencia es conciencia de algo” es la afirmación básica que –desde el precedente inmediato en la psicología empírica de Franz Brentano (1874) hasta las concepciones más recientes en, por ejemplo, la fenomenología material de Michel Henry (1990)– permite reconocer un campo de investigaciones propiamente fenomenológicos. Así, por ejemplo, en su *Historia del movimiento fenomenológico* (1982) Herbert Spiegelberg ha destacado entre las invariantes del método de esta orientación de pensamiento la consideración de la correlación intencional como el hilo conductor capital.

No obstante, el concepto de intencionalidad dista de ser unívoco. Podría decirse que la tradición fenomenológica ha variado, y eventualmente ampliado, el significado de este término, al punto de que es preciso reconocer distintas versiones de la intencionalidad, quizá tantas como diversos fenomenólogos haya. En el contexto de este artículo este último es un dato sumamente relevante, en la medida en que su propósito es esclarecer una referencia explícita en el *seminario 10* (1962-63) de Jacques Lacan:

“Husserl, al delimitar la función de la intencionalidad, nos deja cautivos de un malentendido acerca de lo que conviene llamar objeto del deseo.” [1]

Esta indicación dista de ser una referencia ocasional. Entre el *seminario 8* (1960-61) y el *seminario 13* (1965-66) se asiste, en la enseñanza lacaniana, a la introducción de la noción de objeto *a*. De acuerdo con Lacan, este objeto nunca podría ser pensado como una referencia intencional de la conciencia. Por ejemplo, en el *seminario 11* (1964) Lacan afirmaba esta orientación con los siguientes términos:

“La esquizia que nos interesa [del ojo y la mirada como objeto *a*] no es la distancia que se debe al hecho de que existan formas impuestas por el mundo hacia las cuales nos dirige la intencionalidad de la experiencia fenomenológica.” [2]

No obstante, ¿qué clase de objeto es el objeto *a* si no es un objeto intencional? O, dicho de otro modo, ¿qué concepción de intencionalidad es la que Lacan está refutando en sus afirmaciones del *seminario 10* y el *seminario 11*? En principio, es evidente que explícitamente Lacan se refiere a Husserl. Pero, ¿otras concepciones de la intencionalidad tendrían que ser igualmente desestimadas desde la perspectiva lacaniana? En otros términos, cabría preguntarse si acaso este ajuste de cuentas con Husserl es una crítica que podría extenderse de modo global a toda la fenomenología en su conjunto; o bien, ¿de qué modo cabría pensar el objeto *a* en el límite de la intencionalidad husserliana?

Estas preguntas son de máxima importancia si cabe tener presente que ya en el *seminario 11* Lacan recurrió a la obra de otro fenomenólogo para dar cuenta del objeto *a* como mirada: a través de un comentario de *Lo visible y lo invisible* (1964) de Merleau-Ponty es que Lacan llegaría a dar cuenta del circuito de la satisfacción escópica. No nos detendremos en este artículo en una exposición del alcance de dicho comentario, que reservamos para otro artículo específico, aunque realizaremos ciertas indicaciones en el tramo final que anticipen dicho trabajo.

En este contexto nos atenderemos concretamente a una exposición de diversas concepciones de la intencionalidad, que permitan deslindar el sentido de la afirmación antedicha de Lacan y delimitar de qué manera el objeto *a* puede ser pensado en función

de una crítica –en el sentido kantiano de una investigación de condiciones de posibilidad, y no como refutación– de la noción fenomenológica de intencionalidad.

En un primer apartado, nos dedicaremos a la concepción husserliana de la intencionalidad, con la consideración específica de los “actos objetivantes”, donde plantaremos la cuestión de su relación con los “actos no objetivantes”; luego, en un segundo apartado, expondremos la concepción heideggeriana de la nada, como un modo de reelaborar el tipo de los actos no objetivantes, en la vía de la plantear una concepción del objeto que ya no sería como correlato intencional de la conciencia; por último, en el tercer apartado, prestaremos atención a la crítica merleau-pontyana de la noción de sensación, que es el hilo conductor de una concepción de la intencionalidad también diferente de la Husserl, aunque con el interés de que incluye el cuerpo, y que encuentra su deriva en los escritos de Merleau-Ponty sobre la cuestión de la pintura, en los que puede reconocerse un esquema de relación con el objeto que es de particular relevancia para el planteo lacaniano del objeto *a*. En el apartado de las conclusiones dejaremos planteadas líneas de investigación posibles, que destaquen la importancia de analizar las relaciones entre el psicoanálisis lacaniano y la fenomenología de Merleau-Ponty, una vez que ya esté demostrado de qué modo debe ser entendida la relación entre el objeto *a* y el concepto fenomenológico de intencionalidad.

2. EL OBJETO COMO CORRELATO INTENCIONAL EN HUSSERL

En este primer apartado consideraremos la noción husserliana de intencionalidad, a través de su exposición capital en las *Investigaciones lógicas* (1900-01). El concepto que atraviesa este desarrollo es la noción de constitución, es decir, el objeto intencional es un objeto constituido por la conciencia, a través de lo que Husserl llamara “Teoría de las Formas de Aprehensión”.

En las *Investigaciones lógicas* la estructura del acto intencional reconoce, como punto de partida, dos elementos: los contenidos representantes –*el aparecer*– y el objeto intencional –*lo que aparece*–. Por ejemplo, en el caso de la percepción externa, los contenidos representantes son las sensaciones, y objeto intencional es el objeto trascendente de la percepción.

Los contenidos son *vividos*, son parte real (*reell*) de la conciencia, y el componente no intencional del acto. Lo que aparece no es vivido, y es una garantía de que la conciencia no se reduce a un mero vivir. Asimismo, para que a través de los contenidos pueda aparecer el objeto, se debe considerar la participación de un tercer elemento: la aprehensión (*Auffassung*), interpretación (*Deutung*), apercepción (*Apperzeption*) que expliquen la aparición del objeto. De este modo, el objeto es constituido de acuerdo con un esquema hylemórfico (materia-forma).

Asimismo, para el Husserl de las *Investigaciones lógicas*, la diferencia de carácter de los actos intencionales se explica a partir de la teoría de las formas de aprehensión, que tiene en cuenta la relación entre los componentes de los actos –la forma de aprehensión (*Auffassungsform*) o forma de representación (*Form der Repräsentation*) es la forma de unión de dos de los componentes del acto intencional: la materia y el representante–. El contexto en que Husserl piensa estas distinciones es la 5ª investigación lógica, en la que se da cuenta de la diversidad que aquí nos interesa plantear entre “actos objetivantes” y “actos no objetivantes”.

Podría decirse que la 5ª investigación gira alrededor de la crítica y rehabilitación de la teoría de los actos de conciencia y la noción de representación de Brentano. Específicamente, la distinción que nos sirve de base para este desarrollo es la efectuada entre los “actos objetivantes” y los “actos no objetivantes”, cuya tematización puntual

aparece recién al final de la investigación. Encontramos condensado en esta distinción el problema de cómo, es decir, de qué modo posee un acto intencional su objeto.

Para arribar al problema de los actos no objetivantes, primero debemos reconstruir brevemente algunos de los argumentos que utiliza Husserl en esta investigación. Luego de discutir extensamente la noción de *acto* de conciencia, Husserl se inclina finalmente a definir el acto como “una *vivencia intencional*, [significando este adjetivo] la propiedad de *la intención*, la relación con un objeto por medio de la representación o de un modo análogo cualquiera” [3]. Entonces, un acto consiste en “una actividad mental en la cual algo (un objeto) se le presenta al sujeto” [4]. Aclaremos desde ya que esto se da independientemente de la atención: la descripción de Husserl es estructural, es decir, estamos en presencia del célebre principio brentiano de la intencionalidad, según el cual “toda conciencia es conciencia de algo”. Por supuesto, Husserl no retoma sin modificaciones este principio, como se indicará en esta exposición.

A partir de este concepto unitario de acto, Husserl distingue entre los actos *simples* y los actos *complejos*: los actos complejos *están fundados* en los actos simples. Esto quiere decir que en un acto global, por un lado, “cada acto parcial tiene su relación intencional particular, cada uno tiene su objeto unitario y su modo de relacionarse con él”; pero, por otro lado, “estos múltiples actos parciales se combinan en un solo acto global, cuya función de conjunto consiste en la unidad de la relación intencional” [5], de suerte que “el objeto del acto global no podría aparecer tal como aparece de hecho si los actos parciales no representasen sus objetos a su modo” [6]. Entonces: a) un acto complejo es aquel cuya referencia intencional (su objeto) es la combinación de las referencias intencionales de otros actos, mientras que b) un acto simple es aquel cuya referencia intencional (su objeto) es sólo su propia referencia intencional, sin involucrar ningún otro acto. Husserl da la metáfora de una máquina compleja que opera como resultado de una combinación determinada de máquinas simples.

Sin embargo, es en la distinción de los momentos de los actos de conciencia donde aparece lo más propio de la doctrina de Husserl. Existen dos momentos del acto en lo que concierne a su intencionalidad: la *materia* y la *cualidad*. 1) Por un lado, la materia consiste en el *contenido* del acto que: a) “le confiere [al acto] la orientación determinada hacia un objeto [...] y [hacia] ninguna otra cosa” [7]; y b) le da al acto “el modo según el cual el acto apunta [al objeto]” [8], es decir, el acto apunta al objeto de este modo preciso y no otro. Así, dos materias diferentes pueden dar la misma relación al objeto (por ejemplo, dice Husserl, un “triángulo equilátero” y un “triángulo equiángulo” apuntan al mismo objeto), pero “dos materia idénticas no pueden dar jamás una relación diferente al objeto” [9], lo cual implica un principio de identidad ideal. 2) Por otro lado, la cualidad es la *manera* del acto, el modo en que se nos presenta esa materia. Por ejemplo, la representación, el juicio, la pregunta, la duda, el *deseo*, etc., acerca de una materia determinada.

Husserl llama *esencia intencional* al conjunto de la materia y la cualidad, y ésta consiste en una “cosa esencialmente compleja que [en virtud de una abstracción idealizante] se puede descomponer en dos momentos abstractos, [la materia y la cualidad, donde] [...] el primero de estos momentos se comporta, por consiguiente, con respecto al segundo, como en el caso de nuestra comparación el color determinado con respecto a la extensión” [10]. Así, tanto la materia como la cualidad son *parte del todo* de la esencia intencional, solamente aislables en virtud de una distinción lógica, pero no real. De modo tal que, si faltase alguno de los dos momentos, no habría esencia intencional. La esencia intencional es la garantía de identidad del acto: un acto es el mismo que otro si tienen la misma esencia intencional.

El haber aislado la cualidad de la materia conduce a Husserl a plantear la existencia de cierto tipo de vivencias:

“Un vasto género de vivencias intencionales [...] que determina el concepto más grande que pueda significar el término de representación dentro del conjunto de la clase de las vivencias intencionales.” [11]

Husserl otorga a este “género cualitativamente unitario” el nombre de *actos objetivantes*. Hay dos componentes a destacar respecto de los actos objetivantes: a) engloban dos especies diferenciales de la cualidad: la *ponente*, que “apunta a su objeto como *existente*”, y la *no ponente*, que “deja en suspenso la existencia de su objeto”; y b) “*toda materia (...) es materia de un acto objetivante*” [12]. Así, que toda materia sea la materia de un acto objetivante implica que: i) si la esencia intencional de todo acto consiste en su materia y su cualidad, y ii) si el género de cualidad más elevado, el objetivante, es el único que puede poseer materia, entonces iii) *el género de cualidad que se oponga al objetivante, a saber, el no objetivante, sólo poseerá su materia tomándola “prestada”, por así decir, de la perteneciente originalmente a un acto objetivante.*

Puede verse, entonces, que la diferenciación entre los actos objetivantes y los actos no objetivantes le permite a Husserl “rehabilitar” el “principio de la representación” de Brentano, según el cual toda vivencia intencional o bien es una representación, o bien reposa sobre representaciones que le sirven de base. Aunque parecida, la enunciación husserliana se diferenciará de la anterior:

“Toda vivencia intencional o bien es un acto objetivante o bien tiene un tal acto como ‘base’, es decir que encierra necesariamente, en este último caso, como parte componente, un acto objetivante cuya materia total es a la vez, y esto de una manera individualmente idéntica, su materia total.” [13]

En este punto, surge la pregunta de a qué se refiere Husserl específicamente cuando habla de actos no objetivantes. Lo primero que podemos decir es que si los actos objetivantes son todos los actos que tienen por función representar el objeto en la conciencia, los actos no objetivantes son todos los actos que *no* tienen dicha función. Aquí, Husserl tiene en mente determinadas cualidades conocidas como sentimientos. Por ejemplo, la alegría, la tristeza o el deseo, que no presumen en sí mismos la existencia del objeto (porque, recordemos, las cualidades ponentes y no ponentes pertenecen al género de los actos objetivantes), sin embargo necesitan un objeto del cual se sienta alegría o tristeza o que sea deseado. Por ello, la característica fundamental de los actos no objetivantes es que deben estar fundados en los actos objetivantes, los cuales “tienen precisamente la función de específica de proporcionar ante todo, a todos los actos [no objetivantes], la representación de la objetividad [los objetos] con la cual [los actos no objetivantes] se relacionan [cualificándolos] en los modos nuevos que les son propios” [14].

Por lo tanto, tomados aisladamente, los actos no objetivantes serían cualidad sin materia, ya que en sí mismos carecerían de una materia propia (podría pensarse en la alegría, la tristeza, el deseo, en sí mismos). Pero como los actos no objetivantes nunca ocurren en sí mismos (lo que constituiría la presentación de una “cualidad pura”), deben estar fundados necesariamente en actos objetivantes de los cuales toman “prestada” la materia que apunta a la objetividad (para Husserl, la alegría siempre es alegría de algo, la tristeza es por algo y el deseo es de algo).

En definitiva, los actos no objetivantes son actos complejos, entre cuyos actos componentes simples encontramos los actos objetivantes, razón por la cual *no carecen* de objeto intencional –en el apartado siguiente veremos cómo la concepción heideggeriana del afecto avanza complementando esta posición en su revisión de la noción de intencionalidad–. De este modo, Husserl retoma no solamente la noción de intencionalidad y el “principio de la representación” de su maestro Brentano, sino también la tripartición de los fenómenos mentales en tres categorías: la representación, el juicio y la emoción. Cabe recordar aquí que para Brentano los juicios y los fenómenos de amor u odio son, al contrario de las representaciones simples, complejos de actos que encierran a su base el acto dependiente que da el modo de la referencia.

Para finalizar este apartado, digamos que si el acto no objetivante no tiene por sí mismo una materia que le apunte hacia el objeto, ello no quiere decir que *de hecho* carezca de materia, sino que se funda en un acto objetivante cuya materia le sirve de base para apuntar al objeto. El acto no objetivante se añade al acto objetivante como una cualidad que viene a “pintar” afectivamente, por así decir, dicho objeto. Ahora bien, como estamos hablando de un acto complejo, ambos momentos simples (el objetivante y el no objetivante) son diferenciables en un sentido lógico, pero no real. Por lo tanto, en la experiencia del acto objetivante, es necesario que exista un objeto al cual se apunte por medio de alguna materia, lo cual vuelve para Husserl inconcebible la existencia de un afecto respecto del cual no haya objeto.

Por último, como una precisión terminológica, es importante aclarar que el decurso de la noción husserliana de constitución se prosigue en *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*. No obstante, cabe destacar que el desarrollo de Husserl no es lineal, dado que en *Ideas I* (1913) –en la tercera sección, cuyo propósito es esclarecer la estructura general de la conciencia pura– Husserl vuelve a remitir al esquema hylemórfico –aunque mencionando la necesidad de recurrir, para un análisis más preciso, a los análisis sobre el tiempo. En *Ideas*, el objeto intencional es llamado *nóema* y el acto aprehensivo *nóesis*. Los contenidos representantes son el material *hylético*. En términos generales, la noción de *nóema* es más amplia que la de objeto intencional, dado que no remite sólo al objeto referido, sino también a sus características (por ejemplo, en el caso de un árbol, su color, forma, etc.). Asimismo, en *Ideas*, la cualidad del acto intencional es reemplazada por los caracteres de creencia (dóxicos o téticos), cuyo correlato objetivo son los caracteres de ser del núcleo noemático. Los actos objetivantes son actos dóxicos, y se dividen en los que tienen carácter de posición –los ponentes de *Investigaciones*– y los neutralizados –los no ponentes–. Por otro lado, en *Ideas*, la teoría de las Formas de Aprehensión es reemplazada por la teoría de los caracteres del núcleo noemático –como fundamento de la diferencia de carácter entre los actos–.

Podrían seguir mencionándose convergencias (y divergencias) terminológicas y conceptuales entre las lecciones sobre el tiempo e *Ideas I*; no obstante, este tópico debería ser el motivo de un artículo específico. Aquí sólo se prestamos atención a los aspectos relevantes para la noción de constitución en función de la caracterización de la noción de intencionalidad, y si atendimos a una obra temprana de Husserl (aunque madura por su contenido) y previa al “giro trascendental” o idealista de su filosofía, es para dejar sentada de un modo más explícito la posibilidad de una convergencia de la fenomenología con el psicoanálisis que no recurra a presupuestos ontológicos que podrían ser rechazados antes de interrogar la posibilidad de ese vínculo.

3. EL OBJETO EN LA FENOMENOLOGÍA DE HEIDEGGER

Si para el Husserl de la 5ª investigación no puede pensarse un afecto que se presente sin objeto alguno, es conocida la concepción según la cual Heidegger encontraría que de hecho existiría algo así: la angustia. En este punto, nos detendremos sobre lo que escribió Heidegger acerca de esta “experiencia” de la angustia retomando algunos de sus desarrollos en *¿Qué es metafísica?* (1929), que avanza sobre algunas de las nociones presentadas en *Ser y Tiempo* (1927).

El propósito de este apartado es dar cuenta de la problematización heideggeriana de la noción de intencionalidad, a la que Heidegger –ya muy tempranamente– consideraba uno de los problemas fundamentales de la fenomenología [15]. Esta revisión permitirá observar cómo en el planteo heideggeriano el objeto cambia de estatuto, al dejar de lado la idea de una fenomenología de la constitución, de acuerdo con la correlación intencional. Por esta vía, llegaremos a la lematización de una donación que no necesariamente tiene la forma de una manifestación objetivada –en el sentido de los actos objetivantes entrevistados en el apartado anterior–.

Heidegger comienza *¿Qué es metafísica?* (Lección pública inaugural sostenida el 24 de julio de 1929 en el aula de la Universidad de Friburgo) afirmando que la pregunta por la metafísica nos conduce a la pregunta por la nada: debe buscarse la experiencia originaria en que la nada “se da”. Entonces, Heidegger se pregunta qué es la nada, y encuentra que para el “sentido común” la nada se define como “la completa negación de la totalidad de lo ente” [16]. Ahora bien, Heidegger está convencido de que no debe pensarse que: 1) habría primero la totalidad de lo ente; y 2) luego la negación de dicha totalidad de lo ente; 3) proceso cuyo resultado sería la nada. No es que la nada surja de la negación, sino que “la nada es el origen de la negación, y no a la inversa” [17]. Esta tesis central –a comprobar– implica, por su parte, que si la negación, que es una acción del entendimiento, depende de la nada, entonces el entendimiento también dependerá de la nada.

Retomando la definición del “sentido común” según la cual la nada es la negación de la totalidad de lo ente, Heidegger se pregunta cómo puede “darse” al *Dasein* en su finitud la “totalidad de lo ente”, y encuentra dos objeciones a dicha posibilidad: a) por un lado, al “darse” de la nada (la donación en el sentido fenomenológico que el autor busca imprimirle) no corresponde una formulación lógico-formal del entendimiento, a la manera de una negación (lo cual nos conduciría al “concepto formal de la nada”), sino que Heidegger está buscando “una experiencia fundamental de la nada” [18]; b) por otro lado, Heidegger distingue para el *Dasein* entre el captar la totalidad de lo ente en sí –lo cual es imposible– y el encontrarse en medio de lo ente en su totalidad –lo cual sí es posible–. Precisemos que hay que entender esta “totalidad” como el conjunto de los entes a los cuales el *Dasein* se liga y aquellos entes que, no siendo objeto de atención y, “aunque sólo sea en la sombra” [19] se encuentran en la unidad del todo.

Entonces, hasta aquí se desprende que: i) la experiencia de la nada no debe darse por medio del entendimiento, sino por otra vía –que será la del afecto– ii) la cual no capta un todo “en sí”, sino que revela una totalidad “con sombras”.¹ En este sentido, lo expresado aquí aparece en continuidad con algunas de las ideas de *Ser y Tiempo* relativas a la “disposición afectiva” [*Befindlichkeit*]. En efecto, en esta obra, el conjunto de la disposición afectiva y el comprender conforma “las dos formas constitutivas y co-originarias de el Ahí” [20]. La disposición afectiva no es “una auto-percepción”, sino un “encontrarse afectivamente dispuesto” al cual, “desde un punto de vista ontológico fundamental, es necesario confiar el descubrimiento del mundo” [21].

¹ Heidegger no especifica la naturaleza de este todo “con sombras”, pero podemos inferir que referiría a un todo que no captable de una vez, sino escorzado, lo cual remite a la noción fenomenológica de objeto.

En conformidad con lo expresado en *Ser y Tiempo* (sino de forma más radical que en aquella obra, ya que en 1929 se acentúa la primacía de la disposición afectiva por sobre el comprender), Heidegger sostiene en *¿Qué es metafísica?* que “el estado de ánimo [*gestimmtsein*] por el que uno ‘está’ así o de otra manera, *es lo que hace* que al invadirnos dicho ánimo plenamente *nos encontremos en medio de lo ente en su totalidad*” [22]. Heidegger da ejemplos de estados de ánimo que reúnen a los objetos para el *Dasein*, como es el caso del tedio o la alegría que procura la presencia del *Dasein* de un ser querido. Pero, justamente, “cuando los estados de ánimo nos conducen de este modo ante lo ente en su totalidad, nos ocultan la nada que estamos buscando” [23].

Llegados a este punto, para resumir lo expuesto, podemos decir que Heidegger busca una experiencia de la nada, y lo hace no por la vía del entendimiento, sino por la del sentimiento. Pero encuentra que, precisamente, los sentimientos manifiestan lo ente en su totalidad; por lo cual –desde la lógica– para alcanzar la nada habría que negar esa totalidad, es decir, habría que tener una negación del sentimiento. Sin embargo, recordemos que la tesis de Heidegger busca justamente evadir la lógica de la negación al afirmar que la nada no surge de la negación, sino a la inversa. Por lo tanto, la nada debe surgir por sí misma, no como consecuencia de la negación. Heidegger tendrá que recurrir entonces a una especie del sentimiento que no presentifique la totalidad de lo ente, sino que presentifique la nada, algo que sería como un sentimiento que haría lo contrario que un sentimiento “común”. En definitiva, este último giro de Heidegger ocasiona que debamos redefinir los “estados de ánimo” (redefinición que Heidegger no explicita). Habría dos especies de “estados de ánimo”: a) *una revela lo ente en su totalidad* (el tedio, la alegría, etc.); b) *otra revela la nada* (la angustia). Podría llamarse a esta última “primera definición de la angustia”.

En este punto, Heidegger introduce la ya clásica distinción entre el miedo y la angustia. El miedo “es siempre miedo por algo determinado” [24]. En cambio, con la angustia ocurre de otro modo:

“La angustia es siempre angustia ante... pero no ante esto o aquello. La angustia ante... *es siempre angustia por algo*, pero no por esto o por aquello.” [25]

Heidegger, entonces, está diciendo que *hay algo ante lo que o por lo que nos angustiamos*, no obstante añade la siguiente especificación:

“Pero la indeterminación de eso ante lo que o por lo que nos angustiamos no es una carencia de determinación, sino la imposibilidad esencial de una determinabilidad.” [26]

Ciertamente ese “algo” es imposible de determinar, ya que ese algo es la nada. Si Heidegger estaba en busca de un sentimiento que revelara la nada, necesariamente la angustia presentificará la nada.

De este modo, para Heidegger, la angustia, al revelar la nada, “hace que escape lo ente en su totalidad” [27]. Pero, al mismo tiempo, Heidegger realiza una precisión acerca de cómo se manifiesta la nada en la angustia:

“La nada se desvela en la angustia, pero no como ente. *Tampoco se da como objeto* [...] en la angustia la nada aparece *a la una* con lo ente en su totalidad.” [28]

Quisiéramos destacar lo siguiente: “a la una” porque “no es que lo ente sea aniquilado por la angustia para que sólo quede la nada” [29], lo cual sería una mera negación de la totalidad de lo ente (algo, como ya hemos visto, inadmisibles para Heidegger), sino que el *Dasein* retrocede ante la nada porque la angustia lo rechaza y lo remite a lo ente, que escapa en su totalidad. Así, la nada “previamente hace posible el carácter manifiesto de lo ente en general” [30]; “*la nada no sigue siendo ya el opuesto indeterminado de lo ente*, sino que se revela como perteneciente al ser de lo ente” [31].

Finalmente, estas últimas precisiones obligan a modificar una vez más la definición de los “estados de ánimo”. Habría así dos especies de “estados de ánimo”: a) *una revela lo ente en su totalidad* (el tedio, la alegría, etc.); b) *otra revela la nada a la una con lo ente en su totalidad* (la angustia). Podría llamarse a esta última “segunda definición de la angustia”.

Este complejo desarrollo conduce a dos cuestiones fundamentales en relación con las proposiciones de Husserl en su 5ª investigación. Primera cuestión: mientras que a) para Heidegger la apertura hacia lo ente (el objeto) se da por medio de los sentimientos, o al menos no se da sin ellos –tesis un tanto menos fuerte que pareciese esbozarse en *Ser y Tiempo*; b) para Husserl todo acto de conciencia posee su objeto intencional en virtud de la materia de un acto objetivante, el cual sirve de acto fundante –de base– para los actos no objetivantes como los sentimientos. De modo tal que si “a” significa “acto objetivante” y “b” significa “acto no objetivante”, entonces: i) para Husserl: *b sin a es imposible, a sin b es posible*; mientras que ii) para Heidegger: *a sin b es imposible*.² Ahora bien, *que para Heidegger b sin a sea posible o no* nos conduce al siguiente problema, que es justamente el asunto de si hay o no un objeto en la angustia.

Segunda cuestión: para Heidegger, en la angustia, un acto no objetivante, puede experimentarse la nada, la “materia” del acto no objetivante –y esta última expresión sería para Husserl, desde ya, un contrasentido–. Ahora bien, ¿qué es esta materia tan especial, la nada? Aquí tenemos dos posibilidades:

- a) En el caso de la “primera definición” de la angustia: *la angustia revela la nada*, “nada” se entiende como aquello absolutamente negativo, “el opuesto indeterminado”, respecto de la totalidad de lo ente. Esta definición de la nada en base a la negación significa que la nada es lo no-ente, lo no-objeto, y conduce a la proposición de que *b sin a es posible*. Así, según la “primera definición”, la angustia presentifica solamente la nada, y conduce a la afirmación de que existen actos no objetivantes sin objeto.
- b) Pero, en el caso de la “segunda definición” de la angustia: *la angustia presentifica la nada a la una con lo ente en su totalidad*, “nada” se define como “aquello que previamente hace posible el carácter manifiesto de lo ente en general”, es decir, la nada aparece como una condición de posibilidad. Esta definición de la nada –que es la que Heidegger acepta– conduce a la conclusión de que *no es cierto que la angustia (un acto no objetivante) presentifique solamente la nada (entendida como la carencia de objeto), porque: i) la nada no es la negación de lo ente o del objeto, sino una condición de posibilidad y ii) la nada aparece a la una con la totalidad de lo ente (la presencia de materia, propia de todo acto objetivante)*.

Esta última precisión implica que *b sin a es imposible*, lo cual concurrente con lo que decía Husserl, pero no es lo mismo. La donación de la nada para Heidegger en el

² Esto simplemente quiere decir que los sentimientos no son “un fenómeno que acompañe fugazmente a nuestro pensar y querer” [32], sino que los acompañan necesariamente.

acto no objetivante de la angustia constituye un *excedente* no tematizado por el propio Husserl, un excedente en el límite de la correlación intencional.

De este modo, Heidegger afirma que existe un acto no objetivante, la angustia, que presentifica una materia propia, no perteneciente a un acto objetivante –la nada–. Esta nada, como dijimos, no es la carencia ni la negación de lo ente, sino una condición trascendental de posibilidad, que, a su vez, por aparecer a la una con la totalidad de lo ente (materia del acto objetivante), *vuelve imposible que b sea sin a*, es decir, que un acto no objetivante pueda darse sin un acto objetivante. El “a la una” implica una necesidad ontológica. Entonces, como hemos demostrado, no es verdad que Heidegger conciba la angustia como un acto que carezca de objeto en sentido estricto; pero este objeto no es el objeto constituido de la intencionalidad husserliana.

4. LA INTENCIONALIDAD CORPORAL EN MERLEAU-PONTY

Luego de exponer la concepción husserliana de la intencionalidad a través de su noción de constitución, que permitía entrever una delimitación del objeto como correlato de la conciencia, pudo corroborarse que dentro de la tradición fenomenológica –en el discípulo inmediato de Husserl que fue Heidegger– existe otra concepción de la intencionalidad que ya no plantea al objeto (la Nada) como correlato de una actividad constituyente, sino que delimita una forma no-objetivante del mismo, tal como se manifiesta en ese estado afectivo privilegiado que es la angustia. No obstante, cabría apreciar que una de las críticas habituales al *Dasein* heideggeriano es que no incluye una referencia corporal. Desde la perspectiva del psicoanálisis no es viable pensar un afecto que no esté remitido al cuerpo; dicho de otro modo, si en este apartado nos detendremos en la concepción merleau-pontyana de la intencionalidad es porque el fenomenólogo francés hizo del cuerpo el tema principal de su filosofía, y quizás por eso es que fue un interlocutor privilegiado para Lacan en el contexto del *seminario 11* –tal como ya hemos indicado anteriormente–.

En este apartado daremos un paso más en la dirección antedicha, con el objetivo de indicar una tercera forma de comprender la intencionalidad a través del cuerpo. En el centro de esta explicitación se encuentra la problematización merleau-pontyana del concepto de sensación. Para Merleau-Ponty, el concepto tradicional de sensación tiene su punto de arraigo en una concepción atomista, o bien mecanicista, de la estructura del cuerpo propio [33]. Para esta perspectiva, el cuerpo no sería sino una superficie de impacto que, pasivamente, registraría la acción de los otros cuerpos, afectando el sistema nervioso que subtiende la actualización de sensaciones que se encuentran en la base del contacto con el mundo.

En una concepción crítica de este empirismo, la concepción merleau-pontyana de la sensación debe ser entrevista en el marco de una teoría de la percepción que revela el estatuto del cuerpo propio como sujeto percipiente. De este modo, para Merleau-Ponty la sensación “no es ya una propiedad de la cosa, ni siquiera el aspecto perspectivístico, sino una modificación de mi cuerpo” [34].

Desde el punto de vista de la constitución, la pregunta por el estatuto de la sensación es, al mismo tiempo, una pregunta por la donación del objeto. Merleau-Ponty plantea un distanciamiento explícito de la fenomenología husserliana cuando sostiene lo siguiente:

“La cosa es la plenitud absoluta que mi existencia proyecta indivisa delante de sí misma. La unidad de la cosa, más allá de todas sus propiedades envaradas, no es un sustrato, un X vacío, un sujeto de inherencia, sino este único acento que se encuentra en cada una, esta única manera de existir, de la que ellas son una expresión segunda.” [35]

Antes que la interpretación de ciertas sensaciones o material hylético, el objeto se manifiesta en una certeza de la experiencia del mundo. Por ejemplo, en el caso de la cosa visual, sus propiedades no se dan como contenidos sensoriales, ni como un conglomerado de *quales*, antes de que cierta simbiosis entre el cuerpo y el mundo pueda poner de manifiesto dicho esquema explicativo. La cosa visual, en su condición de cosa coloreada, demuestra que “la constancia del color no es más que un momento abstracto de la constancia de las cosas, y la constancia de las cosas se funda en la conciencia primordial del mundo como horizonte de todas nuestras experiencias” [36]. Dos determinaciones pueden extraerse de esta afirmación de Merleau-Ponty: a) por un lado, que la experiencia del mundo se verifica en la experiencia del objeto; b) por otro lado, que la constancia de las cualidades del objeto es dependiente de la constancia de la cosa, o bien, que la cosa y sus cualidades se dan en un entretreído de dependencia recíproca. Por lo tanto, el color, antes que un rasgo secundario forma un sistema con la significación de la cosa. Este aspecto es de particular relevancia –como habrá de exponerse enseguida– en la teoría estética de Merleau-Ponty, donde habremos de encontrar la cantera privilegiada para su relación con el psicoanálisis.

En consecuencia, para Merleau-Ponty la crítica de la sensación es un modo de destacar una forma particular de relación entre el sujeto y el objeto que no es la correlación intencional objetivante:

“[...] no puede decirse que el uno actúe y el otro sufra, que uno sea el agente y el otro paciente, que uno dé sentido al otro.” [37]

Cada cualidad se ofrece a la percepción de acuerdo con un tipo de comportamiento, acercando de esta manera lo que la fisiología clásica (y mecanicista) había separado: el polo perceptivo y el polo motor del comportamiento. Así, por ejemplo, “el azul es lo que solicita de mí cierta manera de mirar, lo que se deja palpar por un movimiento definido de mi mirada” [38]. Merleau-Ponty critica la reducción de las cualidades sensibles, como en el empirismo, a ciertos estados de una mente pasiva; aunque también plantea la distancia respecto de una posición idealista que entreviera la figura de un yo constituyente del mundo, que, por lo tanto, se encontraría fuera de este último.

La crítica del empirismo y del idealismo se fundamenta en una concepción de la percepción como experiencia originaria. El mundo sensible es aquel que se abre al cuerpo como sujeto de la percepción. En *Fenomenología de la percepción* (1945), Merleau-Ponty describe la estructura del cuerpo propio como sujeto, destacando su irreductibilidad a la corporalidad de los otros objetos. Sin embargo, en ciertas experiencias reflexivas del cuerpo, como en aquella en que tocándose a sí mismo se encuentra como tocante y tocado, se pone en evidencia una nueva dimensión basal de la corporalidad que Merleau-Ponty llamaría “carne” de acuerdo con el proyecto ontológico de la última parte de su obra en *Lo visible y lo invisible*.

El mundo visible se encuentra entrelazado con el mundo del tacto. En el punto más radical podría decirse, incluso, que el mundo visual es como un “tocar con los ojos”, y que la evidencia de ese *entrelazamiento* se constata en el comportamiento móvil que se efectúa en el cuerpo propio al percibir. Esta concepción motriz del cuerpo propio, que aúna lo visual con lo táctil, y los demás sentidos entre sí, es el soporte desde el cual, finalmente, termina de entenderse la crítica de la teoría atomista de la sensación. Pero también es esta concepción del cuerpo la que, a través de la estética merleau-pontyana, permite advertir cierta inversión de la correlación intencional que es particularmente relevante para el psicoanálisis.

Una tendencia general se encuentra en los escritos merleau-pontyanos sobre pintura: que el pintor no realiza un acto mimético. Si el estilo del pintor implica una visión del mundo, esto no quiere decir que realice un acto reproductivo, o de copia, ni una proyección subjetiva de la imaginación. Pero, ¿qué acto realiza?; y, partir de esta pregunta, ¿cuál es el estatuto merleau-pontyano de la pintura? Por último, ¿qué relación podría establecerse entre la concepción merleau-pontyana de la pintura y la función del cuadro establecida por J. Lacan en el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*? En el apartado final, dedicado a las conclusiones, volveremos sobre esta cuestión, ya que si bien el hilo conductor del análisis heideggeriano permitiría aproximarse a la concepción lacaniana de la angustia, es importante precisar en qué punto la fenomenología merleau-pontyana desborda esa referencia y se vuelve una teoría más abarcadora para el esclarecimiento del estatuto del objeto *a* en psicoanálisis. En este apartado corresponde continuar, entonces, con una presentación general de las tesis estéticas merleau-pontyanas, con el propósito de introducir la concepción de la intencionalidad del último período de su obra.

Para Merleau-Ponty, el estilo del pintor tiene su fundamento en la percepción del mundo. De un modo más concreto aún, la corporalidad misma puede ser descrita como un estilo del mundo, y el mundo como estilo de estilos. Pintar es un acto corporal, y la creación del pintor implica un encuentro sensible entre el cuerpo y el mundo, que Merleau-Ponty resumió –para Cézanne– en unas pocas palabras inquietantes, parafraseadas en alusión al azul de cielo: *el paisaje se piensa en mí*.

Si hay un hilo conductor en la descripción merleau-pontyana de la pintura, éste no se encuentra en la reflexión sobre ningún pintor en particular. Además de referir a Cézanne, o Klee, al mismo tiempo, Merleau-Ponty nombra a pintores tan lejanos como Monet, El Greco, Tintoretto, Delacroix, etc. Por lo tanto, cabría investigar la pintura a partir de su presentación estética, a través de aquello que hace presente, antes que como un estudio psico-biográfico o meramente descriptivo de un estilo personal.

En un punto muy cercano a Kant, para Merleau-Ponty la obra de arte “place” en tanto *es* naturaleza. Asimismo, hay un segundo punto en que Merleau-Ponty se encuentra cerca de Kant: antes que en una teoría enfática del arte, sus afirmaciones sobre la pintura pueden ser enmarcadas en el cuadro de una teoría estética como teoría general de la sensibilidad. De este modo, una obra de arte no necesariamente es un objeto estético, y nuestros comportamientos estéticos desbordan el campo del mundo del arte. Pero, entonces, ¿cuál es el estatuto de la pintura?; o, mejor dicho, ¿qué aspectos del fenómeno visual estético pueden ser entrevistados a la luz de la fenomenología merleau-pontyana de lo sensible?

En el artículo “La duda de Cezanne” (1948), Merleau-Ponty establece la deuda del pintor que librado a sí mismo pudo mirar la naturaleza como sólo el hombre sabe hacerlo” a partir de haber concebido la pintura como “el estudio preciso de las apariencias” [39]. Distanciándose de los impresionistas y la concepción atmosférica del color, Cézanne se proponía recuperar la “pesadez propia” [40] del objeto. La descripción merleau-pontyana de la pintura de Cézanne, a despecho de las interpretaciones formalistas (por ejemplo, la de R. Fry), se centra en la densidad del color:

“El objeto no está ya cubierto de reflejos, perdido en sus relaciones con el aire y los otros objetos; está como iluminado sordamente desde el interior, la luz emana de él, y de ahí resulta la impresión de solidez y materialidad. Cézanne no renuncia, por otra parte, a hacer vibrar los colores cálidos; obtiene esa sensación colorante con el empleo del azul.” [41]

Para Cézanne, se trataba de hacer *vibrar* el objeto; a su proyecto lo llamaba *realizar un trozo de naturaleza*, sin componer la perspectiva ni circunscribir el color en el diseño, como si la reducción de la aplicación técnica tradicional fuera una manera de permanecer fiel a la plenitud de la intuición perceptiva. Según Merleau-Ponty, Cézanne quiso pintar el mundo originario de la percepción, aquél en que el color no es una cualidad secundaria sino una constancia vivida del mundo visible, en el cual las distinciones analíticas que separan la visión del tacto y los demás capítulos del sentir se hacen vanos, de cara a entregar el mundo en su espesor:

“[...] el genio de Cézanne es hacer que las deformaciones de la perspectiva, gracias a la composición de conjunto del cuadro, dejen de ser visibles por sí mismas cuando se las mira globalmente y sólo contribuyan, como en la visión natural, a dar la impresión de orden naciente, de objeto que aparece, que se va aglomerando ante nuestros ojos [...] Cézanne seguirá con una modulación coloreada la dilatación del objeto y marcará con trazos azules varios contornos. La mirada, enviada de uno a otro, capta el contorno naciente entre todos ellos como lo hace en la percepción.” [42]

La visión es el campo en que se ofrece la primera dimensión de la profundidad, la consistencia y la textura de los objetos en un acto de aparición integrador e indivisible. Éste es el aspecto fundamental que cabe destacar del examen merleau-pontyano de Cézanne, contra el cientificismo impresionista: el fenómeno visual estético implica una forma pregnante de composición, irreductible al uso escandido del color (como en la pretensión de agregación del puntillismo). Es en este sentido que podría entenderse la afirmación de Cézanne de que el color forma la figura.

No obstante, en las referencias de Merleau-Ponty a Cézanne puede intuirse también la presencia de un modo originario, y mucho más radical, de concebir el mundo en su perspectiva natural:

“Percibimos cosas, nos entendemos acerca de ellas, estamos anclados en ellas y sobre este zócalo de ‘naturaleza’ construimos las ciencias [...]. La pintura de Cézanne revela el fondo de naturaleza inhumana sobre el cual se instala el hombre.” [43]

La naturaleza no es lo opuesto del mundo, sino su trasfondo, el *ultra-mundo*. Podríamos estar de acuerdo en que la pintura de Cézanne ilustra la teoría merleau-pontyana del mundo natural, pero, ¿qué ilustra esta tesis merleau-pontyana acerca del estatuto del objeto intencional? Años después de la escritura de “La duda de Cezanne”, Merleau-Ponty volvió sobre el tema de la pintura en *El ojo y el espíritu* (1961).

El ojo y el espíritu, escrito inmediatamente antes –en julio y agosto de 1960– del cuarto capítulo de *Lo visible y lo invisible*, si bien continúa las intuiciones que condujeron a Merleau-Ponty en la primera parte de su trabajo, al mismo tiempo, deja adivinar el esquema metafísico que terminaría por cerrar su obra en el trabajo póstumo:

“Es necesario que el pensamiento de la ciencia se vuelva a situar en un ‘hay’ previo, el sitio, en el suelo del mundo sensible...” [44]

Este mundo es el mundo de la visión entrelazada; visión no entendida como una operación de pensamiento, de la cual las cosas no serían más que prolongaciones. La “estructura metafísica” [45] de este entrelazo entre las cosas y nuestro cuerpo es su

incrustación recíproca en una misma *carne*, un solo Ser actual. Porque, después de todo, “el mundo está hecho con la misma tela del cuerpo” [46].

Si en “La duda de Cézanne”, Merleau-Ponty consideraba la percepción como un hecho positivo e inicial, en *El ojo y el espíritu* este punto de partida se desplaza hacia la pregunta acerca de cómo es posible la visión. En esta nueva pregunta podría encontrarse una cantera original para una teoría estética del fenómeno visual que pudiese ser vinculada con la concepción lacaniana de la mirada:

“La pintura nunca celebra otro enigma que el de la visibilidad.” [47]

Aquello que en su primer trabajo sobre Cézanne, Merleau-Ponty llamara la *vibración* del objeto en la percepción, encuentra, en esta época, su correlato en una estética de la fascinación. El encuentro fascinante con la obra implicaría una modificación de la actitud contemplativa idealizada, ya que el hacerse visible comporta una reversión de la visibilidad *allí donde un visible se pone a ver*.

Si en los primeros trabajos, Merleau-Ponty indicaba la visión como un acto corporal, en este momento destaca que lo visible sólo ve en cuanto ya es parte de lo visible: rodeado por los objetos, estos nos envuelven. Quedaría suspendida, entonces, toda virtud evocativa de la pintura dado que “la pintura despierta, eleva a su última potencia un delirio que es la visión misma” [48].

El enigma de la visibilidad, por el cual *una cosa se yergue en el corazón de la visión*, se descifra en esa experiencia de la que tantos pintores han testimoniado: *las cosas nos miran*. De este modo, el estatuto del objeto ya no es el de un correlato de una conciencia constituyente, sino una suerte de contra-intencionalidad que captura al vidente.

Para Merleau-Ponty, lo invisible no es algo que deba entenderse como una negación lógica de lo visible, sino que lo invisible es un *en-lo-visible*; o bien, lo invisible es la envoltura de lo visible, su recubrimiento; y esta descripción –en lo que a la pintura respecta– lleva a la investigación del campo espacial. Si en “La duda de Cézanne” Merleau-Ponty había destacado la función del color en la construcción figural, en *El ojo y el espíritu* se presta especial atención a la línea flexible como un poder constituyente y generador:

“La vuelta al color tiene el mérito de acercar un poco más al ‘corazón’ de las cosas: pero está más allá del color-envoltura, como del espacio-envoltura.” [49]

A despecho de la representación perspectivística del espacio, sostenida en la metáfora del cuadro como una ventana del mundo, Merleau-Ponty remite a la estructura que da coherencia al mundo visual del cuadro como un espacio de envolvimiento. Tanto sus aportes sobre el color como la línea apuntan a destacar la bidimensionalidad de la pintura. Como objeto estético, el fenómeno visual se despliega como una superficie de planos entrelazados o superpuestos:

“Como se ve, ya no se trata de ajustar una dimensión a las dos dimensiones de la tela, de organizar una ilusión o una percepción sin objeto cuya perfección sería parecerse tanto como fuera posible a la visión empírica.” [50]

De este modo, la estética merleau-pontyana es notablemente formalista y topológica. Cézanne, Matisse, Klee –antes que distinguirlos por el color o la línea, la

abstracción o la condición figurativa, etc.– vale decir de todos ellos que son pintores del aplanamiento y la reversibilidad: a) de la superficie en que la pintura se desarrolla; b) del espectador fascinado que encuentra en la mirada del cuadro una condición de la visión.

Luego de esta presentación esquemática de la estética merleau-pontyana, que trasunta sus tesis ontológicas sobre la corporalidad y la carne, podemos realizar un contrapunto de convergencias y divergencias que reclamen su interés para el estudio del estatuto del objeto *a* en psicoanálisis. En el apartado de las conclusiones volveremos sobre esta cuestión en términos más generales y programáticos.

A diferencia de Merleau-Ponty, quien utilizó referencias de los más diversos pintores, buscando modelos en distintos movimientos y momentos históricos, Lacan prácticamente circunscribió sus comentarios sobre pintura a los pintores del Barroco. No obstante, los resultados de sus investigaciones pueden ser convergentes: por un lado, tanto Lacan como Merleau-Ponty han buscado desbrozar cualquier aplicación de una teoría previa a la obra de arte, para circunscribir el trasfondo estético de la subjetividad; por otro lado, tanto Merleau-Ponty como Lacan se ocuparon de conceptualizar el estatuto de la presentación del objeto estético, más allá de la intencionalidad de la conciencia.

Como fuera dicho en la introducción, la estética lacaniana de la mirada es el resultado de cinco años de trabajo (1960-1965), entre los seminarios *La transferencia* (1960-61) y *El objeto del psicoanálisis* (1965-66). En este recorrido hay incidentes capitales para la historia del psicoanálisis lacaniano: políticamente, la ex-comunión de Lacan de la Asociación Internacional de Psicoanálisis; epistémicamente, la formalización de la noción de *a*, en interlocución permanente con la tradición fenomenológica.

El objeto mirada puede ser considerado el paradigma de la teoría lacaniana del objeto *a*, y un análisis sobre la pintura podría ser el hilo conductor metodológico de su construcción argumentativa ya que Lacan introdujo esta concepto de acuerdo con un análisis y comentario exhaustivo de determinadas obras visuales. De esto se desprendería no sólo que la teoría del objeto *a* podría ser entrevista como una teoría estética –de inspiración fenomenológica–, sino que hay un trasfondo estético del psicoanálisis que todavía es preciso investigar y formalizar.

En este punto, pueden trazarse un conjunto de postulados comunes a las versiones lacaniana y merleau-pontyana de una estética de la mirada: en primer lugar, se trataría de una estética de la fascinación, no contemplativa, en la medida en que la presentación de la mirada no tiene como correlativo subjetivo una suspensión o neutralización de la efectividad de un objeto; en segundo lugar, el sujeto en cuestión no es una subjetividad trascendental constituyente del sentido del objeto, sino un sujeto capturado, efectuado y afectado por la manifestación de la mirada; en tercer lugar, en la mirada no se trata de una aprehensión representativa u objetiva de un fenómeno, sino de una manifestación que excede e invierte –*subvierte*– la correlación intencional.

Estos tres postulados se encuentran vinculados del modo siguiente: la captación de un fenómeno que no puede ser determinado predicativamente produce un sujeto distinto al de la experiencia ordinaria, en la que sentidos habituales conforman un discurrir continuo y anticipable, parcialmente ordenado; en la mirada se “muestra” algo que no puede ser reconducido a un objeto ni a un sentido preestablecido.

Como hemos indicado en este apartado, un análisis de la ontología de la carne merleau-pontyana podría ser una vía de avanzar en el esclarecimiento del estatuto del objeto *a*. De manera convergente con la fenomenología de Merleau-Ponty, en la perspectiva de Lacan, la mirada de las cosas se presenta allende el campo de la visión, y

pone en cuestión al sujeto de la representación. En una anécdota comentada en el transcurso de su seminario, Lacan recuerda cierta aventura de otro tiempo, en que un niño le habría jugado una mala pasada un día de pesca:

“Así que un día, cuando esperábamos el momento de retirar las redes, el tal Petit-Jean, como lo llamaremos [...] me enseñó algo que estaba flotando en la superficie de las olas. Se trataba de una pequeña lata, más precisamente de una lata de sardinas. Flotaba bajo el sol [...]. Y Petit-Jean me dice –¿Ves esa lata? ¿La ves? Pues bien, ¡ella no te ve!” [51]

De esta manera, Lacan introducía la idea de que las cosas bien pueden mirarnos, más allá del acto perceptivo de ver, de que puede haber un acceso a la condición “omnivoyeur” del mundo. Como hemos desarrollado, en esta misma dirección avanzaron ciertos lineamientos fundamentales de la estética de Merleau-Ponty, que en otro artículo podrían ponerse explícitamente en relación con los desarrollos lacanianos acerca de la mirada. Aquí nos detuvimos en ciertas afirmaciones merleau-pontyanas sobre la pintura, de modo que permitan apreciar su concepción de la intencionalidad.

5. CONCLUSIONES

Luego de esta revisión general del concepto de intencionalidad en la tradición fenomenológica, es preciso volver a los postulados lacanianos acerca del objeto *a*.

La propuesta de Lacan consiste en plantear que “el espejismo” es pensar que “el objeto del deseo está delante” [52]. Por lo tanto, “en la intencionalidad del deseo, que debe distinguirse de aquélla [la intencionalidad de una noésis], este objeto [*a*] debe concebirse como causa del deseo” [53]. Esta última articulación pareciera significar una crítica absoluta de la fenomenología. Ahora bien, aquí hay dos puntos que no pueden soslayarse:

- a) Lacan critica el estatuto del objeto, pero en ningún momento niega su necesidad, sino que, por el contrario, define la angustia afirmando que “no es sin objeto” [54]. El punto capital radica en apreciar que el objeto *a* no es un objeto objetivado, correlativo de una actividad de constitución de la conciencia.
- b) El objeto adquiere su estatuto dentro de lo que Lacan denomina una intencionalidad del deseo, que no por contraponerse a la “intencionalidad noética” se vuelve menos intencional. Por lo tanto, es preciso aprehender el modo específico de intencionalidad del deseo de que aquí se trata, en lugar de rechazar el concepto.

De este modo, puede afirmarse que la crítica de Lacan a Husserl posee su validez, pero no es absoluta. Es posible que una filosofía idealista del sujeto trascendental, como la que Husserl expuso en *Ideas I* y, sobre todo, en las *Meditaciones cartesianas*, es a grandes rasgos incompatible con una doctrina del inconsciente como la freudiana o la lacanianas. Sin embargo, no es cierto que esta incompatibilidad sea generalizable a todos los aportes de la fenomenología. Precisamente, porque algunas de las conceptualizaciones de Husserl previas a su “giro trascendental”, como, por ejemplo, la necesidad de que todo acto no objetivante esté fundado en un acto objetivante que le apunte al objeto, encuentran su continuidad, si bien con ciertas diferencias, en la

teorización psicoanalítica de Lacan. Por eso aquí hemos considerado fundamentalmente un texto del período no idealista de Husserl como las *Investigaciones lógicas*.

Podemos ilustrar lo antedicho con otra cita, que proviene de la única clase del seminario “interrumpido” de Lacan, *Introducción a los Nombres del Padre*, donde afirma lo siguiente:

“Me he opuesto a la tradición psicologizante que distingue el miedo de la angustia por sus correlatos, especialmente sus correlatos de realidad, y las maniobras que esta induce. Aquí he cambiado las cosas al decir de la angustia que ella no es sin objeto.” [55]

Esta afirmación puede interpretarse como una indicación de que, i) el objeto es condición necesaria de la angustia; ii) pero no debe buscarse la naturaleza de este objeto en la “realidad”.

Este último punto conduce a una segunda cuestión: el objeto *a* –afirma Lacan en la clase del 9 de enero de 1963 del *seminario 10*– no es “objeto” en el sentido de “la función general de la objetividad”, sino “un objeto externo a toda definición posible de la objetividad” [56]. No podría ser de otro modo, ya que, dice Lacan en la única clase del seminario “interrumpido”, “el carácter radical, completamente reestructurante, de las concepciones que les ofrezco tanto del sujeto como del objeto” [57] exige una reelaboración de ambos elementos.

Encontramos que este redoblamiento de la experiencia es muy afín a la “segunda definición” de la angustia heideggeriana, según la cual la angustia “revela la nada *a la una* con lo ente en su totalidad”.³ Si, como sostuvimos, esta nada resulta un excedente respecto de lo ente que Husserl no toma en consideración, será otro el caso de Lacan. Tanto para Heidegger como para Lacan en la experiencia entra en juego un elemento que excede al dominio de los objetos de la representación. En el caso de Heidegger, la nada constituye eso que, no siendo lo ente, permite que lo ente se manifieste, lo cual designamos en el apartado anterior como “condición de posibilidad”.

En el caso de Lacan, el objeto *a* –“cuyo estatuto escapa al estatuto del objeto de [...] las leyes de la estética trascendental [de Kant] [58]– es el resto que queda fuera de la imagen, no en virtud de la dialéctica simbólica entre la presencia y la ausencia, cuyo estatuto es significativo, sino porque su condición es real. Por lo demás, que el objeto *a* sea causa del deseo, podría interpretarse en el sentido de que el objeto *a* es condición de posibilidad del deseo, lo cual acercaría ambos planteos: la nada sería condición de posibilidad de lo ente; el objeto *a* sería condición de posibilidad de la metonimia del deseo.

Esta exposición ha conducido a desarrollar las conceptualizaciones de Husserl respecto de la necesidad del objeto de todo acto no objetivante, y de Heidegger, acerca de la forma en que se presenta la experiencia de la angustia como hilo conductor para aprehender un nuevo estatuto del objeto. A partir de esa exposición es que comenzamos a correlacionar dichos análisis con algunos de los señalamientos que Lacan realizara en el *seminario 10* sobre la naturaleza del objeto *a*. Ahora bien, si el planteo heideggeriano nos permitió entrever un estatuto “no objetivo” del objeto, como excedente de la correlación intencional, para especificar la naturaleza del objeto *a* es preciso recurrir – como consideramos en el tramo final del tercer apartado– a los planteos merleau-pontyanos sobre la intencionalidad corporal. Por esta vía, no sólo sería posible avanzar en la consideración de la condición no objetiva del objeto *a*, sino que podría

³ Bien podría leerse este “a la una” como la expresión lacaniana “no es sin”: la angustia *no es sin* objeto para Lacan, la nada *no es sin* lo ente para Heidegger.

desarrollarse positivamente su estatuto: la fenomenología merleau-pontyana de lo visible parecería ofrecerse como el hilo conductor –así la toma Lacan en el *seminario 11*– para esclarecer ciertos esquemas topológicos de reversibilidad, en el límite de la correlación intencional, que podrían dar cuenta del modo de manifestación del objeto *a*.

Podría concluirse este artículo recordando que en *L'Étourdit* (1972) Lacan testimoniaba cierta “fraternidad” con el *decir* de Heidegger. Por esta vía, puede reconocerse la incidencia explícita de la fenomenología heideggeriana. Asimismo, en el *seminario 11*, sostuvo que “la demarcación de la topología propia de nuestra experiencia de analista, es la que se puede retomar luego en la perspectiva metafísica. Pienso que Merleau-Ponty iba en esa dirección” [59]. Intentar explicitar el contenido de esta última afirmación debería ser el propósito de futuros artículos, dedicados a desarrollar lo implícito de esta incidencia.

Referencias

- [1] Lacan, J., (1962-63) *El seminario 10: La angustia*, Buenos Aires, Paidós, 2007, 114.
- [2] Lacan, J., (1964) *El seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1987, 80.
- [3] Husserl, E., (1900-01) *Recherches logiques*, vol. II, Paris, Epithémée, 1963, p. 378.
- [4] Lorca, D., (1999) “Husserl’s Theory of Consciousness in the Fifth Logical Investigation” en: *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 30, No. 2, p. 151.
- [5] Husserl, E., (1900-01) *Recherches logiques, op. cit.*, p. 403.
- [6] *Ibid.*
- [7] *Ibid.*, p. 414.
- [8] *Ibid.*, p. 415.
- [9] *Ibid.*, p. 416.
- [10] *Ibid.*, p. 435.
- [11] *Ibid.*, p. 481.
- [12] *Ibid.*, p. 494.
- [13] *Ibid.*, pp. 493-494.
- [14] *Ibid.*, p. 494.
- [15] Heidegger, M., (1925)
- [16] Heidegger, M., (1929) *¿Qué es metafísica?* Madrid, Alianza, 2003, p. 22.
- [17] *Ibid.*, p. 34.
- [18] *Ibid.*, p. 24.
- [19] *Ibid.*, p. 23.
- [20] Heidegger, M. (1927) *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, § 28.
- [21] *Ibid.*, § 29.
- [22] Heidegger, M. (1929) *¿Qué es metafísica?*, *op. cit.*, p. 24.
- [23] *Ibid.*, p. 24 [Cursiva añadida]
- [24] *Ibid.*, p. 25.
- [25] *Ibid.*, p. 26. [Cursiva añadida]
- [26] *Ibid.*, p. 26.
- [27] *Ibid.*, p. 27.
- [28] *Ibid.*, p. 20. [Cursiva añadida]
- [29] *Ibid.*, p. 20.
- [30] *Ibid.*, p. 31.
- [31] *Ibid.*, p. 39 [Cursiva añadida]

- [32] *Ibid.*, p. 24.
- [33] Merleau-Ponty, M. (1945) *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1976, pp. 25-30.
- [34] *Ibid.*, p. 33.
- [35] *Ibid.*
- [36] *Ibid.*, p. 327.
- [37] *Ibid.*, p. 229.
- [38] *Ibid.*, p. 226.
- [39] Merleau-Ponty, M. (1948) “La duda de Cézanne” en *Revista de Filosofía*, No. 23, La Plata, 1973, p. 48.
- [40] *Ibid.*, p. 49.
- [41] *Ibid.*
- [42] *Ibid.*, p. 51.
- [43] *Ibid.*, pp. 50-52.
- [44] Merleau-Ponty, M. (1961) *El ojo y el espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 1977, p. 11.
- [45] *Ibid.*, p. 26.
- [46] *Ibid.*
- [47] *Ibid.*, p. 21.
- [48] *Ibid.*, p. 22.
- [49] *Ibid.*, p. 51.
- [50] *Ibid.*, p. 52.
- [51] Lacan, J., (1964) *El seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, op. cit., p. 102.
- [52] Lacan, J., (1962-63) *El seminario 10: La angustia*, op. cit., p. 114.
- [53] *Ibid.*
- [54] *Ibid.*, p. 101.
- [55] Lacan, J. (1963) “Introducción a los Nombres del Padre” en *De los Nombres del Padre*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 70.
- [56] Lacan, J., (1962-63) *El seminario 10: La angustia*, op. cit., p. 98.
- [57] Lacan, J. (1963) “Introducción a los Nombres del Padre” en *De los Nombres del Padre*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 71.
- [58] Lacan, J., (1962-63) *El seminario 10: La angustia*, op. cit., p. 50.
- [59] Lacan, J., (1964) *El seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, op. cit., p. 97.