

INTRODUCCIÓN

La fase del espejo

Ningún artículo de crítica cultural de izquierdas de las décadas de 1970 y 1980 parecía completo sin una explicación de la teoría de la fase del espejo de Jacques Lacan: ese momento en el desarrollo del niño pequeño en el que, al contemplar su propio reflejo en el espejo, se deleita en la correspondencia mágica entre sus propios movimientos y los de la imagen que se presenta ante sus ojos.¹ Las correspondencias mágicas y las afinidades milagrosas son el tejido del mito; y si el ensayo de Lacan, «El estadio del espejo», investigó ese mito, rápidamente se convirtió en un mito en sí mismo. Las fronteras entre la realidad y la fantasía, explica Lacan, se desdibujan en esta temprana fase: el ego, nuestra ventana al supuesto

1. Véase «The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience», en Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, Londres, 1977 (trad. cast.: «El estadio del espejo como formación del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica», en *Escritos*, vol. I, México, Siglo XXI, 1972).

mundo real, es en realidad una especie de ficción, mientras que al niño ante el espejo se le dice que ha de considerar su imagen como real aunque sabe que es ilusoria. Una ambigüedad similar se aplica a la palabra «imaginario», que para Lacan significa «perteneciente a la imagen» en lugar de fantástico o irreal, aunque aun así (como la teoría de la ideología que Louis Althusser derivó brillantemente de ella) comporta ilusión y error.

De una forma especular, el estatus ficticio o real del propio razonamiento de Lacan se pone en duda. ¿La fase del espejo ha de interpretarse literal o metafóricamente? ¿Acaso el más mandarín de los intelectuales franceses habló realmente de algo tan bochornosamente empírico como los niños pequeños? ¿Cómo demonios podríamos saber lo que experimenta un niño en semejante situación? Y, por plantear la objeción de sentido común de que sólo son capaces los ingleses, ¿qué ocurre con las sociedades que no disfrutan del privilegio de la posesión de espejos? ¿Acaso los estanques y los ríos cumplirían esa función? ¿O acaso el verdadero espejo del niño es su padre o su cuidador, que al investir diferentes partes de su cuerpo (rostro, orificios, etc.) con grados variables de intensidad, crea un autorretrato somático para el menor de edad? ¿Están nuestros cuerpos, como nuestro deseo, constituidos por el Otro? Sea como fuere, resulta curioso que un aspecto tan trascendental del acto teórico deba basarse en la más primitiva y ficticia de todas las actividades humanas, el juego y la representación. Representación, evidentemente, pero también juego: pues el niño que, exultante, imita sus propios movimientos en el espejo es un mimo, un mago diminuto capaz de alterar la realidad alzando sencillamente la mano, un actor que interpreta ante un admirado público

formado por un solo individuo, un pequeño artista que goza de su destreza para moldear y transformar su producto con el movimiento de un dedo o girando la cabeza. Interpretar delante de un espejo implica una suerte de regresión infinita o *mise en abyme*, ya que la *Gestalt* reflejada en el espejo asiente con aprobación ante los esfuerzos del niño, provocando así su sonrisa, que a su vez da lugar a otra señal de regocijo por parte del reflejo, y así sucesivamente. Más tarde veremos una dialéctica sorprendentemente parecida en la filosofía moral del siglo XVIII.

De hecho, no es que a los teóricos culturales de la época les cautivara especialmente el tema del desarrollo infantil. La importancia de la conferencia de Lacan reside en su explicación de lo imaginario: ese extraño reino de la psique humana en el que sujetos y objetos (si es que podemos hablar de semejante división en esta temprana etapa) surgen constantemente para intercambiar su lugar y vivir la vida de los otros. En este juego de proyección y reflexión, las cosas parecen pasar de uno a otro sin mediación, se sienten uno al otro desde dentro, con toda la sensual inmediatez con que experimentan su propio interior. Es como si pudiéramos situarnos en el lugar desde el que estamos siendo observados, o pudiéramos vernos al mismo tiempo por dentro y por fuera. La psicología apenas está empezando a comprender los mecanismos neuronales mediante los que un niño muy pequeño es capaz de jugar a imitar la expresión facial de un adulto, en una compleja secuencia de reflejos desde el exterior al interior y de nuevo al exterior.² Como escribe Maurice Merleau-Ponty:

2. Véase Sandra Blakeslee, «Cells That Read Minds», *New York Times*, 10 de enero de 2006.

Un bebé de quince meses abre la boca si juego a colocar uno de sus dedos en la mía y finjo morderlo. Y sin embargo, apenas ha visto su rostro en un espejo, y en todo caso sus dientes no son como los míos. La cuestión es que su boca y sus propios dientes, tal como los siente en su interior, los concibe, de forma inmediata, como un mecanismo para morder, y mi mandíbula, tal como el bebé la ve desde el exterior, le resulta inmediatamente capaz de las mismas intenciones.³

Lo imaginario es un reino en el que las cosas nos remiten a nosotros mismos, si tenemos un yo lo suficientemente determinado para apreciarlo. Es un ámbito prelapsario en que el conocimiento es tan rápido y seguro como una sensación.

En esta peculiar configuración del espacio psíquico, en la que aún no existe un centro de conciencia o ego claramente organizado, no puede haber una alteridad genuina. Mi interioridad está, en cierto modo, «ahí fuera», como un fenómeno entre otros, y aquello que se sitúa fuera guarda una íntima relación conmigo, es parte de mi constitución interna. Sin embargo, también percibo mi vida interior como algo ajeno y separado, como si un fragmento de mi individualidad hubiera sido capturado por una imagen y reificado por ella. Esta imagen parece capaz de ejercer sobre mí un poder que al mismo tiempo fluye y no fluye de mí mismo. En el dominio de lo imaginario, entonces, no está claro si soy yo u otro, si estoy dentro o fuera

3. Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, Londres, 1966, pág. 352 (trad. cast: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Altaya, 1999).

de mí, si estoy delante o detrás del espejo. Podemos imaginarlo recreando la experiencia del bebé al que la madre amamanta y cómo se sirve del pecho como si fuera su propio órgano; pero también tiene que ver, en la medida en que son objetos ambiguamente adscritos al interior y al exterior, con los «objetos compartidos», residuos orgánicos expulsados al mundo exterior (heces, leche materna y otros), que Melanie Klein retrata como transiciones entre el yo y el otro, el sujeto y el objeto, y que el propio Lacan describe como el propio revestimiento o relleno imaginario del sujeto humano.

Ésta es la razón por la que lo imaginario implica lo que técnicamente se conoce como «transitividad», en virtud del cual, como en un primitivo lazo solidario, un niño pequeño llorará cuando otro niño sufra una caída, o afirmará haber recibido un golpe al golpear a otro niño. El filósofo del siglo XVIII Adam Smith se ocupó extensamente de este fenómeno y dejó constancia, en *La teoría de los sentimientos morales*, de cómo «cuando advertimos que un golpe se dirige y está presto a caer sobre la pierna o el brazo de otra persona, nos encogemos espontáneamente y apartamos nuestro propio brazo o pierna». El transitivismo es tan sólo un ejemplo especialmente gráfico de mímica solidaria, que hasta cierto punto sigue siendo un asunto corporal incluso para aquellos que han logrado ir más allá de las seducciones de la fase del espejo. Ésta es la razón por la que sonreír es contagioso o por la que, como observa Smith, «los espectadores, al observar a un equilibrista en la cuerda floja, retuercen, contorsionan y equilibran espontáneamente sus propios cuerpos, tal como se lo ven hacer a él y como creen que deberían hacerlo ellos mis-

mos de encontrarse en su situación». ⁴ Smith parece suponer que esta imitación espontánea es el resultado de lo que Lacan denomina «transposición imaginaria», ya que con la imaginación nos proyectamos en el cuerpo del equilibrista. Sin embargo, esos espectadores también son aspirantes a magos, al pretender controlar involuntariamente los movimientos del equilibrista con su balanceo solidario, como el niño en la fase del espejo controla, eufórico, su propio reflejo en el momento en que es esclavo del mismo. Los espectadores de Smith siguen siendo ellos mismos en el momento en que asumen la identidad de otro, y esta combinación es típica del registro de lo imaginario.

El transitivismo, pues, es una especie de repiqueteo o resonancia de cuerpos. Quienes tienen nervios delicados, observa Smith, experimentan una sensación de irritación o malestar al contemplar las llagas de un mendigo, mientras que mirar los ojos afligidos de otro probablemente hará que la emoción aflore a los nuestros. Al final, la única imagen satisfactoria de esta condición sería la de dos cuerpos fundidos en uno, como Clym Yeobright y su madre en *El regreso del nativo*, de Thomas Hardy, que se hablan uno al otro como si «sus discursos [...] pasaran entre la mano izquierda y la derecha del mismo cuerpo». Jude Fawley y Sue Bridehead en *Jude el oscuro*, de Hardy, alcanzan «esa absoluta comprensión mutua en que cada mirada y cada movimiento eran tan eficaces como el habla para transmitir la inteli-

4. Adam Smith, «The Theory of Moral Sentiments», en L. A. Selby-Bigge (comp.), *British Moralists*, vol. 1, Nueva York, 1965, pág. 258 (trad. cast.: *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid, Alianza, 2009).

gencia entre ambos, [y] prácticamente hizo de ellos las dos partes de un todo». El afecto entre Walter Shandy y el tío Toby —personajes de Laurence Sterne—, sostenido en los gestos, la intuición y una comunión sin palabras, es otro caso notable. Más adelante tendremos ocasión de volver a esta idea del cuerpo como lenguaje.

Hay un sentido en el que la versión adulta de lo imaginario corresponde a la amistad. En la amistad, como señala Aristóteles en su *Ética*, el otro eres tú y al mismo tiempo no eres tú: así pues, esa mezcla y fusión de identidades recrea la fase del espejo en un nivel superior. «El único gozo que encuentro en su ser mío —escribe Montaigne en su gran ensayo sobre la amistad—, es que lo *no mío* es *mío*.»⁵ Su relación con su amigo más querido, añade, no le dejaba ninguna pertenencia, nada que fuera de su amigo o suyo propio. «Si me obligaran a decir por qué lo quiero —explica—, siento que mi única respuesta sería: “Porque era él, porque era yo”.... [...] Una amistad tal sólo encuentra un modelo en sí misma, y sólo consigo misma puede ser comparada.»⁶ Lo imaginario se resiste a ser traducido en términos racionales o comparativos. A diferencia de lo simbólico, cuya esencia, como veremos, es el intercambio y la conmensurabilidad, todos sus elementos son irreductiblemente específicos.

Por regla general, la izquierda cultural de la década de 1970 evocó lo imaginario únicamente para demonizarlo. En primer lugar, para los teóricos para los que el discurso se había convertido en una verdadera obse-

5. Montaigne, *Essays*, Harmondsworth, 1979, pág. 98 (trad. cast.: *Ensayos*, Madrid, Cátedra, 2005).

6. *Ibíd.*, pág. 97.

sión, los estados prelingüísticos apenas eran más populares que los bebés. Por otra parte, lo imaginario estaba relacionado con conceptos tales como unidad, inmovilidad, semejanza, correspondencia, autonomía, mimesis, representación, armonía, plenitud y totalidad; y pocos términos podían estar menos *à la mode* para un vanguardista cuyas palabras fetiche eran carencia, ausencia, diferencia, conflicto, fisura, dispersión, fragmentación y heterogeneidad. La izquierda de la época estaba dispuesta a tolerar la idea de representación sólo si los medios y condiciones de la representación venían dados en ella; todo esto, sin embargo, se suprime ominosamente en la fase del espejo.⁷ Aún peor, la representación en cuestión es falsa. La imagen en el espejo es una versión engañosamente unificada del cuerpo real y no coordinado del niño, y el placer que encuentra en ella surge del contraste entre ese todo idealizado y su estado disfuncional. El espejo le permite una autonomía de la que carece en la vida real. Cabe especular, asimismo, que el niño compara su agradable apariencia coherente con ciertas fantasías kleinianas de su propio cuerpo desgarrado, mutilado, desmembrado.

Así pues, la inocencia preegoica de la fase del espejo parecía madura para la deconstrucción, pasando a ser lo que en realidad no era más que una noción simbólica de la identidad. Este espejo es un cristal en el que, según expresión de san Pablo, sólo vemos oscuramente. El niño disfuncional embelesado ante su propia imagen era un ejemplo de falsa identificación, como la idea de

7. La revista británica de crítica de cine *Screen*, que publicó algunos trabajos notablemente innovadores, es típica de la vanguardia cultural de la época.

que todo significante, como en el caso de un icono, está ligado por un vínculo interno a un único significado, que supuestamente representa su sentido. En el espejo, observan Jean Laplanche y J.-B. Pontalis, «hay una especie de coalescencia del significante con el significado».⁸ El otro lugar donde se supone que esto ocurre se conoce como poesía, en la que, en virtud de una suerte de *trompe l'oeil* verbal, ambos aspectos del signo se muestran como indisociables.⁹ Tampoco cabe pensar en las palabras y el significado como algo separado, siempre y cuando imaginemos que constituyen, aproximadamente, la misma entidad. «Aquí la palabra, ahí el significado», observa Ludwig Wittgenstein burlonamente. «La moneda y la vaca que podemos comprar con ella. Pero por otra parte: la moneda y su utilidad.»¹⁰ Según Wittgenstein, una palabra adquiere sentido a través de su uso, y esto implica entablar relaciones reguladas con otros signos en una forma de vida específica. Alguien podría sugerir que ésta es su versión de lo que Jacques Lacan denominaría el orden simbólico. La diferencia reside en que Lacan muestra que lo que sirve para los signos también se aplica a los sujetos humanos. El niño que concibe su imagen en el espejo como la encarnación tangible de su individualidad es un preestructuralista a la antigua que aún no ha comprendido que la

8. J. Laplanche y J.-B. Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis*, Londres, 1980, pág. 210 (trad. cast.: *Diccionario del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 2006).

9. Véase Terry Eagleton, *How to Read a Poem*, Oxford, 2006, cap. 2.

10. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1963, pág. 49 (trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2004).

identidad humana, como los signos, es un asunto diferencial: se trata de asumir un lugar en un orden simbólico, en un sistema de roles y relaciones en el que el individuo es una función intercambiable en lugar de un animal único, irremplazable, vivo y que respira. Entusiasmado con la ilusión de ser plenamente uno consigo mismo, el niño aún ha de reconocer que, como comenta Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*, no hay proposición más inútil que aquella que predica la identidad de algo consigo mismo. El infante ha sido víctima, por así decirlo, del error filosófico consistente en que hay algún tipo de certeza o accesibilidad especial respecto a la individualidad humana.

De esta manera, el autorreconocimiento del niño en la esfera de lo imaginario es en realidad una tergiversación que actúa como preludeo de la forma más trascendental de tergiversación que encontrará en el orden simbólico. Su identidad es también una alienación, pues el *je*, o sujeto, confunde su ser elusivo con un mero *moi*, una cosa determinada en el cristal de su propio reflejo. Por consiguiente, la verdad del sujeto se le escapa: el hecho de que, en la llamativa reformulación de Descartes pergeñada por Lacan, «pienso donde no soy; por lo tanto, soy donde no pienso». El niño aún debe aprender que un sujeto que coincida consigo mismo no es un sujeto en absoluto. La individualidad que (suponemos) el joven Narciso de la fase del espejo concibe como fija y determinada, en realidad es agrietada e imperfecta. Como el propio proceso de significación, es impelido por su propia incompletud.

La oposición a lo imaginario, en la que cada término (niño e imagen) depende simbióticamente del otro, debe ser puesta al margen o triangulada. Según Lacan,

éste es el momento edípico. El cerco de lo imaginario deber abrirse al juego de la diferencia y la alteridad. El niño debe atravesar el espejo de su propia tergiversación para emerger al ámbito de lo intersubjetivo, donde apenas podrá negociar unas pobres migajas de verdad. Para Hegel, del que deriva buena parte del pensamiento de Lacan, la transición de un estado a otro reviste una dimensión ética. El sujeto ha de evitar confundirse con una entidad autónoma y confesar en cambio su dependencia de otros en el dominio de lo intersubjetivo, dominio al que Hegel llama *Geist* y Lacan, lo Otro o el orden simbólico. En palabras de Lacan, ello implica, en su sentido más auténtico, «la total aceptación del sujeto por el otro sujeto».¹¹ No era un ideal de reciprocidad humana que fuera a mantener durante mucho tiempo. Tenemos que dejar de derivar nuestra autoimagen del Otro (el reino de la sociabilidad como un todo), como hacemos en lo simbólico. Según Hegel, las formas más elementales de vida humana implican una absorción no reflexiva en un orden social cerrado que no está muy alejado de lo imaginario de Lacan. Sólo cuando nos arriesgamos en los intercambios intersubjetivos de lo simbólico nos hacemos conscientes de nosotros mismos en tanto individuos. Más tarde veremos, sin embargo, que a ojos de Lacan este logro no está muy lejos de la catástrofe.

Para la vanguardia cultural de la década de 1970, este cambio en los referentes ontológicos fue más político que ético. No se trataba de reforzar al sujeto bur-

11. Jacques Lacan, *Le séminaire livre 1: les écrits techniques de Freud*, París, 1975, pág. 242 (trad. cast.: *El seminario, libro 1: los escritos técnicos de Freud*, Barcelona, Paidós, 1981).

gués sosteniendo un espejo ante su mirada autocomplaciente, sino de arrojarlo a una crisis permanente. Lo primero era cuestión de ideología, mientras que lo segundo tenía que ver con la práctica cultural revolucionaria. Lo que nos hacía ser lo que éramos —la carencia, lo Real, la represión, la castración, la «ley del padre», las invisibles leyes de la formación social— estaba más allá de la representación. Eran las fracturas y manchas negras del espejo de la conciencia, fenómeno tradicionalmente concebido en términos especulares («reflejo», «especulación», «contemplación»). Como el conde de Shaftesbury escribe: «Toda criatura racional o reflexiva se ve forzada, por su propia naturaleza, a soportar el examen de su propia mente y el de sus actos, así como a tener representaciones de sí misma y de sus asuntos internos, que desfilan constantemente ante sí, en toda su obriedad, trazando remolinos en su mente».¹² La autorreflexión es, en este sentido, una especie de imaginario interior: un modo de contemplarnos a nosotros mismos en el espejo de nuestra propia mente, un teatro mental en el que interpretamos, como actores, ante nuestra mirada de espectadores, como si fuéramos otra persona. En opinión de la izquierda, era necesario quebrantar este cerco ensimismado y descentrar el sujeto del imaginario si se pretendía revelar lo que realmente determina nuestra existencia.

«Una *imagen* nos tuvo cautivos», escribe Wittgens-

12. Shaftesbury, *An Inquiry Concerning Virtud or Merit*, en L. A. Selby-Bigge (comp.), *British Moralists*, Nueva York, 1965, vol. 1, pág. 45 (trad. cast.: *Investigación sobre la virtud o el mérito*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997).

tein en las *Investigaciones filosóficas*. «Y no podíamos salir de ella, porque reside en nuestro lenguaje y éste parece repetírnosla inexorablemente.»¹³ Si el niño de Lacan está cautivado por una imagen o ego ideal, seducido —como el obrero alienado de Marx— por un poder que no alcanza a reconocer como propio, el adulto verbalmente embelesado de Wittgenstein ha sido víctima de las estructuras inherentemente reificadoras de nuestra gramática, que forja identidades espurias a partir de lo que apenas es un tejido de diferencias. Friedrich Nietzsche sostiene la misma opinión cuando escribe que el pensamiento había quedado atrapado en «el hechizo de ciertas funciones gramaticales».¹⁴ Para Wittgenstein, es una forma crónica de falsa conciencia, y el lenguaje una forma homogeneizadora, del mismo modo que lo imaginario, según Lacan, no es sólo una fase que podamos superar con la edad, como el acto de chuparnos el pulgar, sino la propia estructura interna del ego y, por lo tanto, una dimensión insalvable de la experiencia humana. Los brincos y risas infantiles ante el espejo siguen vivos en nuestras posteriores investiduras libidinales en tanto nos identificamos con el tipo de objetos que presentan cierto parecido tranquilizador con nosotros. «Alrededor de la sombra errante de su propio ego —afirma Lacan— se estructurarán todos los objetos del mundo [humano].»¹⁵ Lo que el niño de la

13. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, *op. cit.*, pág. 48.

14. Citado en Manfred Frank, *What is NeoStructuralism?*, Minneapolis, 1989, pág. 208.

15. Citado en Peter Dews, *Logics of Disintegration*, Londres, 1987, pág. 59.

fase del espejo requiere para convertirse en una persona es lo que nosotros, lingüísticamente engatusados, también necesitamos: un requisito resumido en la cita de *El rey Lear* que Wittgenstein pensó en utilizar como epígrafe para sus *Investigaciones*: «Te enseñaré las diferencias».

La interminable conversación curativa que Wittgenstein definía como filosofía es lo que nos permite desfetichizar nuestros significados. Para él, la filosofía es una especie de terapia que nos permite liberar esos significantes rígidos, aislados, portentosos, en los que hemos quedado anclados como si fueran síntomas neuróticos, y restituirlos al juego de las diferencias que constituye una forma de vida. O, como Wittgenstein señala en otra parte, transportándonos del hielo puro al seco erial: «Cuando los filósofos utilizan una palabra —“conocimiento”, “ser”, “objeto”, “yo”, “proposición”, “nombre”— y tratan de aprehender la *esencia* de la cosa, hemos de preguntarnos siempre: ¿realmente se utiliza esa palabra de ese modo en el juego de lenguaje que constituye su hogar original? Lo que nosotros hacemos es desplazar las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano».¹⁶

Sin duda hay ingentes diferencias entre las meditaciones caseras de un Wittgenstein, que en su aspecto menos brillante se limitan a consagrar el lugar común, y las barrocas elucubraciones de Lacan. Sin embargo, el objetivo del psicoanalista es, además, restituir los significados perdidos a quienes permanecen atrapados en una férrea prisión y cuyo discurso se ha tornado, en con-

16. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, *op. cit.*, pág. 48e.

secuencia, rígido y repetitivo. Desatar el nudo de una neurosis y desenredar un reificado fragmento de significación no son actividades diferentes. En el ámbito del análisis, conforman aspectos de una misma práctica. Una de las funciones del psicoanálisis consiste en liberarnos de una fantasía o compulsión repetitiva en la que estamos atrapados, transformando ese obstáculo y estancamiento del centro del propio ser en la piedra angular de una nueva forma de vida.¹⁷

Así pues, la fase del espejo nunca fue exactamente un estado de inocencia edénica. Por el contrario, parece más bien una instantánea del acto de la Caída. Por un lado, el narcisismo implica cierto odio y agresión hacia uno mismo. Por otro, las fronteras difusas entre los sujetos suscitan tanto la rivalidad como la armonía. Es el tipo de identidad-antagonismo que observamos en el estado paranoico, en el que la figura persecutoria es uno mismo y al mismo tiempo un oscuro álter ego. Kierkegaard se refiere a ello, en *El concepto de la angustia*, como «simpatía antipatética». Nuestro prójimo, señala Freud en su *Proyecto para una psicología científica*, pensando quizás en nuestro hermano, es a un tiempo nuestro primer objeto grato y nuestro primer objeto hostil. Algunas de sus características (su rostro, por ejemplo), argumenta Freud, resultarán extrañas y amenazadoras, pero otras —como el movimiento de las manos— evocarán la semejanza. En este sentido es interesante que la palabra «emular» signifique tanto rivalizar como imitar, igualar y destacar. «Aquel al que combates es aquel a quien más admiras», señala Lacan, citando

17. Para un análisis revelador de este aspecto, véase Eric Santner, *The Psychotheology of Everyday Life*, Chicago, 2001.

inconscientemente a Oscar Wilde.¹⁸ El ego ideal, que explica la aparición del reflejo del niño, es lo que tenemos que matar.

Presas de una absurda connivencia con su propia imagen y con los objetos que la rodean, el infante pretende resolver ese estado de inercia mediante la agresión. Podemos imaginar al niño bajo el influjo del transactivismo, desplazándose sin pausa entre el papel de cazador y el de cazado, o asumiendo ambas posturas simultáneamente.¹⁹ En *Dialéctica de la Ilustración*, Max Horkheimer y Theodor Adorno hablan del deseo mimético de fundirse con el mundo, pero también del miedo a ser poseído por las fuerzas desconocidas que este deseo puede engendrar. En un pasaje curioso y bastante siniestro, Martin Heidegger describe cómo, en la Primera Guerra Mundial, los soldados de ambos bandos del conflicto podían encontrarse cara a cara en el frente y así identificarse con el otro, «uniéndose en un solo cuerpo» (la expresión es de Ernst Jünger).²⁰ Semejante encuentro imaginario, lamenta Heidegger, no fue posible en el contexto mecanizado de la Segunda Guerra Mundial. Un escenario de combate cuerpo a cuerpo es más plenamente simbiótico que la empresa vilmente impersonal del asesinato a larga distancia.

18. Jacques Lacan, «Desire and the Interpretation of Desire in “Hamlet”», *Yale French Studies*, n.º 55-56, New Haven, CT, 1997, pág. 31.

19. Véase Frederic Jameson, «Imaginary and Symbolic in Lacan», *Yale French Studies*, n.º 55-56, New Haven, CT, 1997, pág. 356.

20. Véase Jacques Derrida, *The Gift of Death*, Chicago y Londres, 1996, pág. 16 (trad. cast.: *Dar la muerte*, Barcelona, Paidós, 2006).

Desde la perspectiva de Lacan, el estadio del espejo marca la primera aparición del ego, lo que no es sino una forma de distanciamiento de uno mismo. La propia conciencia es una estructura de tergiversación. El reflejo reificado del niño en el espejo pasa a ser el prototipo de las posteriores identificaciones narcisistas que configuran el ego. «El ego del que hablamos —señala Lacan— es absolutamente imposible de distinguir de las fascinaciones imaginarias que lo conforman de la cabeza a los pies.»²¹ Esta «estructura rígida», tan íntima y sin embargo tan externa como una cota de malla, es un espejismo de unidad y solidez, y como tal contribuye a disimular la verdad de que el sujeto tiene más que ver con el no-ser que con el ser. Dicho en pocas palabras, lo imaginario es una suerte de ideología.

Así es como el paciente de Lacan de más sonado fracaso, el filósofo marxista Louis Althusser, interpreta el reino de lo imaginario, utilizando el término en el amplio sentido que adoptaremos en este estudio.²² La ideología, según Althusser, es una forma de tergiversación imaginaria, en la que sujeto y objeto, o el yo y el mundo, parecen hechos uno a la medida del otro. En lugar de ser fríamente indiferente a nuestro propósito, el mundo parece mantener una relación amistosa con nosotros, conformándose obedientemente a nuestros deseos e inclinándose ante nuestros impulsos tan servilmente como nuestro reflejo en el espejo. Sin embargo,

21. Citado en Dews, *Logics of Disintegration*, *op. cit.*, pág. 57.

22. Véase Louis Althusser, «Ideology and Ideological State Apparatuses», en *Lenin and Philosophy*, Londres, 1971 (trad. cast.: *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Buenos Aires, Visión, 2002).

ya que esta imagen es reconfortantemente coherente, como en el caso del niño lacaniano, tanto el yo como la realidad social se perciben, engañosamente, de un golpe. Desde un punto de vista teórico, el sujeto humano es una entidad tan descentrada como el caótico niño ante el espejo: la mera función de una u otra estructura social. Pero como estas criaturas desaliñadas son incapaces de una acción resuelta, el reino imaginario de la ideología interviene para dotarlas de un sentido de la unidad y la autonomía. Sólo entonces se convierten en agentes históricos, de cualquier signo político. Desde este punto de vista, la revolución bolchevique implica al ámbito de la ideología tanto como el desfile del Día de San Patricio.

Llamar «imaginario» al sujeto de la ideología es afirmar que, como el niño ante el espejo lacaniano, se percibe el mundo como parte de su sustancia interior, concentrado en ella, entregado espontáneamente, atado a ella por un vínculo interno. Desde esta perspectiva, la ideología es una forma bastante burda de antropomorfismo. «Todos hemos nacido en la estupidez moral —escribe George Eliot en *Middlemarch*—, considerando el mundo como una ubre con que alimentar nuestro yo supremo.» La ideología reinventa lo imaginario en el nivel social concebido como un todo, para aquellos sujetos humanos plenamente evolucionados que de lo contrario advertirían, con un *frisson* de alarma, que el mundo no les debe nada y es tan indiferente a ellos como el clima. Atrapado en esta cómoda ilusión, el sujeto puede tranquilizarse pensando que la sociedad tiene una especial consideración con él, lo distingue como excepcionalmente valioso y se dirige a él, por así decirlo, por su nombre. Al llamarnos entre la multitud de ciudadanos sin rostro y observarnos con rostro benévo-

lo, el supersujeto de la ideología fomenta la halagadora fe en que la realidad no puede prescindir de nosotros y caería en una aflicción inconsolable al vernos abandonar la existencia, así como podemos imaginar que el niño que mama cree en cierta fantasía berkeleyana que le induce a pensar que, si desapareciera, todo lo demás se desvanecería con un trueno.

La teoría de Althusser plantea algunos problemas espinosos, pero no pretendo abordarlos aquí.²³ Mi intención es explorar los paralelismos entre estas modernas ideas psicoanalíticas y lo que podríamos llamar las éticas imaginarias de algunos moralistas del siglo XVIII. Antes de llegar a ello, no obstante, hemos de dar un rodeo por el tema del sentimentalismo en el siglo XVIII.

23. Para un análisis crítico, véase mi *Ideology: An Introduction*, Londres, 1991, cap. 5 (trad. cast.: *Ideología: una introducción*, Barcelona, Paidós, 2005).