



DE LA INALIENABILIDAD DE LOS OTROS A LAS RECAÍDAS EGOLÓGICAS EN MERLEAU-PONTY

10.62506/phs.v6i2.269

Da inalienabilidade dos outros às recaídas egológicas em Merleau-Ponty

MARCOS JOSÉ MÜLLER*

From the inalienability of others to egological relapses in Merleau-Ponty

Resumen: A la luz de las lecturas críticas hechas por el Psicoanálisis lacaniano, se trata de cuestionar la forma como Merleau-Ponty describe la presentación de la otredad en la experiencia perceptiva y en el diálogo. La pregunta dirigida a las reflexiones de Merleau-Ponty es relativa a la sospecha lacaniana de que, a pesar de reconocer la inalienabilidad de los otros, Merleau-Ponty sigue vinculado a la creencia de que pueda haber una suerte de coincidencia entre las otredades y el sujeto que las percibe o interpela. Se trataría de una estrategia para obnubilar el hecho de que, en su descripción de la carnalidad de la experiencia perceptiva y dialogal, Merleau-Ponty sigue orientándose a partir de la idea del primado de un vidente, lo que reedita una suerte de subjetivismo que no perdonó ni siquiera el Psicoanálisis.

Palabras-clave: El otro; Lo otro; Extraño; Vidente; Descentralización

Resumo: Considerando as leituras críticas feitas pela Psicanálise Lacaniana, este artigo busca questionar o modo como Merleau-Ponty descreve a apresentação da alteridade na experiência perceptiva e no diálogo. A pergunta endereçada às reflexões de Merleau-Ponty está relacionada à suspeita lacaniana de que, apesar de reconhecer a inalienabilidade de outrem, Merleau-Ponty permanece preso à crença de que pode haver uma espécie de coincidência entre a alteridade e o sujeito que a percebe ou a questiona. Esta seria uma estratégia para obscurecer o fato de que, em sua descrição da carnalidade da experiência perceptiva e dialógica, Merleau-Ponty continua a se orientar a partir da ideia da primazia de um vidente, o que reedita um tipo de subjetivismo que não poupou nem mesmo a Psicanálise.

Palavras-chave: O outro; Outrem; Estranho; Vidente; Descentralização

Abstract: Considering the critical readings made by Lacanian Psychoanalysis, this article seeks to question the way in which Merleau-Ponty describes the presentation of otherness in perceptive experience and dialogue. The question addressed to Merleau-Ponty's reflections is related to the Lacanian suspicion that, despite recognizing the inalienability of otherness, Merleau-Ponty remains attached to the belief that there may be a kind of coincidence between otherness and the subject who perceives or questions it. This would be a strategy to obscure the fact that, in his description of the carnality of perceptive and dialogical experience, Merleau-Ponty continues to orient himself from the idea of the primacy of a seer, which re-edits a kind of subjectivism that has not spared even Psychoanalysis.

Keywords: The other; Someone else; Stranger; Seer; Decentralization

* Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).
Email: mjmullergranzotto@gmail.com. Orcid:
<https://orcid.org/0000-0001-9698-075X>



Introducción

Las reflexiones de Merleau-Ponty sobre la percepción del otro y el diálogo promovieron muchos debates entre los lectores del filósofo y el Psicoanálisis. Eso porque, de manera cercana a las ideas de Jacques Lacan, Merleau-Ponty reconoce el primado del otro en la génesis del sentido compartido en la percepción y en el lenguaje. De donde no se sigue que los psicoanalistas estén de acuerdo con Merleau-Ponty. A la raíz del interés de Lacan concerniente a la forma como Merleau-Ponty piensa el rol de la otredad en la génesis de la experiencia subjetiva de la pasividad (ante la mirada ajena), Jacques-Alain Miller ha promocionado muchas críticas, como aquellas que se pueden leer en la vigésima lección del seminario *Silet: las paradojas de la pulsión de Freud a Lacan*, impartido entre 1994 y 1995. Algunas de ellas pueden parecer raras a los lectores que conocen los escritos de Merleau-Ponty, especialmente aquellos producidos después de los años 1950. Pues, si es verdad que es en el campo del otro que uno alcanza a distinguir la diferencia entre lo suyo y lo ajeno, según Merleau-Ponty; desde ahí no se sigue que el filósofo defendiera la tesis de que hubiera, entre un cuerpo visto y su alteridad vidente, una suerte de coincidencia en lo mismo, según acusa Miller. El otro no es – para Merleau-Ponty – un imaginario pleno de sentido, en el que cada cuerpo habría de heredar una identidad precisa.

Sin embargo, aunque pueda haber se equivocado en este análisis, Miller (2005, p. 290) logró resaltar un aspecto que sí puede denunciar, si no un límite, al menos una inconsistencia en la forma en que Merleau-Ponty aborda el tema de la otredad. Se trata de la prevalencia del sujeto corporal como lugar privilegiado para la manifestación de los otros, lo que, de alguna manera, vincula la lectura de Merleau-Ponty con aquella que se ha hecho conocer como subjetivismo filosófico. Desde mi punto de vista, aunque Miller (2005, p. 296) no lo admita, tal inconsistencia tiene que ver con algo que afecta al propio psicoanálisis, en la medida en que, mismo cuando se trata de hablar de un sujeto sin consistencia ontológica, de un sujeto barrado o dividido, aun así, el psicoanálisis sigue presentando tal sujeto falta-en-ser como potencia de síntesis concerniente a lo que se inscribe desde el Otro.

En el caso de Merleau-Ponty, a pesar de haber demostrado que el sujeto corporal no atañe a lo que podría ser su identidad esencial o interioridad, sino todo lo contrario, el cuerpo está investido de una dimensión íntima que es a la vez extraña, pues conlleva la co-presencia de un “fondo inmemorial” (1964b, p. 86), el que hace de cada “yo” un “otro-mí-mismo”, lo que significa decir, un “yo” descentrado de sí mismo (1964a, p. 258-9); el filósofo sigue todavía insistiendo en la tesis de que, en algún momento, debe haber un “sujeto” –aunque descentrado– para el que este fondo (como forma íntima de la alteridad) se presenta como extraña. Incluso habiendo abandonado la idea de un *cogito* que acompañaría la experiencia, Merleau-Ponty reinvierte un lugar de reflexión, que va en contra de lo que había asegurado la idea de otro-mí-mismo, a saber, la inalienabilidad de los otros.

Asimismo, siquiera las interpretaciones plásticas de lectores como Emmanuel de Saint-Aubert y Étienne Bimbenet, o la radicalización de la perspectiva merleau-pontyana en términos de una fenomenología da la vida, según la versión de Renaud Barbaras, lograron neutralizar la reincidencia de un paradigma de transcendencia entre el cuerpo como sujeto y el cuerpo como otredad, lo que ha reintroducido los problemas clásicos de la metafísica de la presencia de sí para sí mismo: ¿cómo puede haber “otro sí” para el “sí mismo”? Se trata, entonces, de demostrar, a la raíz de las críticas del Psicoanálisis a la filosofía de la otredad de Merleau-Ponty, la reincidencia de un subjetivismo que no preservó ni mismo a el Psicoanálisis.

Mirada de lo otro como extraño

Tal como lo he demostrado en otro artículo (Müller, 2008, p. 3), todavía para tratar de otro tema, en sus estudios sobre la “función de la mirada del Otro en la causalidad del sujeto del Psicoanálisis”, Jacques-Alain Miller cree encontrar en Merleau-Ponty el contrapunto a partir del cual puede esclarecer en qué sentido, para Lacan, la mirada del Otro está siempre relacionada con los fenómenos del extrañamiento (*Unheimlichkeit*).

Según Miller (2005, p. 292), a diferencia de Lacan, Merleau-Ponty reconoce en la experiencia empírica de percepción de las alteridades una suerte de familiaridad (*Heimlichkeit*) como principio, la cual ya sería experimentada en nuestro contacto con las cosas. Es como si, a partir de una fenomenología de la percepción -cuyo empeño, sin embargo, consistiría en la elaboración de una ontología orientada a partir de nuestra inserción intencional en



el mundo de la vida-, Merleau-Ponty entendiera, en la experiencia intersubjetiva, la ocasión de esclarecer nuestra co-pertenencia al mismo ser de indivisión, lo cual sería una forma de designar la fluidez, plenitud y serenidad de nuestras relaciones de reversibilidad en un contexto de homeostasis fundamental. Motivo por el cual, Miller vendría a definir la filosofía de Merleau-Ponty como una descripción metódica de lo imaginario. Lo que pondría a Merleau-Ponty en rumbo de colisión con los estructuralistas: donde estos últimos ven discontinuidad -la palabra viene a romper con el curso de la naturaleza- Merleau-Ponty concibe la continuidad articulada en términos de una relación reversible, en la que, al igual que la visión anticipa un pensamiento, los pensamientos retoman ideas inscritas en la visibilidad.

A diferencia de Merleau-Ponty, Miller (2005, p. 293) cree que Lacan (2005, p. 169) buscaría mostrar la presencia de un irreductible, al que llama de Otro. No se trata de las imágenes compartidas en la naturaleza y en el enlace social, sino de la incidencia de un agujero, que es la mirada extranjera, en la medida en que ella causa disonancia, angustia, desbordamiento, exceso en la reversibilidad imaginaria característica de la vida animal como modo de ser (*Zoë*), haciéndole una “mancha” (Lacan, 2005, p. 179). Tal como Jano, se trata de un Otro investido de “dos rostros” (Lacan, 1979, p. 194-195). Uno de ellos representado en cuanto “falta de consistencia” de los significantes para explicar qué es la vida animal (Lacan, 1979, p. 187). Otro de ellos marcado por la presencia de un “resto” - a que Lacan llama *objeto a* (1979, p. 178) - y que es un objeto surgido de la misma vida animal, pero que, a diferencia de ella, se mostraría opaco, en la medida en que fue separado del flujo de la vida animal por el lenguaje. De todos modos, en ambas presentaciones el Otro sería un límite, o una interdicción del continuo especular y homeostático de la vida como ser (*Zoë*), según Lacan (1979, p. 193-194).

Ahora bien, la lectura que puedo hacer de textos de Merleau-Ponty pone en duda la hipótesis interpretativa de Miller. Desde *La structure du comportement*, Merleau-Ponty (1942, p. 186) nos advertía sobre la existencia de un tipo de intencionalidad operativa enraizada en el mundo de la percepción y en el mundo intersubjetivo establecido por el lenguaje. Es una red de intenciones significativas experimentadas, que son anteriores e independientes de la formación de la conciencia representativa. Esta red de intenciones no estaría contenida en la interioridad de un continente cerrado, como una conciencia yoica, sino que tendría lugar en la trascendencia, en la medida en que el cuerpo perceptual y simbólico se enajenaría en la figura de otro cuerpo, ya sea ese otro cuerpo una cosa o una persona. Por medio de la otredad, el cuerpo perceptivo y simbólico se experimentaría a sí mismo como una diferencia relativa. Merleau-Ponty incluso compara esta intencionalidad con el deseo, afirmando que:

El deseo podría referirse al objeto deseado, el deseo al objeto deseado, miedo al objeto temido sin esta referencia, incluso si todavía implica nunca un núcleo cognitivo, se reduce a la relación de representación a representado. Los actos de pensamiento no serían los únicos en tener un significado, en contener en ellos el conocimiento previo de lo que buscan; habría una suerte de reconocimiento ciego del objeto deseado por el deseo y del bien por la voluntad. Es por este medio que se le puede dar a otra persona al niño como centro de sus deseos y miedos. Ante el largo trabajo de interpretación que lo deduciría de un universo de representaciones, - que conjuntos sensoriales confusos pueden ser, sin embargo, muy identificados precisamente como los puntos de apoyo de ciertas intenciones humanas (Merleau-Ponty, 1942, p. 187).

El otro, según Merleau-Ponty, es para el niño un punto de apoyo de ciertas intenciones humanas, lo que no significa tratarse de representaciones claras. Antes de garantizar un núcleo cognitivo, el otro ofrece al niño un horizonte en el que emerge una suerte de reconocimiento ciego del objeto deseado por el deseo, o del bien buscado por la voluntad.

De igual manera, años más tarde, Merleau-Ponty vuelve al tema de la percepción y del diálogo para decir que no hay coincidencia con el otro, como se puede encontrar en *La prose du monde* (1969). Si es cierto que - en esos textos - Merleau-Ponty se preocupa por caracterizar un ser de indivisión expresiva en continuo movimiento de desdoblamiento, que recuerda esa dimensión compartida entre humanos y otros seres vivos y que, según Lacan, concierne al mutuo espejarse imaginario de realidad de los cuerpos, si es cierto que Merleau-Ponty dice que las experiencias que tengo de mi cuerpo y del cuerpo del otro son las dos caras de un mismo Ser bruto, esto no quiere decir que proponía una identidad negativa entre el “sujeto”, su “similar” y el mundo, o que desconocía la pertinencia de una otredad radical, como la “extrañeza” (*Unheimlich*) descrita por Freud (1976, p. 295). Por el contrario, en la medida en que Merleau-Ponty marca una diferencia entre lo que se expresa (o se muestra ultra-visiblemente) y lo que silencia (o desaparece de manera invisible), Merleau-Ponty (1969, p. 186) distingue entre el otro (*autre*) como correlato imaginario de lo “vidente” y *lo otro* (*autrui*) como alteridad radical, lo que implica admitir que, en el seno de la indivisión carnal compartida entre los visibles, hay para Merleau-Ponty un límite que no se puede ver ni traspasar, una suerte de “invisibilidad” comparable al extrañamiento (*Unheimlichkeit*) de Freud (1976, p. 302).

En este sentido, hay un error en se considerar que la noción de ser de indivisión correspondería a un punto de convergencia armónica entre el vidente y *lo otro*. En palabras de Merleau-Ponty (1964a, p. 131):

[...] una maravilla poco percibida es que cada movimiento de mis ojos, más aún, cada movimiento de mi cuerpo tiene su lugar en el mismo universo visible, que detallo y exploro a través de ellos, como, por el contrario, cada visión tiene lugar en algún lugar de espacio táctil. Hay una topografía doble y cruzada de lo visible en



lo tangible y lo tangible en lo visible, los dos mapas son completos y, sin embargo, no se confunden. Las dos partes son partes totales y, sin embargo, no pueden superponerse...

Es decir, si es cierto que, para Merleau-Ponty, nuestra participación en un todo indiviso nos permite siempre ser reversibles y, por extensión, participar de un horizonte de diferenciaciones posibles y virtuales, que constituyen la dimensión expresiva de nuestra carnalidad; tal participación no conlleva que podamos lograr identidad, superposición, coincidencia con lo que para nosotros es trascendencia. Ahora, Merleau-Ponty pregunta: “¿dónde está el otro en este cuerpo que veo?” (1964a, p. 263). A lo que él responde:

Lo otro es (como el significado de la oración) inmanente al cuerpo (no se puede destacarlo para ponerlo en separado) y, sin embargo, es más que la suma de los signos o significados que contiene. Es aquello de lo cual los significados son siempre una imagen parcial y no exhaustivo –, y que, sin embargo, da fe de estar plenamente presente en cada uno de ellos. Encarnación inacabada siempre en curso (1964a, p. 263).

La fórmula de Merleau-Ponty es: “Yo y el otro somos como dos círculos casi concéntricos, distinguidos por una ligera y misteriosa diferencia”. (1968, p. 186) Este parentesco – nótese bien, el parentesco revestido de una ligera diferencia – “es lo que nos permitirá comprender la relación con el otro, que de otro modo sería inconcebible si trato de acercarme al otro de frente y desde su lado empujado” (1968, p. 187-188). Ahora bien, el otro al que se refiere Merleau-Ponty no es el otro imaginario y objetivado. Es, más bien, el otro que “no está en ninguna parte del ser” (1968, p. 190). Más que eso, es el otro yo, y que, en este sentido, expresa un yo que es otro: un yo que es generalizado y que encuentro cada vez que cuido mi cuerpo o presto atención a mis propias paradojas. Aquí también es lo invisible, ahora presentado como “otro”: “cuando digo que veo al otro, sucede sobre todo que mi cuerpo es objetivo, el otro es el horizonte o el otro lado de esta experiencia – esto es cómo hablamos con el ‘otro’, ‘el otro’, aunque uno sólo tenga una relación consigo mismo” (1964a, p. 278).

A pesar de mi generalidad sensible, *lo otro* persiste una imposibilidad de facto, una alteridad radical, que es la forma en que Merleau-Ponty habla de lo extraño: anonimato de mí mismo y de los demás como videntes, anonimato del mundo como origen. Por eso, en la filosofía de la carne de Merleau-Ponty, no hay figura de un estrato del que pueda derivarse todo lo demás. En lugar de lo que podría ser una síntesis fundante o constitutiva, Merleau-Ponty menciona *ello* como *lo otro*, como el anonimato de cada uno - este punto indecible desde el que no se puede inferir otra cosa sino el extrañamiento.

Aun así, en términos de una noción de ipseidad que de algún modo anticipa aspectos de las formulaciones lacanianas para pensar el sujeto del psicoanálisis, Merleau-Ponty insiste en subordinar la presentación de los otros a la experiencia perceptiva, lo que lamentablemente restituye, en beneficio de la idea de un sujeto vidente, un privilegio que, como tesis, había sido deconstruido con la admisión de la ocurrencia de “*lo otro*”. Es como si aún existiera –en las reflexiones posteriores de Merleau-Ponty– una apelación a la reflexividad de un sujeto ante el cual el extraño se haría reconocer en su alteridad, lo que al final, le devuelve a Merleau-Ponty los problemas clásicos del “pensamiento convencional de la identidad”, neutralizando lo que él mismo había logrado a través de la noción de *lo otro* como extraño.

Vidente universal

Si el autor de *Le visible et l'invisible* fue incomprendido en su forma de pensar sobre la indivisión no coincidente que caracteriza la emergencia de *lo otro*, hasta el punto de ser acusado de defender la tesis de un punto de coincidencia entre “yo” y *lo otro*; parte de la responsabilidad de este malentendido proviene del mismo Merleau-Ponty, o más precisamente, de su teoría del “yo”, lo que implica que tal “yo”, incluso descentrado, podría confundirse o fusionarse con *lo otro*, transformándose en él, lo que introduce por la puerta trasera la noción de identificación que precisamente la admisión de la ocurrencia de *lo otro* había echado a través de la puerta principal. El error de Miller –al no reconocer la inalienabilidad atribuida por Merleau-Ponty a *lo otro*– estuvo posiblemente inducido por la forma en que su antiguo maestro resucitó, en términos de una egología recalcitrante, la posibilidad de un punto común, aunque descentrado, extraño, no transparente. Esta nueva “mala ambigüedad” en las formulaciones de Merleau-Ponty fue inmediatamente denunciada por Lacan, en cuanto tuvo acceso a la obra póstuma de su amigo.

De hecho, a principios de 1964, poco después de la publicación por parte de Claude Lefort de la recopilación de algunos textos y notas sobre la obra de Merleau-Ponty titulada póstumamente *Le visible et l'invisible*, Miller –que había sido alumno de Merleau-Ponty– decidió obsequiar a Lacan con una copia. Lacan, en ese momento, fue invitado a enseñar por primera vez a un público universitario, en la *École normale*, por iniciativa de Fernand Braudel, Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser y otros. El título entonces escogido para su seminario – “Los fundamentos del psicoanálisis”, luego publicado como “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis” – denotaba un nuevo comienzo para Lacan; el comienzo de una lectura propiamente lacanianamente de Freud. Y no por casualidad, su lectura de *Le visible et l'invisible* de Merleau-Ponty se escuchó justo después de las primeras sesiones del nuevo seminario. Después de todo, Lacan había encontrado en el texto póstumo de Merleau-Ponty una nueva forma de describir el encuentro con lo real pulsional, que para Lacan es el Otro como *objeto a*, sin que tal encuentro implicara una renuncia o ruptura con las identificaciones imaginarias y las producciones simbólicas del sujeto inconsciente. Eso porque,



a diferencia de cómo Lacan había descrito hasta ese momento este encuentro, para Merleau-Ponty lo real pulsional (como mirada ajena o *objeto a*) no es algo para buscar, como si para atraparlo tuviéramos que rasgar las cortinas de la realidad simbólico-imaginaria. Por el contrario, como lo describe Merleau-Ponty, lo real pulsional –que es la mirada extraña del “vidente que no soy yo”– se presenta como una visita inesperada que no necesitaba ser convocada. El malestar de esta situación, aunque en un momento posterior podamos encubrirlo con una fantasía de alegría o de fastidio, se impone por sí mismo, vaciando todas nuestras defensas históricamente construidas, como lo revela nuestra expresión facial, al principio incrédula o sorprendida.

Aun así, dice Lacan (1979, p. 72), “el campo que nos regala Maurice Merleau-Ponty [...] se presenta con sus incidencias más ficticias, si no las más superadas”. Después de todo, a partir de su análisis de la diferencia entre el ojo y la mirada, el filósofo introduce el tema de la pasividad ante la mirada ajena, que de alguna manera se comunica con la noción freudiana de pulsión de muerte; por otra parte, en la medida en que se había retraído en su forma de hablar de *lo otro*, como si en algún momento el yo también pudiera mirarlo, Merleau-Ponty renuncia a lo conquistado.

Es decir, “lo que se trata de circunscribir” en la obra de Merleau-Ponty, dice Lacan (1998b, p. 72) “es la preexistencia de la mirada – yo veo solo desde un punto, pero en mi existencia soy visto por todos los lados”. Y esto significa decir que, sin hacer demasiado esfuerzo, “somos los seres mirados en el espectáculo del mundo” (Lacan, 1998b, p. 74-5). Y aquí está el sentido en el que, como indican claramente los comentarios de Shepherdson (2006, p. 106-107), a quién hago referencia en otro artículo (Müller, 2012, p. 200), donde podríamos esperar que Lacan “tome la obra de Merleau-Ponty en términos de la categoría de lo imaginario y su papel en la formación del cuerpo – explorando el concepto de Gestalt y la cuestión del campo visual como una formación imaginaria que va más allá de las teorías clásicas de la percepción”; o bien, dónde cabría esperar que Lacan acentuara el carácter simbólico presente en las elaboraciones de Merleau-Ponty, celebrando “el acercamiento de Merleau-Ponty y Saussure”, o finalmente criticando a Merleau-Ponty por “abordar la cuestión del lenguaje sin prestar suficiente atención al inconsciente” entendido como la falta o incapacidad de los significantes para significar su propio funcionamiento en el campo del gran Otro; o, aún, donde cabría esperar que Lacan comentara sobre el “remarcable análisis de la relación entre lo visual y lo verbal” o el “impresionante escrito sobre pintura, en el que Merleau-Ponty muestra cómo el color, la textura y la disposición material de la pintura ya tienen un ritmo, una armonía, un lenguaje y un sistema que contienen su propia lógica”; Lacan nos sorprende con una aproximación insólita entre los análisis de la mirada de Merleau-Ponty (en su diferencia en relación con el ojo) y las distintas formas de pulsión tal como las había descrito Freud en *Tres ensayos sobre la sexualidad* (1972), o en *Las pulsiones y sus vicisitudes* (1974), precisamente las pulsiones orales, anales y fálicas, agregando a esta lista otras dos formas, a saber, la pulsión de voz y la pulsión visual, esta última, a su vez, ilustrada con precisión a partir de las descripciones merleau-pontyanas.

Pero si ese es el caso, como demostró Shepherdson (2006, p. 116), ¿por qué Lacan se distancia de Merleau-Ponty? Según un pasaje al que Shepherdson (2006, p. 117) le da un hincapié, Lacan argumenta como si, en Merleau-Ponty, lo que estuviera en juego, más que la presencia de la mirada ajena, fuera el vínculo ontológico que pueda existir entre la visibilidad y lo invisible. Y aun sin decirlo explícitamente, Lacan insinúa que incluso la experiencia de encontrarse con una mirada ajena puede deducirse de la dialéctica visibilidad-invisibilidad. Por eso, para Lacan (1998b, p. 72-3):

[...] no es entre lo invisible y la visibilidad que tenemos que pasar. La *esquize* que nos interesa no es la distancia que existe entre lo que existe en formas impuestas por el mundo y contra lo que nos dirige la intencionalidad de la experiencia fenomenológica [...]. La mirada solo se nos presenta bajo la forma [...] de nuestra experiencia, a saber, la falta constitutiva de la agonía de la represión. El ojo y la mirada, tal es para nosotros la *esquize* en la que la pulsión se manifiesta a nivel del campo visual.

Al mismo tiempo que elogia a Merleau-Ponty por su osadía al aceptar, dentro de una narrativa filosófica, la presencia de algo que se impone como ausencia de sentido (y que el psicoanálisis llama de Otro como *objeto a*), Lacan cree que Merleau-Ponty no fue capaz de sostener su intuición. Si, por un lado, como dice Lacan (1998b, p. 79). “[...] la función de mirar se ubica [...], en la obra que acaba de ser publicada como [...] *Le visible et l'invisible*”; por otro lado, Merleau-Ponty se retractó, atribuyéndole una función ontológica a la noción de mirada ajena, como la de servir de modelo para la producción de todo tipo de objetos. La justificación presentada por Lacan (1998b, p. 81) es que:

[...] si remiten al texto [de Merleau-Ponty], verán que es en este punto donde él elige retroceder para proponernos volver al camino de la intuición sobre la visibilidad y la invisibilidad, volver a lo que está antes de toda reflexión, tética o no, para marcar el surgimiento de la visión misma. Para él, se trata de restaurar [...] el camino por el cual, no del cuerpo, sino de algo que él llama la carne del mundo, pudiera surgir el punto original de la visión.

O, según Lacan (1998b, p. 74-5), es como si, para Merleau-Ponty, “el espectáculo del mundo” se nos apareciera como “*panóptico*”. De modo que corremos el riesgo de encontrar de nuevo, en Merleau-Ponty, una alusión a un “vidente universal”, apenas que, descentralizado en el Otro, como si mi pasividad fuera el reconocimiento de mi mirada a partir de *lo otro*.



Vidente universal como “sujeto” descentralizado

En efecto, incluso en sus últimos textos, Merleau-Ponty sigue hablando de un sujeto que operaría como un “yo”. Como bien lo demuestra Silva (2009, p. 292-295), ciertamente Merleau-Ponty distingue entre i) el “yo” marcado por el signo de la transparencia y ii) el “yo” descentrado de sí mismo en su relación con el prójimo. El “yo” descentrado no es transparente a sí mismo. Por el contrario, a causa de esta relación descentralizada, él se encuentra acompañado, desde el principio, por lo que no se comprende en sí mismo y que le vuelve por medio del semejante: *lo otro*. Si el “yo” es aquí un sujeto, se trata de un enigma, que es la relación misma de descentralización que podemos experimentar entre nosotros y lo que en-nosotros (o de nuestros semejantes) es *lo otro*. Es, por lo tanto, un yo que ha estado siempre acompañado, descentrado por el torbellino de intenciones surgidas de un invisible, que es *lo otro*. Es este “yo”, desde el principio descentrado, lo que Merleau-Ponty llama “sujeto”. O, si puede haber algo así como un “sujeto” en la visibilidad, es un sujeto marcado por la presencia de una sombra, un extraño que impide la coincidencia de sí mismo consigo mismo. En este lugar “subjetivo”, lo que sucede es la experiencia de extrañamiento, que no es más que la pasividad de “yo” (como una de las formas de la visibilidad) a lo que se muestra como “*lo otro*”.

Por eso, al hablar del “sujeto”, Merleau-Ponty (1964a, p. 299) se apresura a distinguirlo del sujeto reflexivo de la tradición cartesiana.

Es necesario comprender la reflexividad a través del cuerpo, a través de la relación consigo misma del cuerpo, de la palabra. La dualidad hablar-escuchar permanece en el centro del Yo, su negatividad no es más que el vacío entre hablar y escuchar, el punto en el que se produce su equivalencia – La dualidad negativo-cuerpo o negativo-lenguaje es el sujeto.

Para Merleau-Ponty el sujeto no es lo que reúne, en una síntesis intelectual, las diversas dimensiones de la experiencia. Es, a lo sumo, la experiencia de la diferenciación, el paso de una dimensión a otra. Lo que tal vez nos permita establecer una aproximación con la noción lacaniana de sujeto falta-en-ser. Después de todo, también en Lacan de la década de 1960, el sujeto no designa algún subsistente, sino que marca ese lugar social de diferenciación simbólica en el campo del Otro. Más aún, el sujeto falta-en-ser designa la capacidad activa de los significantes para significar la falta de ser en el campo del Otro y, así, establecer un efecto de falta en la cadena en que se enajenan. El sujeto falta-en-ser es, a la vez, presencia de una ausencia (o sea, cosa que muestra otra cosa, significante instituido por el saber del otro), pero también indicación de otro saber, que es un saber otro, fuera del campo del Otro, que es la *extimidad*.

En todo caso, independientemente de la presunta equivalencia entre las nociones de cuerpo descentrado y sujeto falta-en-ser, lo que resulta evidente en la forma en que fueron formuladas estas nociones es que, tanto para Merleau-Ponty como para Lacan, a pesar del descubrimiento de una alteridad inalienable (como *objeto a*, o como *lo otro*), ambos no renuncian a concebir un “punto en que se procesa la equivalencia” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 299), un punto de “basta”, o un “punto de relleno” (Lacan, 1998c, p. 505) en el que los significantes, en un momento posterior (*après-coup*), luego de establecer el “patrón de toda búsqueda de sentido”, se explicitan con un significado.

Para Lacan, al igual que para Merleau-Ponty, la significación solo se hace posible a partir de la manifestación de todos los significantes, lo que solo es posible en términos de un deslizamiento de sentido en la extensión de la cadena significante. Según Vicenzi (2009, p. 31), “mientras no se hagan explícitos todos los significantes de una oración, no se puede establecer el significado”. De modo que también para los significantes debe existir ese lugar privilegiado, en el cual la inconsistencia ontológica que los caracteriza se manifiesta en términos de un “para-sí”, que es para ellos su sujeto falta-en-ser. Conforme con Lacan, “solo un sujeto puede entender un sentido; a la inversa, todo fenómeno de sentido implica un sujeto” (Lacan, 1998, p. 105). Lacan pronunció estas palabras en un informe teórico presentado en el XI Congreso de Psicoanalistas de lengua francesa a mediados de mayo de 1948, llamada “Agresividad en el psicoanálisis”, cuando aún tenía una perspectiva fenomenológica sobre el proceso de constitución del sujeto. Sin embargo, esta perspectiva se mantuvo incluso después del encuentro con el estructuralista, en la medida en que “el interés vital del proyecto lacaniano desde sus inicios es proteger un sentido del sujeto como sujeto del sentido” (Silveira, 2005, p. 106). Hay, en este sentido, una relación fundamental entre el sujeto y el significante: “nuestra definición del significante (no hay otra) es: un significante es aquello que representa al sujeto ante otro significante” (Lacan, 1998a, p. 833). Esto significa que “este significante será, por lo tanto, aquél para el que todos los demás significantes representan el sujeto: es decir, en ausencia de este significante, todos los demás no representarían nada” (Lacan, 1998b, p. 833). Por supuesto, para Lacan (2003), según la Lección 12/05/65 del *Seminario 12*, “no es como un supuesto apoyo de un conjunto armonioso de significantes del sistema que se funda el sujeto”. Por el contrario, es “en la medida en que en algún lugar” en esta cadena “hay una falta – que yo articulo para vosotros como siendo la falta – de un significante”, por ejemplo, la falta de un significante para pensar en el ser de los cuerpos en general, que se puede pensar en un sujeto como un tema que unifica la cadena. En este sentido, dirá Lacan: “Es esta articulación la que nos permite reunir la articulación freudiana más simplemente para sacar su fuerza esencial”. Lo que es lo mismo que decir que la falta todavía sigue siendo pensada por Lacan como una función unificadora, por la cual funcionará la cadena en su conjunto, en la medida en que cabe a la cadena de significantes llenar esta falta, por lo que Lacan se refiere a la falta como un sujeto. El sujeto sigue siendo aquí una exigencia de sentido unificado.



En el caso de Merleau-Ponty, aunque descentrado en el ámbito de una carnalidad que no es más que un flujo de diferenciaciones mutuamente implicadas, que no coinciden entre sí, el sujeto delimita un punto de inflexión parcial, en el que la diferenciación da paso a una identidad. Es un yo siempre lidiando con un “narcisismo fundamental”, en la forma en que experimenta una ausencia de sí mismo para sí mismo, una invisibilidad radical, de la que brota una espontaneidad impersonal, extraña, que es su clarividencia. Según el pasaje de *Le visible et l'invisible* ya citado en páginas anteriores, Merleau-Ponty (1964a, p. 135) dirá que:

Mi cuerpo como cosa visible está contenido en el gran espectáculo. Pero mi cuerpo que ve subtiende este cuerpo visible y todos los visibles con él. Hay una inserción y un entrelazamiento recíprocos de uno en el otro. O más bien, si renunciamos, como es necesario una vez más, a pensar en términos de planos y perspectivas, hay dos círculos, o dos remolinos, o dos esferas concéntricas cuando vivo ingenuamente y, mientras me lo pregunto, un poco fuera de centro en relación unos con otros [...]. De modo que el vidente, estando atrapado en lo que ve, sigue viéndose a sí mismo: hay un narcisismo fundamental de toda visión; por eso sufre también, por parte de las cosas, la visión que ejerce sobre ellas; de ahí, como han dicho muchos pintores, el sentimiento de ser mirado por las cosas, de ahí que mi actividad sea idénticamente la pasividad – lo que constituye el segundo y más profundo sentido del narcisismo: no ver desde fuera, como los demás, el contorno de un cuerpo habitado, pero sobre todo ser visto por él, existir en él, emigrar a él, ser seducido, capturado, enajenado por el fantasma, de modo que el vidente y lo visible se entrelazan recíprocamente, y ya no se sepa quién ve y quién es visto”. (Merleau-Ponty, 1964a, p. 135).

O, como afirmó anteriormente en *Signes*, en un momento en que también se preocupaba por pensar en qué términos es posible la percepción del otro-yo, Merleau-Ponty (1960, p. 118-119) afirmará que:

Evidentemente, en una conducta de la que soy espectador, no es mi cuerpo como organismo el que me enseña a ver el surgimiento de un otro-yo; a lo sumo, podría reflejarse y reconocerse en otro organismo. Para que me aparezca el alter ego y el otro pensamiento, es necesario que yo sea el yo de este cuerpo mío, el pensamiento de esta vida encarnada. El sujeto que realiza la transgresión intencional solo puede hacerlo mientras está situado.

Eso equivale a decir, como afirma Merleau-Ponty (1960, p. 119) en la continuidad, que el “sujeto que realiza la transgresión intencional solo puede hacerlo mientras está situado. La experiencia del otro es posible en la medida exacta en que la situación forma parte del *Cogito*”. Si bien es un *Cogito* del que “forma parte” una situación que incluye la alteridad, no deja de ser una recurrencia egológica de Merleau-Ponty. En ese sentido, continúa Merleau-Ponty (1960a, p. 29), “no hay palabra (y, en última instancia, personalidad) excepto un ‘yo’ que lleva en sí este germen de despersonalización”. Motivo por el cual incluso la “despersonalización” es una prerrogativa de un “yo”. En *La prose du monde*, al volver a la temática de la percepción del otro, Merleau-Ponty (1969, p. 188) añade que:

Mi esencia única como propiedad fundamental de sentirme yo paradójicamente tiende a desparramarse. Precisamente porque soy una totalidad, puedo colocar al otro en el mundo y verme limitado por él. El milagro, por tanto, de la percepción del otro reside en primer lugar en que todo lo que puede contar como ser a mis ojos sólo se produce accediendo, directamente o no, a mi campo, apareciendo en la balanza de mi experiencia, entrando en mi mundo.

Estrategias de ocultamiento del sujeto vidente

No estoy de acuerdo con Silva (2009, p. 206) y Ballabio (2018, p. 114), según quienes, en su forma de pensar la percepción del otro, al proponer la tesis del descentramiento del yo en el otro, Merleau-Ponty logró quitarse de encima sus compromisos con la filosofía de la conciencia, que es aquella que sujeta todos los fenómenos a la inmanencia del yo, aunque se tratara de un yo alargado o esparcido, un “sí y no sí a la vez” (Silva, 2009, p. 304), como una “universalidad siendo individuo” (Ballabio, 2018, p. 112). Al contrario, Merleau-Ponty no hace más que multiplicar los poderes del yo, como si, una vez descentrado, pudiera albergar en sí mismo la alteridad.

Ese mismo intento de diluir el protagonismo del yo se puede leer en la interpretación de Saint Aubert (2005, p. 28), según quién, en la percepción de las cosas y, especialmente del otro,

[...] el pasaje se hizo, hay pasaje, o mejor hubo pasaje. Lo cual significa que nosotros somos siempre antes o después, que no asistimos a él. Lo individual es irrecusable y, por lo tanto, como un cristal su propia agua-madre, lleva siempre en sí lo pre-individual, como rasgo de lo que lo ha precedido y germen de lo que lo superará.

Saint-Aubert cree que habría, en la individualidad, una semilla de pre-individualidad, lo que implicaría una previa apertura a lo distinto, lo que asegura la posibilidad de que haya otro. O sea, no es que el otro se imponga, sino que el yo lo permite por su naturaleza pré-individual.



Es cierto que en un nivel tan primitivo la frontera entre cuerpo y mundo no estará claramente trazada y que es más fácil decir que en este estado una parte del cuerpo está dentro del mundo y una parte del mundo dentro del cuerpo: en otros términos, que en este estado, tal como el pensamiento adulto puede concebirlo, el cuerpo se proyecta en el mundo y el mundo se introyecta en el cuerpo (Saint-Aubert, 2013, p. 128).

Por ese motivo, argumenta Saint-Aubert (2004, p. 248):

Toda percepción es una comunicación y una comunión, la reanudación o conquista que hacemos de una intención extraña o, por el contrario, la realización en la esfera exterior de nuestras facultades perceptivas es como un acoplamiento de nuestro cuerpo con las cosas.

El yo, como subjetividad, no es un poder de síntesis mental o una interioridad psíquica, sino más bien un esquema corporal, un repertorio de comportamientos que no se distingue del entorno en el que está enraizado y donde coincide con otros comportamientos, que son precisamente los comportamientos de los otros.

A medida que elaboro, constituyo mi esquema corporal, a medida que adquiero una experiencia mejor organizada de mi propio cuerpo, en esa misma medida la conciencia que tengo de mi propio cuerpo dejará de ser un caos en el que me estancaré y me brindaré. una transferencia al otro. Y, como al mismo tiempo, el otro que hay que percibir ya no es una psique cerrada en sí misma, sino una conducta, un comportamiento en relación con el mundo, se ofrece en la toma de mis intenciones motrices [...]. Es esta transferencia de mis intenciones al cuerpo del otro y de las intenciones del otro a mi propio cuerpo, esta alienación del otro de mí y de mí al otro lo que hace posible la percepción del otro (Saint-Aubert, 2013, p.136).

De donde se seguiría una visión de la subjetividad como experiencia a la vez propia y pública, en una palabra, deseante, o sea:

[...] ni simple representación, ni simple emoción, ni puro estado cognitivo o afectivo, el deseo no es reducible a un estado psíquico, porque es una disposición del esquema corporal, un comportamiento fundamental de la carne. Una forma de ser, en el sentido verbal del término. Y la percepción es, a su vez, una entrada privilegiada a una filosofía del deseo ya que nos sitúa en la sutura de lo cognitivo y lo afectivo, junto a los fundamentos sensoriomotores de nuestra apertura al mundo donde la vida deseante está siempre en acción. desde el principio apoyado en los juegos relacionales y existenciales que vienen a animar nuestras superestructuras intelectuales y voluntarias (Saint-Aubert, 2013, p. 124).

Bimbenet comparte con Saint-Aubert el mismo entendimiento, cuándo dice que, en Merleau-Ponty, el erotismo y el deseo hacia el otro son expresiones “de una visión ciega y arcaica” (Bimbenet, 2011, p. 134), en la que emerge el punto de vista del “espectador extranjero” (Merleau-Ponty, 1957-60/2000, p. 13). Para Bimbenet, se trata de una perspectiva ya presente en *La phénoménologie de la perception*, en la que Merleau-Ponty afirma que el cuerpo sería como un campo transcendental, el que

[...] se abrió desde mi primera percepción [al nacer el cuerpo en el mundo] y en el que cada ausencia es sólo el reverso de una presencia [...] me siento entregado a un fluir inagotable de vida de los cuales no puedo pensar ni el principio ni el fin, ya que todavía soy yo mientras vivo quien los piensa, y ya que de esta manera mi vida siempre se precede y se superpone a sí misma. (Merleau-Ponty, 1945, p. 488)

Según Bimbenet (2011, p. 146), es como si hubiera un “carácter plenamente constitutivo de la subjetividad animal”, en la que no existe, en general, una relación objetiva entre el organismo y el medio, sino más bien un cuerpo marcado por carácter de “devaneo intrínseco al ser vivo”.

[...] no hay una, sino múltiples experiencias; la solidaridad de espacio y cuerpo que manifiestan el sueño, el mito o la esquizofrenia, así como la sinceridad inherente a cada uno de sus testimonios, terminan por fragmentar nuestra experiencia del espacio; Habrá el espacio de lo loco, como el de los sueños o el del mito, y como es necesario dar crédito a cada una de estas experiencias, entonces volvemos a una “subjetividad radical” de toda nuestra experiencia. Radicalizados a través de mundos antropológicos (Bimbenet, 2004, p. 190).

Es precisamente en este campo del devaneo que el otro puede emerger espontáneamente, tal como en la ensoñación las figuras oníricas emergen sin que necesiten ser evocadas. Pues, el carácter de “éxtasis” característico del cuerpo pondría en evidencia una “experiencia de vértigo del hombre ante su proximidad al mundo” (2011, p. 282) y a los otros. He ahí lo que permitiría, según la descripción que hace Bimbenet, que “el niño que golpea dice que ha sido golpeado”, o “el que ve caer al otro, llora” (2011, p. 278). De una manera imprecisa y en la forma del devaneo, cada cuerpo estaría abierto al otro.



No es que el niño, al comienzo de su vida, no sea capturado por los demás, en particular por sus padres. Al contrario, él es cuerpo y alma; 'entre él y quienes lo rodean no hay más que guiones (*traits d'union*)'. En las protoconversaciones del bebé con el adulto, no hay conocimiento de un "yo" seguido de la deducción de un "él", sino un "yo" y un "tú" emocionalmente resonantes, asociados miméticamente y por consiguiente contemporáneos entre sí. (Bimbenet, 2011, p. 279).

Asimismo, en una interpretación semejante, que se quedó conocida como *Fenomenología de la vida*, Renaud Barbaras (2008) va a decir que la percepción de las cosas y de las instituciones humanas, en las que se ubica la alteridad, tienen su fundamento en el "arraigo genético" del cuerpo en la dimensión anónima de la vida. Pues "no se trata de considerar la vida como la piensa la tradición, y más bien entenderla, de otra manera, como deseo, es decir, como una apertura original a trascendencia, verdad de la intencionalidad" (Barbaras, 2003, p. 23).

El cuerpo así concebido, según Sacrini, es un objeto puro desprovisto de significado subjetivo. El corresponde a En-sí inalcanzable para la conciencia, en el que el Ser se hace sensible más allá del puro ejercicio de poderes de una unidad reflexiva u organísmica, una vez:

[...] si no nos resignamos a decir que no es nada el mundo del que serían sacadas las conciencias, o que una Naturaleza sin testimonios no habría sido y no sería, es necesario que de alguna manera reconozcamos al ser primordial que aún no es ni el ser sujeto ni el ser objeto, y eso desconcierta la reflexión en todos los sentidos (Sacrini, 2007, p. 20).

Esa perspectiva de alguna manera nos hace recordar lo que piensa Arthur Schopenhauer en el *Mundo como voluntad y representación*. Conforme con las palabras de Merleau-Ponty, "habría una unidad del 'mundo de la voluntad' que se escondería detrás de las divisiones del 'mundo de la representación', como diría Schopenhauer (Merleau-Ponty, 2000, p. 301). O, entonces, según la observación de Manzi concerniente a la lectura ontológica que hace Merleau-Ponty de Melanie Klein, habría para los niños de muy corta edad una "dinámica del tejido mismo del mundo en el que los cuerpos se entrelazan entre sí, en el que no hay un afuera y un adentro, sino una relación dentro-fuera indivisa" (Manzi, 2011, p. 91). Eso es el motivo por lo que, para el niño, el otro ya estaría dado desde adentro.

En todas estas formulaciones, sin embargo, se sigue resonando un subjetivismo alargado, como si la dilución del yo en el otro o del otro en el yo fuera suficiente para dirimir los problemas relativos a la metafísica de la presencia de un testigo que opera la síntesis a través de la cual la trascendencia se vuelve sentido. Al mantener la idea de un lugar privilegiado en el que el sentido se dona a un testigo, aunque descentralizado, deseante, como un En-sí inalcanzable que devanea, Merleau-Ponty y sus intérpretes reinvierten todos los problemas clásicos sobre la percepción de los otros, como ellos fueron apuntados por Husserl en la quinta de sus *Meditaciones Metafísicas*. Después de todo:

¿Cómo es que mi ego dentro de su propio ser puede constituir de algún modo al "otro" precisamente como siendo "ajeno" a él; ¿es decir, darle un sentido existencial que lo sitúe fuera del contenido concreto del "yo" concreto que lo constituye? (Husserl, 1931, p. 121)

A lo que Merleau-Ponty (1960, p. 117) **él mismo** contesta diciendo que:

[...] la posición de *lo otro* como otro-mí-mismo no es posible si es efectuada por la conciencia: tener conciencia es constituir. Por lo tanto, no puedo tener conocimiento de otro, ya que eso sería constituirlo en constituyente respecto del acto mismo por el cual lo constituí. Esta dificultad de principio, puesta como límite al comienzo de la Quinta Meditación cartesiana, no se resuelve en ninguna parte.

Ahora bien, Merleau-Ponty tampoco ha podido resolver este problema. A pesar de todos los esfuerzos por pensar la experiencia de percepción de los otros a partir de una ampliación de lo que él mismo leyó en Husserl, como si entre el yo y *lo otro* existiera una complicidad de principio en el ámbito de la carnalidad de la experiencia, a pesar de sus esfuerzos para mostrar que, en el ámbito de esta carnalidad, *lo otro* no es un objeto, sino lo que vuelve a mí como mi propia invisibilidad, Merleau-Ponty sigue considerando al otro como "mi" experiencia. Ciertamente una experiencia ambigua y difusa, por consiguiente, descentrada; sin embargo, "mía". En términos de un sujeto pensado desde su inserción en la carnalidad del Ser bruto, Merleau-Ponty recae en una egología. Lo que podría decirse también de la teoría lacaniana del sujeto. Después de todo, así como en Merleau-Ponty, también en Lacan, lo extraño (*Unheimlich*) acaba siendo sometido al régimen del "reconocimiento"; reconocimiento de una identidad. Y eso es equivalente a decir que, a pesar de ser descrito como lo que produce extrañamiento o malestar, *lo otro* no es para Merleau-Ponty una presencia "en carne y hueso", sino lo que se reconoce (como efecto de descentramiento o extrañamiento) en algún "pensamiento de identidad", que es la ipseidad de un yo como vidente; del mismo modo que en Lacan, el *objeto a* es siempre relativo al sujeto falta-en-ser que lo retoma o delimita. **¿Habría alguna forma de que *lo otro* se presentara sin necesidad de ser reconocido por un "yo"?**



Conclusión

No obstante el hecho de que haya desarrollado una presentación de la transitividad o implicación de los cuerpos entre sí, en la medida en que no logró neutralizar el formato subjetivo implícito en la figura de una “mirada que ve” o de un “sujeto que habla”, porque el vidente, así como el hablante, siguen siendo puntos de convergencia entre diferentes dimensiones de la carnalidad; Merleau-Ponty siguió teniendo dificultades para pensar las otredades sin reducirlas a ilustraciones de los poderes de trascendencia de un testigo investido de la capacidad de fusionarse con lo presuntamente distinto. Aunque descentrado por la cercanía del otro, como si a la vez lo habitara y por él fuera albergado, el vidente-hablante siguió siendo el espectador de un espectáculo del que mal se distingue y con el que comparte e intercambia las funciones de sujeto y objeto. De otra manera y otra vez Merleau-Ponty se sumergió en las dificultades enfrentadas por Husserl para explicar como una conciencia habría de percibir otra conciencia en cuanto conciencia. La experiencia de percepción de la otredad siguió siendo una paradoja, pues si soy yo quién “experimenta” al otro, aunque esparcido en el mundo como “nosotros”: ¿en qué sentido el otro es diferente de mí? Si yo habito al otro y él a mí, ¿qué nos distingue? He ahí el reto que podría ser leído a la vez como un límite en las reflexiones de Merleau-Ponty.

Según un recorte de un pasaje ya mencionado, en cuanto admite que “mi cuerpo como cosa visible está contenido en el gran espectáculo”, en cuanto admite que hay un “cuerpo vidente” que “subtiende este cuerpo visible y todo lo visible”, con “la inserción y entrecruzamiento recíproco del uno en el otro”, al punto que podemos decir que los dos son como “dos círculos, o dos vórtices, o dos esferas concéntricas cuando vivo ingenuamente y, como mientras me pregunto, levemente descentrado el uno en el otro” (1964a, p. 182), Merleau-Ponty lleva a pensar que el anonimato del descentramiento aún podría ser vidente, lo que significa que en ese lugar de intersección, podría haber una especie de visión que uno no conoce, un poder de ver irreflexivo o inconsciente. Estoy seguro de que Merleau-Ponty no lo propone explícitamente en ninguna parte, por eso las lecturas de Lacan y Miller son gravosas e injustas. Pero, al mismo tiempo, por no haber renunciado – como tampoco ha renunciado el psicoanálisis – al formato “subjetivo” en la presentación de lo que podría ser la mirada irreductible de *lo otro*, que solo se reconoce por el efecto de pasividad que produce junto a un cuerpo vidente como ipseidad o “yo”, en la medida en que esta ipseidad sigue situándose como punto de inflexión entre lo activo y lo pasivo, ella sigue -incluso descentrada- induciendo la comprensión de que “*lo otro*” es una variación del “para-sí”, ya sea el diabólico o paradisiaco, extraño o familiar.

Referencias

- Ballabio, A. (2018). Ontología indirecta e individuación en el último Merleau-Ponty. *Revista de Psicología Universidad de Antioquia*, 10(1), 93-116. DOI: 10.17533/udea.rp.v10n1a04.
- Barbaras, R. (2003). *Vie et intentionnalité: Recherches phénoménologiques*. Paris: J. Vrin.
- Barbaras, R. (2008). *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: J. Vrin. 2008
- Bimbenet, E. (2011). *L'animal que je ne suis plus*. Paris: Gallimard, coll. Folio Essais.
- Freud, S. (1976) “Um pequeno distúrbio na Acrópole”, In: *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. Jayme Salomão, Rio de Janeiro: Imago. (Vol. XXII).
- Freud, S. (1972). *Três ensaios sobre a sexualidade*, In: *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago. (Vol. VII).
- Freud, S. (1974). *Os instintos e suas vicissitudes* In: *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago. (Vol. XIV).
- Husserl, E. (2012) *Mediações Cartesianas e Conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Lacan, J. (1998a). *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1998b). Subversão do sujeito e dialética do desejo, in: _____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1998c). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2005). *O seminário: livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1979) *O seminário – livro 11*. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Versão de M. D. Magno. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (2003) *O Seminário, livro 12: Problemas cruciais para a psicanálise*. Publicação não comercial para circulação interna do Centro de Estudos Freudianos do Recife.



- Manzi, R. F. (2011). O Inconsciente como Sentir – Uma interpretação de Merleau-Ponty. *Revista Digital AdVerbum*, v. 6, n.1, p. 89-102.
- Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement*. Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960) *Signes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964a). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964b). *L'œil et l'esprit*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1969). *La prose du monde*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2000) *A natureza*. Texto editado por Dominique Séglaard. São Paulo: Martins Fontes.
- Müller, M. J. (2008). Merleau-Ponty e Lacan: a respeito do estranho. *Revista AdVerbum* 3 (1) Jan a Jul de 2008: pp. 3-17.
- Müller, M. J. (2012). Esquisse et pulsion, le Regard selon Merleau-Ponty. *Chiasmi International*. 14, 2012, p. 195-215
- Miller, J-A. (2005). *Silet – Os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan*. Trad. Celso Rennó Lima: texto estabelecido por Angelina Harari e Jésus Santiago – Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Sacrini, M. (2007). “O realismo metafísico de Merleau-Ponty”. In: *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 17, n. 1, p. 7-30.
- Saint-Aubert, E. (2004). *Du lien des êtres aux éléments de l'être*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- Saint-Aubert, E. (2005). De l'Être brut à l'homme. Contextualisation de deux notes inédites de Merleau-Ponty. *Chiasmi International*, 7, 25-28.[2005]
- Saint-Aubert, E. (2013). *Être et Chair: Du Corps au Désir: L'Habilitation ontologique de la chair*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 2013
- Shepherdson, C. (2006). Uma libra de carne. *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP, n. 36. 2006. p. 95-126.
- Silva, C. A. de F. (2009). *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo (RS), Nova Harmonia.
- Silveira, L. (2005). Ainda o sujeito – nota sobre o conflito determinação x subjetividade em Jacques Lacan. In: *Rev. Filos. Aurora, Curitiba*, v. 17 n.20, p. 99-124, jan./jun.
- Vicenzi, E. Psicanálise e linguística estrutural: as relações entre as concepções de linguagem e de significação de Saussure e Lacan *Ágora* (Rio de Janeiro) 12 (1). Jun 2009. <https://doi.org/10.1590/S1516-14982009000100002.9>

Recebido em 17.09.2024 – Primeira Decisão Editorial em 19.02.2025 – Aceito em 20.02.2025