

# LA MIRADA: MERLEAU-PONTY Y LACAN. CONSTRUCCIÓN DE UNA NOCIÓN Y CONSECUENCIAS CLÍNICAS

THE GAZE: MERLEAU-PONTY AND LACAN.  
CONSTRUCTION OF A NOTION AND CLINICAL CONSEQUENCES

Lutereau, Luciano<sup>1</sup>

---

## RESUMEN

En el *seminario 11* se encuentra la elaboración minuciosa que introduce al objeto mirada como paradigma del objeto en psicoanálisis. En el conjunto de clases que realizan este propósito Lacan acompaña su exposición de un detallado comentario de *Lo visible y lo invisible* de Merleau-Ponty. Ahora bien, ¿cuál es la incidencia de este comentario? Nos proponemos exponer de qué modo la fenomenología merleau-pontyana de lo visible (y lo invisible) ofrece un método de aproximación a la noción de objeto que se demuestra prolífico para formalizar aquello que Lacan buscó delimitar con su noción de objeto *a* como mirada en dicho seminario.

### Palabras clave:

Lacan - Merleau-Ponty - Mirada

## ABSTRACT

In the *Seminar 11* a meticulous elaboration that introduces the objet gaze as paradigm of the objet in psychoanalysis is presented. In the series of classes that carry out this purpose Lacan adds to his exposition a detailed commentary on Merleau-Ponty's *The Visible and the Invisible*. However, ¿what is the incidence of this commentary? We intend to expose how Merleau-Pontyan phenomenology of the visible (and the invisible) offers a method of approach to the notion of object that turns out to be prolific enough to formalize what Lacan intended to delimit through his notion of object *a* as gaze in that seminar.

### Key words:

Lacan - Merleau-Ponty - Gaze

---

<sup>1</sup>Magíster en Psicoanálisis; Lic. en Psicología; Lic. en Filosofía, UBA. Docente de Psicología Fenomenológica y Existencial Cátedra I y de Clínica de Adultos, Cátedra I. E-mail: Lucianolutereau@hotmail.com

[...] cuánto podemos aprender de las notas de los cursos de Merleau-Ponty. ¡Un filósofo que está dispuesto a observar! ¡Un filósofo interesado en la observación clínica! [...] Podría darle una lección a más de un psicoanalista.”  
Jean Laplanche (1989, 92)

“En cuanto a mí, no pueden dejar de sorprenderme algunas de estas notas, menos enigmáticas para mí que para otros lectores, pues se ajustan muy exactamente a los esquemas que voy a promover aquí.”  
Jacques Lacan (1974, 77)

La incumbencia de la fenomenología de Merleau-Ponty para el psicoanálisis freudo-lacaniano es un hecho difícilmente contestable. Así lo demuestran las múltiples referencias a la obra merleau-pontyana en el seminario y en los escritos de Lacan (y el apesadumbrado artículo de homenaje que publicara en el número de *Les Temps Modernes* dedicado a su legado, luego de su muerte), pero también la interlocución que el filósofo mantuviera con la obra de su compatriota -a la que explícitamente refiere en diversos contextos-, aunque especialmente con el psicoanálisis de Freud, progresivamente asimilado desde su primera gran obra *La estructura del comportamiento* (1942).

En otro contexto (Cf. (Autor), 2011a) ya hemos elaborado las relaciones entre Merleau-Ponty y el psicoanálisis en función de tres núcleos temáticos específicos (deseo, inconsciente y lenguaje), situando convergencias y divergencias entre fenomenología y psicoanálisis. En este artículo nos atenderemos a un tópico particular, y que requiere un esclarecimiento propio: la cuestión de la mirada.

En el *seminario 11* se encuentra la elaboración minuciosa que introduce al objeto mirada como paradigma del objeto en psicoanálisis. En el conjunto de clases que realizan este propósito Lacan acompaña su exposición de un detallado comentario de *Lo visible y lo invisible* (1964) de Merleau-Ponty. Ahora bien, ¿cuál es la incidencia de este comentario? ¿Podría decirse que Lacan introduce el objeto mirada a partir de su lectura de Merleau-Ponty? No es el propósito de este artículo demostrar una hipótesis de este tenor, que seguramente sea indemostrable. En todo caso, nos proponemos exponer de qué modo la fenomenología merleau-pontyana de lo visible (y lo invisible) ofrece un método de aproximación a la noción de objeto que se demuestra prolífico para formalizar aquello que Lacan buscó delimitar con su noción de objeto *a* como mirada en dicho seminario.

En una primera parte de este artículo se exponen ciertas generalidades de las relaciones entre Merleau-Ponty y el psicoanálisis, atendiendo específicamente al modo en que este último es incorporado a la fenomenología de lo visible; en un segundo momento se analizan las referencias del *seminario 11* de Lacan, con el propósito de evaluar el alcance de la referencia merleau-pontyana implícita, y explicar el modo en que algunas afirmaciones de Lacan pueden ser esclarecidas al ser remitidas a la fenomenología merleau-pontyana; en un último apartado se consideran

ciertos motivos clínicos que se podrían desprender de este estudio, con el objetivo de introducir la idea de una “clínica de la mirada” que tiene su piedra angular en la consideración de ciertos fenómenos como el acting-out, el sueño, la vergüenza, el recuerdo encubridor.

### **DE LA PERCEPCIÓN A LA MIRADA, DEL CUERPO A LA CARNE**

En términos generales, podría reconocerse que la fenomenología es una filosofía de la conciencia. No obstante, cabría añadir que no se trata -incluso en Husserl- de una conciencia estudiada exclusivamente a partir de su condición temática (el objeto que propone como correlato intencional) o transparente a sí misma. En la obra de Merleau-Ponty esto es mucho más evidente, siempre que dedicó su trabajo al estudio de fenómenos complejos o ambiguos, como el dormir y el soñar, el recuerdo en la infancia, la relación con el otro y la alucinación, etc. Ya la *Fenomenología de la percepción* (1945), que demuestra el anclaje corporal de la conciencia, afirma que ésta no puede ser entrevista como una sustancia predefinida, cuya función privilegiada sería el conocimiento, sin la presencia de “zonas de interferencia” o de inteligibilidad opaca.

Para Merleau-Ponty, la percepción no es la fuente del conocer -de acuerdo con el párrafo 24 de *Ideas I* de E. Husserl- sino el testimonio de una relación irrevocable con el mundo, cuyo sujeto (de la percepción) es el cuerpo. Ahora bien, el cuerpo es a la vez un objeto del mundo, pero también el origen -el punto cero de las coordenadas- en función del cual el mundo se desenvuelve. Asimismo, el cuerpo es *doblemente* ambiguo: ya que puede ser sensible y sentiente, al mismo tiempo, punto en que se manifiesta un entrecruzamiento quíasmico que es la más básica de las estructuras topológicas promovidas por Merleau-Ponty: la reversibilidad, cuya participación en la obra de Lacan es notable en la topología de superficies como la banda de Moebius, la botella de Klein, etc.

Crítico del conductismo (en *La estructura del comportamiento*) así como del alcance de las referencias energéticas presentes en la metapsicología freudiana, Merleau-Ponty también evita -como hiciera Ricoeur (1965)- reconducir el psicoanálisis a una hermenéutica cuya función sería el desciframiento de símbolos. Así, en *Fenomenología de la percepción* no duda en afirmar que “sería equivocado creer que el psicoanálisis [...] se opone al método fenomenológico” (Merleau-Ponty, 1945, 184). En todo caso, el psicoanálisis es una vía por la cual la fenomenología puede radicalizar el soporte carnal de la corporalidad -en convergencia con los planteos husserlianos acerca del cuerpo viviente (*Leib*)-. En el capítulo titulado “El cuerpo como ser sexuado” es notable el modo en que Merleau-Ponty sexualiza la percepción, dotándola de un valor libidinal que se trasunta en la expresión “investimiento”. De este modo, no sólo el cuerpo deja de ser un mero objeto, sino que el mundo mismo es sexualizado y libidinizado, del que no puede decirse que se trate, entonces, de un objeto cuyo sentido es constituido por una conciencia que se le opone.

Esta intención es continuada, luego de *Fenomenología de la percepción*, en lo cursos que Merleau-Ponty dedicara

a la psicología del niño en Sorbonne (y antes del período del Collège de France). Entre 1949-1952, Merleau-Ponty se ocupa de investigar el mundo de pre-objetividades que pueblan el mundo infantil: “El niño no es [...] un adulto en miniatura, con una conciencia semejante a la del adulto, aunque inacabada, imperfecta [...]. El niño posee otro equilibrio, hay que tratar la conciencia infantil como un fenómeno positivo” (Merleau-Ponty, 1988, 171). De este modo, el niño es una vía regia para el acceso a ciertos fenómenos que la conciencia constituyente de sentido obstaculiza. Antes que un interés en la psicología del niño por sí mismo, estas investigaciones merleau-pontyanas -al igual que el interés de Freud por la sexualidad perversa y polimorfa de los niños, que muestra la estofa con que está hecha la fantasía de los neuróticos- sirven a los fines de abrir un dominio de fenómenos no objetivos, caracterizados por su ambigüedad, por la puesta en cuestión de la identidad personal, etc. Este tipo de reflexiones habría de continuar su trayecto en el curso sobre la pasividad (1954-55) en el Collège de France, donde se propusiera la idea de un “psicoanálisis de la naturaleza” (Merleau-Ponty, 1964, 321).

En este contexto, la naturaleza no es entendida como objetividad, sino en función de su sustrato sentido y carnal, en un mundo fusionante. En el curso dedicado a la naturaleza, la percepción es situada como una visión anónima en un mundo envolvente, de entrelazamiento carnal. Se produce, en este derrotero, el pasaje de una fenomenología de la percepción hacia una ontología de la carne. A. Beaulieu resume los predicados de esta última en los siguientes términos:

“La naturaleza merleau-pontyana no está poblada ni de materia física ni de identidades metafísicas, sino de figuras míticas, de conciencias oníricas, de investimientos corporales, de devenires no humanos, de fuerzas imaginarias y de energías libidinales latentes situadas en la frontera de lo visible y lo invisible. Es por esto que Merleau-Ponty creyó correcto presentar su estudio de la psique de esta vida primitiva e impersonal en términos de un ‘psicoanálisis de la naturaleza.’” (Beaulieu, 2009, 306)

De acuerdo con este breve recorrido, pueden distinguirse dos grandes períodos en la relación entre Merleau-Ponty y el psicoanálisis. Por un lado, desde el punto de vista de los escritos tempranos -así como durante el período de la Sorbonne-, Merleau-Ponty avanza en la vía de incorporar el psicoanálisis a la fenomenología a través de cuestionar la transparencia y la presencia a sí de la conciencia, a partir de la descripción de estructuras pre-objetivas. El motivo fundamental de este desarrollo se encuentra en la conferencia titulada “El hombre y la adversidad”, donde el fenomenólogo resume su posición y concluye -luego de sostener que Lacan estaría avanzando en su misma dirección- que el inconsciente puede ser asimilado a la ambigüedad propia de la percepción:

“Para dar cuenta de esa ósmosis entre la vida anónima del cuerpo y la vida oficial de la persona, que constituye el gran descubrimiento de Freud, era necesario introducir algo entre el organismo y nosotros mismos [...]. Esto era el in-

consciente de Freud. [...] el inconsciente no puede ser un ‘proceso en tercera persona’ [...] no es un no saber, sino más bien un saber no reconocido ni formulado, que no queremos asumir. En un lenguaje aproximado, Freud está a punto de descubrir lo que otros pensadores han denominado más apropiadamente percepción ambigua.” (Merleau-Ponty, 1960, 229).

Desde el punto de vista de Lacan, es evidente que Merleau-Ponty fuerza su interpretación al proponer que aquél estaría avanzando en la misma dirección, especialmente si se tiene presente su disputa en el Coloquio de Bonneval -organizado por H. Ey, y cuyo tema, precisamente, era el inconsciente- en torno al carácter lingüístico del inconsciente (“estructurado como un lenguaje” para Lacan, mientras que para Merleau-Ponty el inconsciente hunde su raíces en la percepción).

No obstante, a pesar de esta discrepancia sobre la cuestión del inconsciente, la importancia de la posición de Merleau-Ponty radica en que presenta una concepción de la relación entre la conciencia y su objeto que ya no es la de la estructura intencional de conocimiento. El objeto no es el correlato tético de una intención -“aquello a lo que se apunta”-, sino que se encuentra presente con un estatus ambiguo, en un investimiento que podría ser aproximado a la noción lacaniana de objeto-causa. Sobre este punto volveremos en el apartado próximo, luego de concluir el presente con la profundización del esquema que propone el segundo momento de la obra de Merleau-Ponty, según la noción de carne, y que podría ser resumido en los siguientes términos, de acuerdo con J. Phillips:

“En *Fenomenología de la percepción* se privilegia la conciencia perceptiva, y las relaciones intersubjetivas la toman como modelo. Sin embargo, en las notas póstumas, el vínculo intersubjetivo adquiere prioridad sobre la percepción y, de este modo, se convierte en un modelo para la transformación de la conciencia perceptiva en una ontología de la carne. Como escribe Merleau-Ponty en una nota de trabajo, nuestra vida intencional supone ‘el *Ineinander* de los otros en nosotros y de nosotros en ellos’. El sí mismo y el otro suponen una especie de reversibilidad, comparada con el dedo de guante que se da vuelta” (Phillips, 1996, 86)

De este modo, el desarrollo de una topología de envolvimento y reversibilidad es el principal aporte de Merleau-Ponty a la concepción psicoanalítica del objeto (ejemplificada aquí a través de la relación con el semejante). Por eso, cuando Lacan sostiene -en el *seminario 10*- que “Husserl, al delimitar la función de la intencionalidad nos deja cautivos de un malentendido acerca de lo que conviene llamar objeto del deseo” (Lacan, 1962, 114), no debería pasar desapercibido que dicho reproche no puede hacerse extensivo a toda la tradición fenomenológica, ya que Merleau-Ponty estaba desarrollando su teoría en un sentido muy diferente, y del que cabría decir que es plenamente convergente con el propuesto por Lacan.

### ¿FENOMENOLOGÍA DEL OBJETO A?

Que la relación entre Merleau-Ponty y Lacan no debe ser esclarecida simplemente en función de los enunciados explícitos que cada uno haya hecho sobre la obra de otro, dado que habitualmente se trata de malentendidos y lecturas sesgadas por intereses no necesariamente epistémicos, es algo que puede demostrarse con la siguiente afirmación del artículo de homenaje redactado por Lacan en ocasión de la muerte de Merleau-Ponty:

“Maurice Merleau-Ponty, como cualquiera en esta vía, no puede hacer otra cosa que referirse una vez más al objeto abstracto que presupone el concepto cartesiano de la extensión, con su correlato de un sujeto, módulo divino de una percepción universal.” (Lacan, 1961, 249)

Lacan se refiere al texto “El ojo y el espíritu”, publicado también en el mismo volumen de homenaje de *Les temps modernes*. Sin embargo, ¿no hay texto merleau-pontyano, quizás, en que sea más sensible el esfuerzo del autor por articular una noción de visión que vaya más allá de la polaridad clásica del sujeto y el objeto! Podría pensarse que Lacan no comprendió en absoluto el sentido del texto en cuestión. No obstante, luego ubica un acuse de recibo que demuestra el mismo desarrollo que hemos expuesto en el apartado anterior, y que es de notable importancia para aproximar psicoanálisis y fenomenología:

“Digamos, sin poder hacer aquí más que prometernos comentarlo, que la vacilación marcada en todo este texto del objeto al ser, el paso dado en miras a lo invisible, muestran bastante que aquí Maurice Merleau-Ponty se aproxima a otro lugar que el campo de la percepción.” (Lacan, 1961, 250).

En la última referencia del apartado anterior se indicó la cuestión de la intersubjetividad en la obra del último Merleau-Ponty, que podría ser considerada como un caso de identificación imaginaria -en la perspectiva de Lacan-, condición que se corroboraría en el análisis que en los cursos de Sorbonne el fenomenólogo dedicara al estudio del transitivismo. Sin embargo, es preciso advertir que la topología implícita en dichas referencias es lo que termina de dirimir el alcance de la ontología de la carne merleau-pontyana. La descripción de las estructuras topológicas presentes en dicho contexto es lo que permitiría esclarecer una comunidad metódica entre ambas disciplinas, luego, cuando pueda corroborarse la presencia de esas mismas estructuras en la concepción lacaniana del objeto *a*. Asimismo, es importante tener en cuenta que Merleau-Ponty consideraba que “la filosofía de la carne es la condición sin la cual el psicoanálisis sigue siendo una antropología” (Merleau-Ponty, 1964, 263).

Para dar cuenta del estatuto de esta topología, y del valor metodológico que tiene en la obra de Merleau-Ponty, cabe destacar el siguiente lineamiento explícito en *Lo visible y lo invisible*:

“En realidad, lo que hay que comprender, más allá de las ‘personas’, son los existenciales según los cuales las comprendemos [...]. Ese inconsciente que hay que buscar, no en el fondo de nosotros, a espaldas de nuestra ‘conciencia’, sino delante de nosotros, como articulaciones de nuestro campo.

Es ‘inconsciente’ porque no es objeto, sino aquello por lo cual los objetos son posibles.” (Merleau-Ponty, 1964, 231)

De este modo, estos “existenciales” que constituyen el inconsciente que intenta aprehender Merleau-Ponty, se revelan como estructuras o condiciones de posibilidad del acceso al objeto. No objetivas, sino pre-objetivas, que -se lo podría decir de este modo- “causan” la relación intencional con el objeto. Esta concepción del inconsciente es la que denota la noción de lo “invisible” en el libro póstumo de Merleau-Ponty, y es aquella de la cual Lacan llegó a decir que “las pistas que hay de la mostaza inconsciente en sus notas quizá lo hubieran llevado a pasar, digamos, a mi campo” (Lacan, 1974, 98).

El impacto de las descripciones topológicas de lo visible y lo invisible en el seminario de Lacan se concibe directamente en las categorías del objeto mirada, con un reconocimiento explícito a Merleau-Ponty:

“El asunto está en deslindar, por las vías del camino que él [Merleau-Ponty] nos indica, la preexistencia de una mirada -sólo veo desde un punto, pero en mi existencia soy mirado desde todas partes.” (Lacan, 1974, 80)

Asimismo, cabe considerar esta otra afirmación taxativa:

“La demarcación de la topología propia de nuestra experiencia de analista, es la que se puede retomar luego en la perspectiva metafísica. Pienso que Maurice Merleau-Ponty iba en esa dirección.” (Lacan, 1974, 84)

En un artículo reciente “El quiasma de una amistad: Merleau-Ponty y Lacan” (2005), G.-F. Duportail propone utilizar la figura del quiasma como una herramienta para pensar el modo de relación entre ambos pensadores. En este sentido, sostiene que “la idea de un quiasma no implica la de coincidencia y, menos aún, la de identidad” (Duportail, 2005, 347), ya que las críticas recíprocas entre autores seguirían siendo válidas, dado que no se intenta reducir la obra de uno a la del otro (y viceversa). En todo caso, el quiasma permite pensar un cruce, y un entrelazamiento, por el cual Merleau-Ponty y Lacan pudieron “encontrarse” y servirse de los desarrollos del otro para hacer avanzar sus propios intereses. En el caso de Lacan, nuevamente, este “encuentro” es notable cuando, para tematizar el objeto mirada, se ubica en el terreno de la percepción con el objetivo de “reconstituir la vía por la que pudo surgir, no del cuerpo, sino algo que él [Merleau-Ponty] llama la carne del mundo, el punto original de la visión” (Lacan, 1974, 77). Que el esquema merleau-pontyano del quiasma se encuentra presente en la formalización misma del objeto mirada es evidente a través de la superposición del campo de la visión y del campo escópico con que Lacan tematiza la mirada en este seminario que venimos comentando:

“La relación del sujeto con lo que concierne propiamente a la luz, se anuncia, pues, desde ya como ambigua. Lo pueden ver, por lo demás, en el esquema de los dos triángulos, que se invierten al mismo tiempo que deben superponerse. Proporcionan así el primer ejemplo clave de ese funcionamiento mediante arabescos, entrecruzamientos, quiasmas,

que mencioné hace un rato, y que estructura todo este ámbito” (Lacan, 1974, 88).

Lacan integra el esquematismo merleau-pontyano de la visión a sus desarrollos sobre la esquizia del ojo y la mirada, la cual es también presentada en forma de quiasma. Asimismo, Duportail, en un intento de formalizar con mayor rigor las semejanzas y derivas topológicas que podrían encontrarse como trasfondo de esta comunidad quiasmática propone un conjunto de figuras específicas:

- a. *El torbellino*: como un modo de cuestionar la correlación noético-noemática de la conciencia intencional, Merleau-Ponty ofrece la imagen de un embrollo de hilos enroscados entre sí. En el comienzo no está la conciencia, sino un sentir anónimo y carnal del cual el sujeto debe extraerse. Respecto de esta precedencia, la conciencia siempre será ciega, ya que no puede ver lo que condiciona su propia visión. He aquí un primer modelo que sirve a Lacan para concebir la esquizia del ojo y la mirada, es decir, la distinción en entre el campo de la visión y el campo escópico.
- b. *El enroscamiento sobre sí*: no obstante, como sostiene Lacan -a diferencia de lo propuesto por Sartre en *El ser y la nada-*, la mirada tiene una presencia sensible, esto es, la mirada puede verse (aunque no se trata de que sea vista como un fenómeno objetivo, de ahí las referencias permanentes de Lacan a la incandescencia y el punto lumínico, Cf. Lacan, 1974, 89). En la topología merleau-pontyana este aspecto está ilustrado en el enroscamiento (figura vecina del *envolvimiento*), cuya determinación se expresa en la idea de que en la visión de la mirada “se es mirado”.
- c. *Enroscamiento + torsión = pliegue*: en esta última figura se actualiza la consecución de la anterior a través de una torsión de lo visible en lo invisible, que en la descripción lacaniana queda expuesta en la concepción de un corte en la determinación del objeto. En la torsión de que resulta el pliegue, según Duportail, el enroscamiento instituye una distancia, un hueco en torno al cual gira la visión. Esta constitución del pliegue es un modo de dar cuenta del carácter no-sustancial, de agujero, que caracteriza al objeto *a*, como objeto de la pulsión en que se sostiene la causa del deseo escópico.

De acuerdo con este movimiento, Duportail propone un paso siguiente: el pliegue instituye la reversibilidad de la carne. “El pliegue se vuelve determinable como el punto de vuelta del revés donde se retuerce sobre sí mismo el campo total del ser para engendrar por torsión la diferencia entre cuerpo vidente y cuerpo visible” (Duportail, 2005, 360). De este modo, finalmente, en este *darse vuelta* de la carne descansa el quiasma de lo visible. No obstante, cabe apreciar que esta reversibilidad no es una reversibilidad *absoluta*, sino sobre un punto que delimita cierta imposibilidad: no se trata de una coincidencia de los opuestos, de lo exterior y lo interior, ya que la reversibilidad de la carne no hace coincidir el cuerpo vidente y el cuerpo visible en torno a un eje de simetría. Merleau-Ponty lo sostiene en estos términos:

“Es hora de subrayar que se trata de una reversibilidad siempre inminente y nunca realizada de hecho [...]. [...] nunca logro la coincidencia.” (Merleau-Ponty, 1964, 191)

En este punto, es llamativo que para dar cuenta de esa no-coincidencia, o punto de imposibilidad, propia de la reversibilidad de lo sensible, Merleau-Ponty recurra el motivo freudiano de los labios que se besan a sí mismos. El punto de imposibilidad, que determina el nacimiento de la visión, es, a su vez, el de recorte de lo *invisible*, como aquello que perdura en el quiasma vidente-visible. De este modo, en una nueva caracterización, lo invisible no es “lo que *podría* ser visible”, o “lo que *aún* no es visible”, sino aquello que “en-lo-visible” es estructuralmente imposible de ver, pero a su vez sostiene la visión. Se trata, propiamente, de un “resto de impercepción” (Cf. Merleau-Ponty, 1964, 251). Por eso, Merleau-Ponty sostiene lo siguiente:

“Lo invisible no es lo contradictorio de lo visible: lo visible tiene un armazón de invisible, y lo in-visible es la contrapartida secreta de lo visible, sólo aparece en él, es el Nichtur-präsentierbar que me es presentado como tal en el mundo -no puede vérselo allí y todo esfuerzo por verlo allí lo hace desaparecer; pero está en la línea de lo visible, ése es su hogar virtual, se inscribe en él (entrelíneas).” (Merleau-Ponty, 1964, 265)

En continuidad con el planteo de Duportail, B. Baas -en su artículo “La elaboración fenomenológica del objeto *a*” (1998)- plantea un conjunto de ideas que permiten esclarecer ciertos fundamentos fenomenológicos en la formalización de la noción de objeto-causa. De acuerdo con Duportail, Baas destaca que el vidente (y, entonces, la actualización de lo visible) tiene lugar, justamente, por un enroscamiento de lo visible, y por un “envolvimiento de lo visible [...] sobre el vidente” (Merleau-Ponty, 1964, 191). Respecto de la pertinencia de descripciones topológicas como sustrato de las últimas elaboraciones merleau-pontyanas, Baas sostiene lo siguiente:

“Si hubiese que proponer un modelo topológico para este movimiento de darse vuelta, seguramente sería la botella de Klein, esa superficie que no tiene más que una sola cara y ningún borde, y donde no puede distinguirse el interior ni el exterior. Es poco probable que Merleau-Ponty ignore sus propiedades sorprendentes. En todo caso, son invocadas implícitamente en esta nota póstuma de *Lo visible y lo invisible*: ‘La pulpa de lo sensible, su indefinible, no es otra cosa que la unión en él del *adentro* y el *afuera*, el contacto en consistencia de sí consigo mismo. Lo absoluto de lo sensible es esa explosión estabilizada, i.e., comporta darse vuelta.’ (Baas, 1998, 62)

Desde la perspectiva de este autor, convergente con la de Duportail, la teoría lacaniana del objeto *a* podría ser esclarecida con el recurso a la última fenomenología merleau-pontyana. Su aporte, más allá de las referencias a la topología de superficies, radica también en precisar cómo la fenomenología puede ofrecer un modelo desbordante de la concepción tradicional de la intencionalidad, que

calificaría al objeto *del* deseo, como objeto empírico con el que se relaciona el sujeto, para dar cuenta del objeto *a* como objeto de la falta, o, mejor dicho, como la falta misma, que causa la relación intencional con distintos objetos fantasmáticos:

“Si el objeto-*causa* del deseo no es un objeto empírico (un *epithúmeno*), entonces ese objeto-*causa*, ese oscuro objeto del deseo, no es nada que se le presente al sujeto si no es en forma de una ausencia, una pura ausencia [...]. Así, la mirada no es la visión, sino el objeto no-empírico al cual tiende la visión y que sostiene la visión, el objeto inobjetivable que anima secretamente el movimiento o la *moción de ver*” (Baas, 1998, 64).

Esta concepción de un objeto inobjetivable puede apreciarse, como fuera indicado anteriormente, en la concepción merleau-pontyana de la carne; ésta no es el cuerpo, ni los objetos que establecen un vínculo con el sujeto, sino su condición de posibilidad. En este sentido es que cabe volver a tener presente la referencia también indicada con anterioridad respecto de que, para Merleau-Ponty, la carne es “aquello por lo cual los objetos son posibles”. El planteo de Dupontail terminaba de elucidar que la operación sobre la carne que motiva el nacimiento de la visión es el pliegue que introduce un corte o separación en función de un punto de imposibilidad, aspecto fundamental en la concepción lacaniana del objeto *a* como separado del cuerpo, o como resto caído en la operación de constitución subjetiva (Cf. Lacan, 1962, 176).

Para concluir este apartado cabe destacar una convergencia entre Merleau-Ponty y Lacan, entre la concepción de lo invisible y la noción de objeto *a* que debería ser estudiada con detalle. Por un lado, en el *El ojo y el espíritu*, Merleau-Ponty sostenía que lo invisible debía ser concebido como el “forro” de lo visible:

“Ya que las cosas y mi cuerpo están hechos de la misma tela, es necesario que su visión se haga de alguna manera en ellas, o que su visibilidad manifiesta *se forre* de una visibilidad secreta [...]. Lo característico de lo visible es tener un *forro* invisible en sentido estricto, que lo vuelve presente como cierta ausencia.” (Merleau-Ponty, 1985, pp. 21-22, p. 85, cursiva añadida)

Asimismo, en un escrito como “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, Lacan se refería en términos “semejantes” -o, mejor, dicho, de acuerdo con la comunidad topológica que se viene destacando en este artículo- a propósito del objeto *a*:

“Es esto lo que les permite ser la ‘tela’, para ser más precisos el forro [...] del sujeto mismo que se considera sujeto de la conciencia” (Lacan, 1966, p. 818)

### HACIA UNA CLÍNICA DE LA MIRADA

Luego de destacar los aspectos convergentes entre la última parte de la obra de Merleau-Ponty, aquella que es denominada como una “ontología de la carne” o “psicoanálisis de la naturaleza” y la concepción lacaniana del objeto *a*, es preciso atender a ciertas consecuencias clínicas, que, de algún modo precisen la relevancia del es-

tudio de la obra merleau-pontyana para la teoría psicoanalítica, más allá de los intereses epistemológicos y metodológicos que ya fueran esclarecidos en el apartado anterior.

Desde un comienzo no han faltado estudios que han buscado destacar la incidencia de la obra merleau-pontyana para la práctica clínica. Pueden mencionarse, por ejemplo, dos trabajos clásicos de M. Dillon -“Las implicaciones del pensamiento de Merleau-Ponty para la práctica de la psicoterapia” (1983) y “Merleau-ponty y la psicogénesis del yo” (1980)-. Sin embargo, en este contexto, es preciso notar que se trata de estudios que han privilegiado la vertiente existencialista de la obra del fenomenólogo. Habitualmente, las relaciones entre fenomenología y psicoanálisis han sido planteadas más que nada en el campo de lo que se conoce como “Psiquiatría fenomenológica”. No obstante, en este artículo, en el cual hemos puesto especial énfasis en el último tramo de la obra de Merleau-Ponty, como un modelo para circunscribir la concepción lacaniana del objeto *a* como mirada, hemos de tomar otra dirección, atenta a esta especificidad.

En su artículo “El fenómeno de la mirada en Merleau-Ponty y Lacan” (1999), el psicoanalista y fenomenólogo R. Bernet llama la atención sobre ciertos fenómenos que requieren una aproximación diferencial, para los cuales los aportes de la fenomenología estática -basada en la correlación intencional y en la representación- son insuficientes. Este tipo de fenómenos se caracterizan por desconcertar y sorprender al sujeto para el que aparecen, en función de una “suspensión de la economía de la vida natural [debido a] a un resplandor del propio fenómeno y no a una decisión subjetiva” (Bernet, 1999, 105). El sujeto que resulta del encuentro con estos fenómenos es una suerte de efecto, como el que acontece en la manifestación de las formaciones del inconsciente:

“Basta con pensar en el fenómeno de lo inconsciente que, al dirigir su manifestación a la conciencia de un sujeto reflexivo, afirma simultáneamente su incompatibilidad con las leyes de la conciencia y, de ese modo, afecta al poder del sujeto conciente sobre su vida.” (Bernet, 1999, 107).

Entre estos fenómenos propios de la experiencia analítica, Bernet distingue ciertos fenómenos propios de la mirada: la vergüenza y la experiencia estética.

Respecto de la vergüenza, cabe decir que divide al sujeto, y que es un indicador de la mirada del Otro. No obstante, esa mirada no radica en ningún sustrato físico del cuerpo del semejante (por ejemplo, los ojos), y se destaca que la vergüenza se presenta como un fenómeno inobjetivable -dado que es difícil para quien la padece precisar respecto de *qué* se padece dicho afecto, punto en que se la puede aproximar a la angustia-. De este modo, Bernet la llama -siguiendo la fenomenología de lo visible de Merleau-Ponty- un “fenómeno invisible”:

“Al aceptar estas premisas, es imposible no llegar a la conclusión de que la mirada del otro es un fenómeno invisible. Además, la mirada es invisible no sólo para mí, sino también para el otro. Esto no significa que el otro esté ciego; muy por el contrario, él ve, pero, en cuanto vidente, es afectado por

un punto ciego. La mirada que me ve es atribuida por mí al otro [...]. De este modo, la mirada en realidad es un fenómeno invisible en camino, su manifestación está en movimiento, ya que recorre un trayecto". (Bernet, 1999, 108).

Asimismo, Bernet afirma que "la mirada del Otro en verdad lleva a cabo una reducción fenomenológica de la visión" (Bernet, 1999, 110), puesto que reconduce la percepción de los objetos mundanos o empíricos, a la mirada invisible que mora en el Otro, y, quizás, incluso en las cosas.

Respecto de esta última indicación es que, nuevamente, considera la obra de Merleau-Ponty a propósito de su concepción de la experiencia estética -tomada de la ontología de la carne presentada en el apartado anterior- para relacionarla con la concepción del cuadro presentada por Lacan en el *seminario 11*: la pintura es una presentación de la mirada, que impone al espectador un modo de ver "conforme al cuadro". No se trataría, entonces, de la mera captación o donación contemplativa de un sentido, sino de un efecto transmutación del sujeto a través del encuentro con un invisible que causa la visión. Para dar cuenta de este aspecto, Bernet expone el análisis que Lacan realiza de la obra de Holbein *Los embajadores* y destaca la estructura de la mirada presentada en el *seminario 11*: el "dar a ver".

En continuidad con el planteo de Bernet, que recupera el "dar a ver" como estructura capital de la manifestación de la mirada, L. Lutereau -en su artículo "Estética y clínica de la mirada (2011b)- recupera los planteos de la experiencia estética según Merleau-Ponty para enlazarlos a la concepción lacaniana del objeto *a* como mirada. El énfasis de este trabajo se encuentra en intentar dilucidar una triple instanciación del "dar a ver" en tres estructuras formales que, para el autor, eventualmente son confundidas en la clínica psicoanalítica: el velo, la pantalla, la escena.

De acuerdo con el punto de vista de Lutereau, las estructuras del "dar a ver" pueden ser correlacionadas con tres fenómenos clínicos: el velo sería la estructura fundamental del sueño; la pantalla la estructura del recuerdo encuadrador; y la escena la del acting-out.

El autor demuestra esta correlación a partir de operacionalizar las tres estructuras de la mirada (el velo, la pantalla y la escena) con tres estructuras formales comunes a la fenomenología y el psicoanálisis: presencia/ausencia (velo); parte/todo (pantalla); vacío/lleño (escena):

"Las tres formaciones clínicas del sueño, el recuerdo encuadrador y el acting-out, pueden ser reconducidas a modos de mostración de (condiciones del) deseo, a través de su articulación con un objeto que no condesciende a ser un correlato intencional. En ellas, la mirada se presenta causando al sujeto, a través de una división que no lo subsume bajo un significante ni como un sujeto de la representación." (Lutereau, 2011b, 153).

Exponer todos los pasos argumentativos del artículo de Lutereau excedería los límites de este propio artículo. No obstante, es importante destacar que deja para futuros trabajos la continuación de su desarrollo, al sostener que

las estructuras formales que operacionalizan el velo, la pantalla y la escena podrían ser correlacionadas con las operaciones de constitución del fantasma. A los fines de este apartado, cabe apreciar que junto con el trabajo de Bernet, se encuentra en estos artículos el desarrollo incipiente de una clínica de la mirada -formalizada en función de la elaboración del objeto *a* como mirada a partir de la fenomenología merleau-pontyana- que cabe esperar sea extendida en futuros trabajos y autores.

## CONCLUSIONES

En el presente artículo se han expuesto vías de convergencia entre la fenomenología merleau-pontyana y el psicoanálisis de Jacques Lacan. Se ha desarrollado la hipótesis de que la noción lacaniana de objeto *a* puede ser esclarecida teóricamente a través de ciertos recursos de la ontología de la carne de la última obra de Merleau-Ponty. Se ha puesto especial énfasis en destacar la presencia de descripciones topológicas recurrentes que permiten cernir el carácter estructural de presentación del objeto *a* como "inobjetivable", defraudando el esquema de la correlación intencional, para esclarecer la constitución del sujeto en función de un resto imposible, pero que, a su vez, es condición de posibilidad de la visibilidad. La esquizia del ojo y la mirada, según Lacan, así como la articulación de lo visible y lo invisible, para Merleau-Ponty, suponen un trasfondo quiásmico, y de recorte de un agujero, que delimitan la presencia de una ausencia (en la noción de objeto *a*) y el involucramiento del vidente y lo visible (en el "forro" de lo invisible).

La importancia metodológica del recurso a la fenomenología merleau-pontyana para dar cuenta de esta formalización de la noción de objeto *a*, radica en que -dada su perspectiva fenomenológica- escapa a la dialéctica del ser y la apariencia. La fenomenología no tiene otro propósito que desembarazar al fenómeno de toda metafísica de un mundo detrás de las apariencias. Esta perspectiva es compartida por Lacan en el *seminario 11* cuando afirma lo siguiente:

"Este camino [...] ¿debe ser ubicado ahí donde la tradición, desde siempre, lo ha localizado, en el nivel de la dialéctica de lo verdadero y la apariencia?" (Lacan, 1974, 83).

La respuesta de Lacan es negativa. Y, a continuación añade: "No es aquí por azar [...] que esta semana se pone a vuestro alcance el libro póstumo de nuestro amigo Maurice Merleau-Ponty" (Lacan, 1964, 83). De este modo, Lacan mismo trazó el puente y la relevancia para el interés de estudios que vinculen su obra a la del fenomenólogo. Asimismo, no deja de ser curioso que Merleau-Ponty entendiéndose que, con su noción de carne, también se estaba alejando de la tradición clásica de que Lacan buscaba ponerse a distancia, ya que para aquél dicha noción "no tiene nombre en ninguna filosofía" (Merleau-Ponty, 1964, 193).

En otro orden de cuestiones, se ha destacado que la lectura de ambos pensadores no corresponde sea realizada sólo en función de los comentarios explícitos -especialmente los que desautorizan su interlocución- que uno

haya podido formular acerca del otro. Este tipo de extravío es el que se encuentra, por ejemplo, en los artículos -“clásicos” hoy en día- que A. Green (1964) y J.-B. Pontalis (1961) han dedicado a la cuestión. Ambos autores plantean el reparo de que el inconsciente lacaniano no es la ambigüedad de la conciencia. De acuerdo con el desarrollo expuesto en este artículo puede notarse que dicho reparo sólo cabe a una primera parte de la obra de Merleau-Ponty, y que no considera el decurso ulterior de la noción de carne. Asimismo, podría afirmarse que ambos autores no hacen más que reponer una crítica que ya había formulado Lacan en el *seminario 2* (Cf. Lacan, 1977, 99), donde Lacan comenta una intervención que Merleau-Ponty había propuesto en la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, de la cual no hay escrito publicado. No obstante, lo importante es notar que Lacan -por lo general- nunca pudo distinguir con claridad ambos períodos de la obra de Merleau-Ponty, al que siempre imputó sostener el punto de vista de la conciencia -lo cual es equivocado, como este artículo demuestra-, y que cuando pudo apreciar algunos resultados del último período de trabajo del fenomenólogo, no dudo en celebrarlos e incorporarlos a su trabajo.

Por último, para culminar este apartado de conclusiones, es respecto de las consecuencias clínicas de este “encuentro afortunado” (Lacan, 1974, 84) entre Lacan y Merleau-Ponty, entre fenomenología y psicoanálisis, que deben proponerse nuevos estudios que expliciten con mayor exhaustividad las distinciones que el objeto mirada puede admitir para la formalización de fenómenos clínicos específicos, como el recuerdo encubridor, el acting-out, el sueño, etc.

## BIBLIOGRAFÍA

- Baas, B. (1998) “L'élaboration phénoménologique de l'objet a” en *De la Chose à l'objet (Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie)*, Lovaina-París, Peeters-Vrin, pp. 41-87.
- Beaulieu, A. (2009) “Les Démêlés de Merleau-Ponty avec Freud: des pulsions à une psychanalyse de la Nature” en *Oxford French Studies*, 63, III, julio, pp. 295-307.
- Bernet, R. (1999) “The Phenomenon of Gaze in Merleau-Ponty and Lacan” en *Chiasmi Internacional*, 1, París-Milán-Memphis, Vrin-Mimesis-University of Memphis Press, pp. 105-120.
- Dillon, M. (1980) “Merleau-Ponty and the Psychogenesis of the Self” en *Journal of Phenomenological Psychology*, 9/2, pp. 84-98.
- Dillon, M. (1983) “The Implications of Merleau-Ponty's Thought for the Practice of Psychotherapy” en *Journal of Phenomenological Psychology*, 14/1, pp. 21-41.
- Duportail, G.-F. (2005) “Le chiasme d'une amitié: Lacan et Merleau-Ponty” en *Chiasmi Internacional*, 6, París-Milán-Memphis, Vrin-Mimesis-University of Memphis Press, pp. 345-368.
- Green, A. (1964) “Du comportement à la chair: itinéraire de Merleau-Ponty” en *Critique*, 221, pp. 1017-46.
- Lacan, J. (1961) “Maurice Merleau-Ponty” en *Les Temps Modernes*, 184, pp. 245-54.
- Lacan, J. (1962) *El seminario 10: La angustia*, Buenos Aires, Paidós, 2007.
- Lacan, J. (1966) “Subversion du sujet et dialectique du decir dans l'inconscient freudien” en *Écrits*, París, Seuil.
- Lacan, J. (1974) *Le Séminaire XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, París, Seuil.
- Lacan, J. (1977) *Le Séminaire II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, París, Seuil.
- Laplanche, J. (1989) *New foundations for Psychoanalysis*, Oxford, Blackwell.
- Lutereau, L. (2011a) “Merleau-Ponty y el psicoanálisis: Deseo, inconsciente y lenguaje” en *Anuario de investigaciones*, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, No. XVIII.
- Lutereau, L. (2011b) “Estética y clínica de la mirada” Lutereau, L.; Kripper, A. (comp.), en *Arqueología de la mirada*, Buenos Aires, Letra Viva, pp. 141-154.
- Merleau-Ponty, M. (1942) *La structure du comportement*, París, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960) “L'homme et l'adversité” en *Signes*, París, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964) *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1985) *L'œil et l'esprit*, París, Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1988) *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Grenoble, Cynara.
- Phillips, J. (1996) “Lacan and Merleau-Ponty: The confrontation of Psychoanalysis and Phenomenology” en Pettigrew, D.; Raffoul, F. (ed.), *Disseminating Lacan*, Albany, New York Press, pp. 69-106.
- Pontalis, J.-B. (1961) “Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty” en *Les Temps Modernes*, 184, pp. 287-303.

Fecha de recepción: 19 de marzo de 2012

Fecha de aceptación: 24 de julio de 2012