

Filosofia Unisinos
Unisinos Journal of Philosophy
24(3): 1-14, 2023 | e24306

Unisinos – doi: 10.4013/fsu.2023.243.06

Artículo

Del psiquismo a la otredad: las lecturas de Politzer, Merleau-Ponty y Foucault sobre la singularidad en la clínica freudiana

From psychism to otherness: the readings by Politzer, Merleau-Ponty and Foucault on singularity in the freudian clinic

Marcos José Müller

<https://orcid.org/0000-0001-9698-075X>

Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, SC, Brasil. Email: marcos.muller@ufsc.br

RESUMEN

Este artículo propone una discusión sobre la intersección entre la filosofía francesa contemporánea y el psicoanálisis, específicamente enfocada en el tema de la "singularidad" en psicoanálisis, destacando autores como Politzer, Foucault y, especialmente, Merleau-Ponty. Se trata de pensar de qué manera estos autores buscan encauzar el tema de la singularidad en Freud. El objetivo es determinar cómo se puede definir la singularidad con la que se encontró Freud en su trabajo clínico de escucha a los pacientes y en qué sentido esta singularidad no se reduce a las formulaciones teóricas posteriormente desarrolladas por el psicoanalista en los términos de un sistema psíquico – y a las que Politzer denominó de abstractas. Se tiene en cuenta, muy especialmente, los esfuerzos de Merleau-Ponty de pensar la noción freudiana de singularidad en los términos de una nueva teoría, que se volvió conocida como teoría de la otredad, en la que el filósofo aproxima la singularidad a la noción de pulsión de muerte, anticipando lo que años más tarde Lacan llamaría "extimidad". De donde se sigue la pregunta rectora de esta investigación: ¿qué es la singularidad en la clínica psicoanalítica y en qué sentido es posible que uno la escuche del otro sin someterla a una abstracción o saber impuesto como dispositivo?



Palabras-clave: clínica, singularidad, Freud, Politzer, Merleau-Ponty, Foucault.

ABSTRACT

This article proposes a discussion on the intersection between contemporary French philosophy and psychoanalysis, specifically focused on the issue of "singularity" in psychoanalysis, highlighting authors such as Politzer, Foucault and, especially, Merleau-Ponty. It is about thinking about how these authors seek to channel the theme of singularity in Freud. The objective is to determine how the singularity that Freud encountered in his clinical work of listening to patients can be defined and in what sense this singularity is not reduced to the theoretical formulations later developed by the psychoanalyst in terms of psychic system – and which Politzer called of abstract. It considers, especially, the efforts of Merleau-Ponty to think the Freudian notion of singularity in the terms of a new theory, which became known as the theory of otherness, in which the philosopher approaches the singularity to the notion of the death drive, anticipating what years later Lacan would call "extimacy". From where the leading question of this research follows: what is singularity in the psychoanalytic clinic and in what sense is it possible for one to hear it from the other without subjecting it to an abstraction or knowledge imposed as a device?

Keywords: clinic, singularity, Freud, Politzer, Merleau-Ponty, Foucault.

1 Introducción

En la lectura de Georges Politzer en el año 1928, así como en las de Maurice Merleau-Ponty y Michel Foucault en los años 1950, la praxis clínica propuesta por Freud – más allá del descubrimiento del tema del inconsciente que se considera como simbolismo autónomo – consolida una transformación en el entendimiento médico sobre qué es la clínica misma (Politzer, 1975, p. 85; Merleau-Ponty, 2001, p. 470; Foucault, 2005, p. 37; Furlan, 1999, p. 117). Inspirados en Georges Politzer, Maurice Merleau-Ponty y Michel Foucault van a decir que Freud radicaliza un expediente que ya estaba en curso en las prácticas médicas en el pasaje del siglo XVIII al siglo XIX, y que consiste en darle a la singularidad de los pacientes el protagonismo en el ámbito de la escucha clínica. ¿Qué sigue siendo tal singularidad y en qué sentido es posible que uno escuche la singularidad del otro sin someterla a una abstracción o saber impuesto como dispositivo?

Desde luego, la clínica freudiana introduce una nueva manera de comprenderse qué es la singularidad de cada paciente particular - o qué se supone decirse en él. Freud opera una revolución que consiste en darle a las narrativas producidas por los pacientes un protagonismo que dispensaría la mediación de un modelo interpretativo abstracto, dado que al psicoanalista no le interesaría otra cosa que la singularidad que se dice en cada persona (Birman, 1991, p.140). Sin embargo, conforme lo advierte Politzer (1975, p.61), Freud no resiste la tentación de presentar su praxis en los términos de abstracciones metapsicológicas, tal como aquellas que él mismo criticaba en la psicología abstracta. He ahí lo que llevaría a Foucault a preguntarse, a la raíz de Merleau-Ponty: ¿habría como pensar el hallazgo freudiano sin someterlo a una abstracción o saber impuesto como dispositivo?

El objetivo que se trata de perseguir en este artículo es determinar de qué manera se puede pensar la singularidad con la que se encontró Freud en su trabajo clínico de escucha a los pacientes y en qué sentido esta singularidad no se reduce a las formulaciones teóricas posteriormente desarrolladas por el psicoanalista – y a las que Politzer denominó de abstractas. Se tiene en cuenta, muy especialmente, los esfuerzos de Merleau-Ponty de pensar la noción freudiana de singularidad en los términos de una nueva teoría, que se volvió conocida como teoría de la otredad, en la que el filósofo aproxima la singularidad a la noción de pulsión de muerte, anticipando lo que años más tarde Lacan llamaría "extimidad".

Para concretar a este objetivo se realizará un recorrido por los halagos foucaultianos – a raíz de Politzer y Merleau-Ponty - a las nociones de clínica y singularidad desarrolladas por Freud. A la vez, se buscará comprender los motivos de las resistencias de estos filósofos a las explicaciones metapsicológicas de la intimidad por parte de Freud. Y a continuación, se buscará explicitar los esfuerzos de Merleau-Ponty para “salvar” la noción de singularidad de las abstracciones metapsicológicas, lo que conllevará a una relectura de esta noción a partir de otra matriz, más cercana a la noción freudiana de pulsión de muerte, que Merleau-Ponty interpreta a partir de su teoría de la otredad como extrañamiento.

Por lo tanto, en Merleau-Ponty no se trata de pensar la singularidad como un ideal individualista, o como una solución subjetiva encontrada por quienes se someten a un tratamiento psicoanalítico. No se trata de una “singularidad imaginaria”, como aquella denunciada por Isabel Tatit (2016, p. 44) en su lectura crítica de algunos pasajes de Jacques-Alain Miller (2008, p. 20, p. 22, p. 49), Collete Soler (1995, p. 14-15, p. 34) y Roberto Harari (2002, p. 20, p. 115, p. 218), en los que se puede leer que la singularidad es un atributo por conquistar en un análisis, un antídoto para la persona en contra de su historia sintomática y en contra del vínculo social alienante. Para Merleau-Ponty, al contrario, la noción freudiana de singularidad está más bien relacionada con la repetición de la pulsión de muerte como alteridad radical.

2 La clínica después de los años 1850 según Foucault: del éxito en la terapia de los cuerpos tratados a la descubierta freudiana del sentido como singularidad

En 1963, en la obra titulada *Naissance de la Clinique*, Michel Foucault (1977, p. 229) detalla las grandes transformaciones que afectaron a la práctica clínica en la transición del siglo XVIII al XIX. Apoyado en estudios realizados en la década de 1940 por su profesor Georges Canguilhem (2007; 2012), Foucault argumenta que, habiéndose adherido a las ciencias naturales y sus metodologías basadas en modelos matemáticos, la medicina occidental habría renunciado a la representación taxonómica y superficial de la enfermedad, tal como ella estaba siendo pensada desde Hipócrates, abdicando así de la condición de ilustración empírica de los saberes dogmáticos. A partir del siglo XIX, el principal objetivo de la medicina clínica pasó a ser el ubicar la enfermedad en el cuerpo del individuo. Lo que, para sorpresa de las ciencias naturales, dio lugar a una importante instancia crítica de las propias narrativas científicas. Después de todo, en el ámbito de las clínicas, los médicos comenzaron a oponer a tales narrativas el criterio del éxito en la terapia de los cuerpos tratados. La clínica, a partir del siglo XIX, no sólo pasó de ser un lugar instrumental a ser un lugar científico. También se convirtió en el lugar para el ejercicio de la crítica.

Fue con Freud, según Foucault (2005, p. 37), que la clínica alcanzó su máxima expresión crítica. En 1957, en el curso titulado *La Psicología de 1850 a 1950*, Foucault destaca lo que llamó el “descubrimiento del sentido”, que habría tenido lugar a finales del siglo XIX y que elevó la singularidad de las vivencias de los pacientes a la condición de crítica del propio conocimiento científico. En la práctica clínica,

se trata de dejar de lado las hipótesis demasiado amplias y generales por las que se explica al hombre como un sector específico del mundo natural; [...]. Tómese al hombre, no al nivel de ese denominador común que lo asimila a todo ser vivo, sino a su propio nivel, en los comportamientos en que se expresa, en la conciencia en que se reconoce, en la historia personal a través de la cual está constituido (Foucault, 1999, p. 127).

Y, continúa Foucault en las siguientes páginas, en una deferencia explícita a Freud:

Pero ninguna forma de psicología ha dado más importancia al sentido que el psicoanálisis. [...] Fue en el curso de la reflexión freudiana que el análisis causal se convirtió en la génesis del sentido, que

la evolución da camino a la historia, y que la apelación a la naturaleza sea reemplazada por la exigencia de analizar el entorno cultural (Foucault, 1999, p. 129).

De suerte que, aunque le haya sucedido lo mismo que les ocurrió a las narrativas científicas en general, las cuales se fueron transformando paulatina y parcialmente en dispositivos de normalización de las poblaciones, dada la forma en que -en el caso del psicoanálisis- las formulaciones teóricas freudianas fueron incorporadas por numerosas instituciones, como las universidades y las propias sociedades psicoanalíticas, la práctica clínica psicoanalítica, aun así, siempre ha permanecido en el campo de la crítica. Por la importancia que les da a las narrativas producidas por los pacientes, la práctica psicoanalítica siempre ha operado como una forma de confrontar los modos de subjetivación individual y colectiva de los cuerpos por parte de los saberes establecidos.

Freud hizo de la clínica un espacio ético, en el que los pacientes no sólo pueden interpretar lo que niegan, lo que no saben o lo que les atrae, sino que también pueden resistir contra las formas de poder promulgadas por las narrativas científicas. Después de todo, como revela el método de exhortación a la "asociación libre", Freud trasladó a los pacientes la fuente de las "verdades" que la clínica está interesada en escuchar. Freud comenzó a escuchar a sus pacientes como si una singularidad pudiera expresarse en ellos de manera concreta, más allá de las abstracciones filosóficas y científicas. Quejas, reclamos, demandas -independientemente de las condiciones clínicas tipificadas- comenzaron a ser interpretadas por Freud como manifestaciones de singularidad.

3 La singularidad como concreción – y las críticas a "Politzer lector de Freud"

En cierto sentido, el comentario de Foucault sobre Freud retoma la lectura entusiasta que, en la década de 1928, George Politzer hizo del fundador del psicoanálisis. Para el pensador húngaro, autor de la *Critique des fondements de la psychologie* (Politzer, 1975), que introdujo la discusión sobre el psicoanálisis en Francia, Freud se interesó -en su práctica clínica- por lo que cada paciente podía decir en primera persona del singular, es decir, en la condición de "yo concreto" (Politzer, 1975, p. 49), que interpreta un drama particular, que no puede ser subsumido o reemplazado por una abstracción, por un dispositivo de normalización formulado en tercera persona. Respecto al estudio freudiano de los sueños, Politzer (1975, pág. 85) dirá: "[...] El pensamiento de Freud es muy diferente. No interesa decidir que se trata del cumplimiento de un deseo en general, sino de un deseo particular, determinado en su forma por la experiencia particular de un individuo particular".

Aquí, sin embargo, se hace necesario preguntar, así como llegó a hacer Foucault (2005, p. 37) en una de sus primeras publicaciones - cuyo tema fue el nacimiento de la psicología - y en la cual relativiza la lectura de Freud por parte de Politzer: ¿es el "yo concreto" a que se refiere Politzer una singularidad en la que se expresa una intimidad, o se trata más bien de la particularización de una generalidad pensada de manera abstracta? Pues, aunque se enunciara en primera persona del singular, el "yo concreto" podría seguir resonando a una tesis (sobre el "yo") formulada en otro campo, por ejemplo, en una teoría sobre la narrativa, en una política de salud pública, en una ideología o creencia. El "yo concreto" -en este sentido- seguiría reproduciendo una abstracción, sólo que formulada en primera persona del singular.

En el comentario de Foucault sobre Politzer hay una interpretación doble. Si, por un lado, el pensador francés hace suyo el elogio que el filósofo húngaro le hace a Freud, por otra parte, en cuanto a la forma en que Politzer interpreta la singularidad del sentido (del sueño, por ejemplo) con el cual se ocupa la clínica psicoanalítica, Foucault parece no estar de acuerdo. La razón de ello es que Foucault, en este momento inicial de su obra, lee el psicoanálisis a partir de una referencia que a Politzer le suena extraña, a saber, la fenomenología. En el manuscrito dedicado a *Binswanger et l'analyse existentielle*, así como en

la introducción a su libro *Le Rêve et l'Existence*, Foucault (1994; 2021a; 2021b) revela el motivo crítico o el interés común del psicoanálisis y de la psicología eidética de Husserl en un tipo de análisis centrado en el régimen de significados vividos, los cuales suelen ser anónimos. Foucault (1994, p. 19) dice:

(...) en las Cinco Lecciones de Psicoanálisis y en la Ideen II, vemos a Husserl y a Freud esforzándose hacia el mismo fin: despojar a la esfera de lo vivido de una causalidad 'vital inmediata' sin recusar el tema de la articulación orgánica; establecer para él un estilo descriptivo de análisis que no tome prestado nada de las explicaciones naturalistas; reconocer para este dominio de lo vivido una dimensión histórica e intersubjetiva que no puede reducirse a ningún proceso evolutivo.

Desde el punto de vista de Foucault en los años 1950, Politzer ignora la renuncia freudiana a la idea de una causalidad vital inmediata, de donde se deduce que pueda relacionar la singularidad freudiana a la particularidad de la condición vital de persona que habla en la primera persona del singular (*Je suis*) como "yo concreto".

En defensa de Politzer (1975, p. 70), podría decirse que el habla en primera persona del singular (*Je suis*) circunscribe una particularidad, que no debe confundirse con una descripción objetiva del "yo" en tercera persona del singular (como *Moi*). No es lo mismo narrar las razones por las que "yo" lloro que explicar la fisiología de "mis" lágrimas (Prado, 1991, p. 7-8). Hay en los "motivos" de mi llanto una particularidad que no puede reducirse a la generalidad de los modelos explicativos. Sin embargo, como recordará Foucault (2005, p. 52), inspirado en los cursos a los que había asistido con Merleau-Ponty en la Sorbona en 1949 y que trataban de la génesis fenomenológica del yo en la alienación (del niño) al otro: la particularidad descrita por Politzer es todavía tributaria de una abstracción, a saber, la tesis de equivalencia que establece Politzer entre los "motivos" y la "personalidad gramatical del relato". De lo cual se deduce, según Foucault, que lo particular de Politzer quizás no sea lo singular al que apunta Freud.

Dicho de otro modo: si la particularidad (descrita en primera persona del singular) es una intimidad singular y, en ese sentido, algo que no se confunde con el efecto de la alienación del cuerpo vivo en una abstracción; para Foucault, tal lectura de la singularidad solo puede aceptarse a condición de que se reconozca como válido el procedimiento reductivo propuesto por Politzer (1975, p. 139). Este procedimiento consiste en considerar que la personalidad del relato determina la génesis de los motivos expresados en el lenguaje y en la conducta social. Como ya había observado Merleau-Ponty (Furlan, 1999), sin embargo, a contramano de los análisis de Politzer, la práctica freudiana proporcionó innumerables ejemplos de cómo, en la situación actual, las respuestas producidas por los pacientes -incluidas las formuladas en primera persona del singular- parecen enfrentarse a preguntas formuladas en otros tiempos, por otras personas, como si hubiera para cada uno, un trasfondo que, más allá de estar o no ligado a una abstracción, no es conocido por las figuras enumeradas en el drama vivido en el presente. Diferentemente de Politzer, Merleau-Ponty (1945, p. 228) subraya que la singularidad del sentido, tal como presentado en los relatos clínicos de Freud, trasciende el tiempo presente y los motivos pragmáticos compartidos en el diálogo del médico y del paciente.

4 La singularidad como simbolismo autónomo – "Merleau-Ponty lector de Freud"

En este aspecto en particular, aun no habiendo vinculado la cuestión de la abstracción al problema del poder, limitándose a investigar las dificultades teóricas relacionadas con las teorías psicológicas sobre la génesis de lo que podría reconocerse como singularidad, Merleau-Ponty (2001, p.470) anticipa la pregunta crítica que, casi una década después, en 1963, Foucault retomaría desde la perspectiva de la arqueología del saber (como modo de poder): ¿bajo qué parámetros debemos reconocer, en el

diálogo entre el médico y su paciente, la validez de una singularidad que no fuera la ilustración de una teoría general a la que los dos particulares estarían sujetos? Dicho de otro modo: en el campo de la convivencia entre dos individuos investidos de innumerables representaciones sociales, incluidas las de 'médico' y 'paciente', ¿en qué condiciones una intimidad sería escuchada como un hecho singular?

Foucault (1977, p. 14), al tratar de explicar lo que entiende por singularidad, evoca la distinción que hace la lógica clásica en el ámbito de la clase de las cantidades, entre las categorías de universal ("Todos los humanos son mortales"), particular ("Algunos humanos están enfermos") y singular ("Ese humano está sufriendo"). En la primera proposición, "mortalidad" es un predicado que puede decirse, sin excepción, de todos los humanos. En este sentido, se usa universalmente. En la segunda proposición, la "enfermedad" que afecta a alguien, pero no necesariamente a todos, puede contaminar a otras personas. La "enfermedad", como predicado, aunque no valga para todos, puede reproducirse en varios. He ahí en qué sentido su uso en esta proposición designa un predicado particular. En la tercera proposición, en cambio, el predicado "sufrimiento" se usa para designar algo que no es común a todos (aunque podría serlo), ni compartido por algunos (que también podría ser el caso). Tal como se usa, el predicado "sufrimiento" designa restrictivamente algo que solo "ese humano" siente y de una manera que, tal como se vive, no podría ser compartido con nadie más. Lo que indica que lo que se puede compartir del sufrimiento es la narrativa relativa a esta condición, pero no el carácter único con el que se da para un cuerpo singular. He ahí en qué sentido la clínica, tal como se practica a partir del siglo XIX, al guiarse por el éxito terapéutico del conocimiento con individuos singulares, introdujo un problema no sólo epistémico, sino también ético y que concierne a las condiciones en las que se podría, en el ámbito de la particular convivencia del médico y el paciente, lograr aislar el carácter único de cada sujeto.

Ahora bien, Merleau-Ponty trató de enfrentar este problema recurriendo a las "nuevas psicologías", según la clasificación que les dio Politzer (1975, p. 60). Estas incluyen el análisis experimental de la conducta, la psicología fenomenológica y, como rama de ésta, la psicología de la Forma. Pero especialmente la "nueva psicología" concierne al psicoanálisis. En este sentido, Merleau-Ponty (1945, p. 239) considera que para pensar qué es la intimidad, al menos en el ámbito de su práctica clínica, Freud no acude inicialmente a las fórmulas particularistas de la psicología clásica (conocidas como psicologistas). Diferentemente de Politzer (1975, pág. 146, quién aún se mantenía vinculado a las tesis psicologistas, Freud no confundía la intimidad con la inherencia de los hechos a un núcleo articulador que les daría un sentido dramático; que es tal núcleo, el relato – como si el relato en primera persona pudiera garantizar la unidad de los sentidos producidos por el lenguaje (Furlan, 1999, p. 117). Menos aún tratará Freud de inferir la singularidad de un modelo externo y, en este sentido, abstracto. Por ejemplo, de una teoría del funcionamiento mental o neurológico, o un dispositivo normalizador como la moral y las costumbres. Para el autor de la *Traumdeutung*, la intimidad singular es un efecto único, cuya causa o significado específico no puede ser explicado por ninguna abstracción ni compartido en una historia (conforme con Ayouch, 2012, p. 180).

Como confiesa en una nota para explicar las dificultades interpretativas en relación con su propio sueño titulado "La inyección de Irma", cuyo análisis debería servir como ejemplo ilustrativo del éxito de su método de interpretación onírica. "Hay al menos un punto en cada sueño en que él es insondable, un ombligo a través del cual se conecta con lo desconocido" (Freud, 1972, p. 119, nota 2). Es como si, en los relatos particulares -ya sean de mí o del otro, del sueño o de la realidad- hubiera una especie de resto o excedente, que no puede ser comprendido ni remplazado. Tal excedente no es ni una personalidad particular (*Je*) investida de interioridad, ni una generalidad objetiva (*Moi*) que pueda ser estudiada a distancia. El resto es de hecho un sujeto indeterminado (en el sentido de "sujeto" anónimo o discusión sin sentido), que, por lo tanto, se distingue de la personalidad particular y de la generalidad objetiva en la que ocasionalmente se manifiesta, precisamente porque, a diferencia de ellos, no está investido de sentido replicable. Es decir, el resto (como sujeto) no tiene un significado verbal definido. Es, a lo sumo, un residuo de una palabra, una palabra-representación (Freud, 1974a, p. 105-106) o, un

representante ideático sin valor semántico asociado, por lo que Freud (1976a, p. 315) lo considera un elemento externo a la conciencia narrativa que define y distingue los particulares humanos entre sí. Es, pues, según Freud, un episodio inconsciente, como el “ombligo” del sueño, “ello” del que nada se puede decir.

5 La singularidad como psiquismo – o la abstracción del singular en las formulaciones metapsicológicas de Freud

Según Merleau-Ponty, ¿qué hay que escuchar sobre este tema o sujeto? ¿Hasta qué punto “ello” puede ser considerado una intimidad? ¿Cómo escucharlo sin tratarlo desde una abstracción que le otorga un sentido, aunque sea particular? O, entonces: ¿cómo puede el analista dar ciudadanía a este sujeto sin transformarlo, por la fuerza, en una entidad, por ejemplo, un “yo psíquico”? Al proponer estas preguntas, Merleau-Ponty tiene en cuenta la dificultad que enfrenta Freud para explicar en qué sentido el simbolismo autónomo revelado por los pacientes se relaciona con la particularidad que define a cada uno de estos pacientes. En esa dirección, Merleau-Ponty recuerda el intento metapsicológico -y por lo tanto abstracto- emprendido por Freud de mostrar no sólo la diferencia, sino el modo en que están relacionados el sujeto (lo que Freud llama “ello”) y el relato (psíquico) desarrollado por los pacientes, por ejemplo, en la primera persona del singular. Según Merleau-Ponty, Freud (1976b, p. 159) dirá que “donde ello era, debe yo devenir” (“*Wo Es war, soll Ich werden*”), como si la particularidad del “yo” (psíquico) de los pacientes fuera, para cada uno, un despliegue de “ello” que, aun antes de que se reconocieran como particulares (narcisistas) distintos unos de otros, ya estaba dicho en cada uno como un acontecimiento único e irrenunciable.

Merleau-Ponty tiene en cuenta que la fórmula presentada por Freud en 1933 en *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis* ha merecido las más variadas traducciones, por las más variadas razones. Por ejemplo, en la segunda parte de la oración, el verbo “*sollen*” (deber) se conjuga como “*soll*” (en el indicativo presente); que puede evocar tanto la primera como la tercera persona del singular, respectivamente: “debo yo” o “debe yo”. En la primera opción, la fórmula de Freud asumiría una versión deóntica, como si el “yo” debiera hacer algo a partir del mandato del “ello” - lo que parece impropio, ya que tal interpretación implicaría atribuirle al “ello” una especie de intencionalidad, caracterizando así erróneamente la idea freudiana del sujeto como “ombligo” o resto lingüístico. En la segunda opción, exhortada nada menos que por Jacques Lacan, quien ya en la década de 1948 compartía una sincera amistad con Merleau-Ponty (Roudinesco, 1993, p. 140), de lo que se trata es de la génesis del yo (como *moi*, lo que significa decir, como objeto) abstraído a partir del simbolismo autónomo de significantes que, todavía, no están investidos de intencionalidad o conciencia sobre tal objeto. De acuerdo con Lacan (1998a): “là où c’était, il me faut advenir” (p. 417-418, 528, 675, 815-817, 830, 856, 878-880). Lo que significa decir, “dónde Ello era, debe Yo devenir”, en el sentido en que en español se dice: “donde era capullo, debe venir flor” (como sugieren Bartijotto, Tfuoni y Chiaretti, 2019). Así como en esta expresión la flor no es la protagonista de ninguna acción, apenas el objeto que se ha desplegado a partir de un capullo que ignora qué es ser una flor, en la frase de Freud, el “yo” no es que un mensaje que se produce en la medida que “ello” se dice como algo inconsciente, o sea, como un simbolismo autónomo en el que “un significante representa al sujeto para otro significante” (Lacan, 1998c, p. 833 y p. 854), sin tener conciencia o intención sobre qué es tal sujeto.

Merleau-Ponty -más por su amistad con Lacan que por su acuerdo con Freud- enfatizará esta segunda forma de traducir la fórmula freudiana. En términos de esta versión, se destaca lo que a Merleau-Ponty más le interesa de Freud: el carácter ni mental ni personal del sujeto que el psicoanalista escucha como manifestación de lo singular en cada paciente. Mientras tanto, en relación con el “yo” (psíquico) que -según la fórmula freudiana- proviene del “ello”, Merleau-Ponty considera errónea tal

formulación. Es decir, según Merleau-Ponty, entre el “ello” y el “yo”, Freud introdujo una relación de doble causalidad, que caracteriza claramente su adhesión a lo que, de manera despectiva, Politzer llamó psicología abstracta. Por un lado, según Merleau-Ponty (1942, p. 192), el “ello” se convierte en “la causa” del “yo psíquico” –lo que, a juicio del filósofo, no sólo desconsidera otros factores que podrían estar operando de manera efectiva en la constitución del “yo” como psiquismo particular, sino que también se atribuye al “ello” una función que pone en peligro lo más importante que Freud descubrió sobre este “sujeto”, a saber, el hecho de que es un simbolismo autónomo desprovisto de función semántica y, en consecuencia, de pensamientos e identidad personal. Por otro lado, Freud hizo del “yo” una especie de condición de acceso al “ello” (Merleau-Ponty, 1945, p. 436). A pesar de descubrir que la intimidad concierne a la autonomía de un sujeto que no es más que un simbolismo autónomo, Freud solo puede pensar en tal sujeto en la medida en que se manifiesta en un “yo” (como objeto). La supuesta intimidad que se había reconocido al sujeto sólo es accesible a través de una abstracción teórica, en la que se sustituye el anonimato del sujeto por la objetualidad del “yo”. A este “yo” le corresponde encarar, comprender, interpretar al sujeto. Lo anterior trae de vuelta el problema que, antes de Foucault, Merleau-Ponty ya había señalado en relación con la metodología de Politzer, a saber: el singular vuelve a ser rehén de una abstracción, en este caso, la noción de “yo psíquico”.

Según Merleau-Ponty, en Freud tal noción cumple una función similar a la que realiza el “yo concreto” de Politzer. Así como en Politzer también en Freud la intimidad termina siendo absorbida por el “pensamiento convencional de identidad” que el “yo” (concreto o psíquico) prestaría al sujeto (indeterminado). Esto, además, justificaría las acusaciones que, en el futuro, le hará Foucault –el ilustre alumno de Merleau-Ponty– a la institucionalización de la praxis psicoanalítica. De acuerdo con Foucault, la praxis psicoanalítica se ha convertido menos en “escucha” y más en “normalización a la singularidad” por medio abstracciones, que son los saberes impuestos como dispositivos, muy especialmente, la teoría del yo transparente. ¿Existe entonces una forma de escuchar lo íntimo (de mí y del otro) sin hacer de esa intimidad el efecto de una abstracción o un saber impuesto como dispositivo?

6 La singularidad como libertad en el ámbito de la convivencia – y el elogio merleau-pontyano a la praxis clínica freudiana

A pesar de estar en desacuerdo con la forma objetivista en la que Freud definió el psiquismo como inconsciente sistemático, a pesar de que prefería hablar de nuestra conciencia como la unidad expresiva de un cuerpo actual orientado hacia el futuro desde la “opacidad de un pasado originario”, Merleau-Ponty (1945, p. 403) reconoció algo cierto en la práctica psicoanalítica. Es, sin lugar a duda, una valoración inspirada en la lectura que Politzer hace de Freud, pero, a diferencia de Politzer, para quien sólo importaba la actualidad del acto de expresar una intención significativa, Merleau-Ponty lee en la práctica freudiana la reanudación de las dos polaridades que, según la perspectiva defendida en la *Phénoménologie de la perception*, definen la emergencia de la conciencia como actitud existencial global, a saber, la actualidad (de la coexistencia del paciente con el profesional) y la inactualidad de lo que para cada uno es un trasfondo anónimo de hábitos (de convivencia) a la vez íntimos y genéricos.

Es decir, después de que el psicoanalista atravesase la resistencia compartida con el analizante como barrera en contra del anonimato de lo que pudiera emerger en la charla clínica como trasfondo de hábitos, la interpretación del profesional rescataría los lazos de convivencia que el propio analizante mantuvo en suspensión como un fondo interdicto. Para decirlo en otras palabras: más allá de su propia transferencia –que para Freud no sería diferente de una resistencia en contra del hecho de que el trasfondo se hiciera audible en el lenguaje producido en la libre asociación y en la interpretación – el ana-

lizante integraría a la actualidad de su relación con el psicoanalista el trasfondo de orientación habitual que había alienado en un síntoma particular. Y una vez establecida esta reintegración - que ocurriría de manera irreflexiva, pero no más de forma defensiva o transferencial -, el analizante podría suspender su queja, su sintomatología. En este sentido, dice Merleau-Ponty:

El tratamiento psicoanalítico no cura provocando una toma de consciencia del pasado, sino, primero, vinculando el sujeto a su médico mediante nuevas relaciones de existencia. No se trata de dar a la interpretación psicoanalítica un asentimiento científico y descubrir un sentido nocional del pasado; de lo que se trata es de re-vivir cómo significante eso o aquello, lo que el enfermo no consigue hacer más que viendo su pasado en la perspectiva de su coexistencia con el médico (Merleau-Ponty, 1945, p. 519).

Y es justo el tema de la reviviscencia del pasado a partir de la convivencia con el analista del que se ocupa Merleau-Ponty en un artículo titulado *La doute de Cézanne*, publicado dos años después de la *Phénoménologie de la perception*. En él trata de contestar a la pregunta: ¿hasta qué punto, en la convivencia con el otro (ya sea tal otro el analista, los amigos, los desafíos propuestos en los programas de arte), la conciencia habría de experimentar algo así como la libertad? O, entonces, ¿hasta qué punto ella habría de superar el trasfondo desde donde ella misma habría surgido? Merleau-Ponty ahora tiene en cuenta lo sucedido en la historia del pintor Paul Cézanne, así como en la del creador Leonardo da Vinci (conforme con Saint Aubert, 2004, p. 226). Y se pregunta si el arte es una consecuencia de lo sucedido a sus creadores en el pasado, o si el arte es la consecuencia de una libertad absoluta. Su respuesta es que no es válida ni una ni otra alternativa. El arte no es consecuencia, así como la libertad no es condición. Se trata – en ambos los casos, como en la “cura” psicoanalítica - de una construcción, de una conquista a partir de un trasfondo que continuará expresándose no como causa, sino como fuente, origen, parámetro de diferenciación. En este sentido, nos dice Merleau-Ponty (1966, p. 28): “si existe una verdadera libertad, no puede ser de otra manera que, en el curso de la vida, a través de una superación de nuestra situación de partida, y, sin embargo, sin que dejemos de ser el mismo”. Lo anterior configura, según el filósofo, la gran paradoja de la conciencia, a la vez libre y sostenida en el trasfondo habitual. “Dos cosas son ciertas a propósito de la libertad” sostiene Merleau-Ponty (1966, p. 28): “que nunca estamos determinados y que, a la vez, no cambiamos nunca. Es decir, que, retrospectivamente, siempre podemos hallar en nuestro pasado el anuncio de lo que hemos sido después”. He ahí el motivo por qué, según Merleau-Ponty, el psicoanálisis nos entrega una forma de comprender a la vez las dos cosas. Se trata de una lectura sobre “como la libertad irrumpe en nosotros sin romper nuestros vínculos con el mundo” (Merleau-Ponty, 1966, p. 32). Pues, por medio de sus “ensoñaciones hermenéuticas”, el psicoanalista describe “este intercambio entre el porvenir y el pasado”, él nos muestra “cómo cada vida sueña tomando como base unos enigmas cuyo sentido final no está inscrito de antemano en ninguna parte”. O, entonces, el psicoanalista

multiplica las comunicaciones de nosotros con nosotros mismos, toma la sexualidad como símbolo de la existencia y la existencia como símbolo de la sexualidad, busca el sentido del futuro en el pasado y el sentido del pasado en el porvenir, está, más que una inducción rigurosa, adaptada al movimiento circular de nuestra vida, que apoya su porvenir en su pasado, su pasado en su porvenir y donde todo lo simboliza todo (Merleau-Ponty, 1966, p. 32).

En este sentido, “más que una inducción rigurosa”, el psicoanálisis nos muestra el movimiento circular de nuestra vida, que sustenta el futuro en el pasado, el pasado en el futuro y donde todo simboliza todo. Por consiguiente, “el psicoanálisis no hace imposible la libertad”. Al contrario, “nos enseña a concebirla concretamente, como una creadora reanudación de nosotros mismos, siempre fiel y al fin y al cabo a nosotros mismos” (Merleau-Ponty, 1966, p. 32).

De donde se sigue que, interpretado como el trasfondo anónimo de hábitos a la vez íntimos y genéricos y que, en la experiencia clínica, se le permite al analizante (y también al analista) la creación de lo que para cada uno es la libertad, la tesis sobre la existencia del inconsciente pulsional es lo que a Merleau-Ponty le permitió una nueva lectura sobre qué es la conciencia (Saint Aubert, 2005, p. 28). No se trata más de un “yo pensante”, tampoco de un “yo psíquico” (articulado como inconsciente sistemático). Se trata, sí, de una conciencia alargada en cuanto actitud existencial global y que es a la vez el tema de la fenomenología y del psicoanálisis. Por eso, dice Merleau-Ponty (1960b p. 9),

el acuerdo de la fenomenología y el psicoanálisis no debe entenderse como si el ‘fenómeno’ dijera claramente lo que el psicoanálisis dijo de manera confusa. Es, por el contrario, a través de lo que implica o desvela hasta su límite, a través de su contenido latente o de su inconsciente, que la fenomenología está en línea con el psicoanálisis.

Por tanto, habría que delimitar el significado de esta comprensión de conciencia, que Merleau-Ponty (1960a, p. 70-1) prefirió llamar “actitud existencial global”, y que no es más que la “ósmosis entre la vida anónima del cuerpo y la vida oficial de la persona”. La idea de un trasfondo de convivencia olvidada llena de sexualidad – y que es, según Merleau-Ponty (1960a, p. 291) “el gran descubrimiento de Freud” – le da al cuerpo un parámetro de intimidad desde donde puede hacerse libre ante lo que se le ofrece o impone como alteridad coexistente.

Es decir, reafirmando su intuición de que nuestra existencia ya manifiesta un sentido incluso antes de reconocerse como “yo pensante” (lo que le opone a la fenomenología husserliana), pero sin ceder a la tentación de reducir ese sentido al efecto de un conflicto que podría ser determinado en la actualidad (como le gustaría a Politzer) o explicado de modo metapsicológico (como lo ha intentado Freud), Merleau-Ponty admite el éxito del psicoanálisis, porque reconoce - en la praxis freudiana - que la escucha a la íntima generalidad habitual de cada uno no aplaca ni tampoco se subordina a las acciones en el ámbito de la coexistencia del analista y su analizante en el presente. Al contrario, la escucha al inconsciente pulsional en cuanto trasfondo habitual es justo lo que les permite, al profesional y su paciente, producir las diferenciaciones que definen la singularidad como libertad en el ámbito de la coexistencia.

7 Singularidad como manifestación de lo otro - y la teoría merleau-pontyana sobre la intimidad como otredad

Sin embargo, el proceso de diferenciación desencadenado por el decir en el ámbito clínico no es infinito. Tiene un límite. Y este límite se refiere al encuentro de las narrativas con una modalidad diferente de manifestación de la singularidad que para Merleau-Ponty no tiene que ver con la libertad en el ámbito de la convivencia, sino con el encuentro con ‘lo otro’. No se trata de la coincidencia con el otro, por ejemplo, la personalidad del médico o del paciente. A diferencia del otro, que es lo que se expresa en el ámbito de la convivencia como parámetro u horizonte de diferenciación de una singularidad como libertad, ‘lo otro’ es lo que se expresa como algo no relativo, indisponible. ‘Lo otro’ es un cuerpo significativo raro, extraño, que no se deja comparar y de donde no se deduce ninguna diferenciación. Lo que quizás explique por qué Merleau-Ponty relacionó ‘lo otro’ más bien con la noción freudiana de pulsión de muerte, si por pulsión de muerte se puede entender la repetición de un límite que impone al decir, en su forma narrativa, el régimen de deconstrucción. Ahora bien, entenderá Merleau-Ponty, del (des) encuentro con ‘lo otro’ no se deduce una diferenciación y, por tanto, coexistencia. Lo que sí resulta es la expresión, en cada cuerpo significativo, de algo incomparable y, en ese sentido, singular. Así es como Merleau-Ponty piensa sobre la intimidad. Es la singularidad de lo que no se puede comparar y, en este sentido, narrar. Es la manifestación discursiva de ‘lo otro’.

En los cursos del *Collège de France*, 'lo otro' no designa - según Merleau-Ponty - a "mi igual". Más cerca de la lectura que hace su amigo Lacan con respecto a Freud, Merleau-Ponty emplea el término 'lo otro' para designar la pulsión de muerte, si por eso se puede señalar el olvido; es decir, la presencia de lo que está interdicto, sobrepasado por otros dichos, reprimido a la condición de rastro de lenguaje, polvo de palabras que, así, no puede ser percibido, modificado ni logrado, como lo revela Freud en una carta escrita a los 80 años y que estaba destinada a Romain Rolland con motivo de su 70 cumpleaños. En ella, Freud confiesa estar sorprendido por algo que solo al momento de escribir esta carta llegó a revelarse en su estado de huella: el malestar de una experiencia que involucró a alguien también 10 años más joven, a saber, su propio hermano menor.

Cuando Freud lo informa, la experiencia ya está lejana. Se había ambientado en 1904, cuando Freud tenía cuarenta y ocho años, diez años mayor que su hermano menor, con quien, en ese momento, solía viajar a Italia en los meses de agosto o principios de septiembre. En 1904, sin embargo, los hermanos no tenían más de una semana para viajar, dado la agenda de negocios del menor. Estaban en Trieste y pensaron en ir a la isla de Corfú, cuando un amigo de su hermano les dijo: "¿Qué les hace pensar en ir allí en esta época del año? (...) Sería mejor si, en cambio, fueran a Atenas" (Freud, 1976b, p. 294). Nunca habían estado en Atenas, pero la reconocieron como un lugar de alto espíritu, lo que no les impidió verse afectados por un curioso "mal humor", debidamente registrado por Freud. Cuando hacen fila para comprar las entradas y, sobre todo, al llegar a la Acrópolis, a Freud le llega una extraña idea - *merkwürdige Gedanke* - desconcertante, sorprendente, notable. En el momento siguiente, Freud hace una afirmación ambigua, que a la vez expresa una confirmación y una decepción: "¡Entonces, todo esto realmente existe, como aprendimos en la escuela secundaria!" (Freud 1976b, p. 295).

Ahora bien, según una interpretación ofrecida por Jacques Alain Miller (2005, p. 301), en un texto en el que precisamente analiza la recepción de las tesis de Merleau-Ponty por parte del psicoanálisis, lo que le ocurre a Freud en el episodio de la Acrópolis es una doble defensa, o una defensa 'cuadrada'. "Pensar que algo no es real, cuando lo tienes bajo los ojos, ya es una defensa". Pero esta defensa presupone otra, que tiene que ver con el hecho de que, al hacer irreal algo presente, es el pasado mismo lo que Freud falsifica. Este pasado pone en juego la interdicción paterna en relación con el deseo del niño Freud, entonces de 10 años y motivado por el interés de viajar a Italia para visitar la Acrópolis, pero imposibilitado por la situación económica de la familia, ahora agobiada por el nacimiento del hermano más joven. Freud no solo niega lo que ahora ve. Freud también niega que lo que ahora ve está relacionado con un deseo pasado que no se puede cumplir, ya que, como decía Napoleón I a su hermano mayor, en el día de su coronación: "¿Qué hubiera dicho *Monsieur notre Père* de esto, si hubiera podido estar aquí hoy?", en un pasaje mencionado por el propio Freud (1976b, p. 302) en su carta a Romain Rolland. Con la visita a la Acrópolis -más que una percepción de la experiencia actual, más que la prohibición pronunciada en el pasado- es la impotencia del padre (para cumplir el deseo de Freud) lo que acaba siendo denunciado o, simplemente, expresado. Por tanto, la Acrópolis no puede ser real.

En otras palabras, Freud no se encontró simplemente con la Acrópolis, que siempre había querido conocer. También se enfrentó a una mirada extraña, que es el límite que, en el pasado, se impuso a su padre y que ahora, en el presente, se impone a Freud mismo, ya envejecido. Incluso después de décadas, ese límite no pudo eliminarse. "Fue cuando él, Freud, estaba en la Acrópolis con su hermano cuando se convocó la mirada de este padre, su mirada llena de reproches, de una naturaleza que lo inspira: lo que veo allí no es real, contra lo que Freud se defendió con el trastorno de la memoria" (Miller, 2005, pág.301). Aun así:

Más allá de lo velado, del pequeño horror descubierto por Freud, está el horror de la castración que se cierne sobre este pequeño escrito. Es la impotencia del padre que nunca pudo ir a Atenas, ni dejar ir a sus hijos. Es, sobre todo, la impotencia del propio Freud, porque así se presenta en el preámbulo de Romain Rolland: "un hombre empobrecido, cuya producción se agota ..." (Miller, 2005, p. 302).

La impotencia del padre, que llega a Freud ya sea desde la Acrópolis o desde la observación de su propia vejez, es precisamente el correlativo de lo que Merleau-Ponty señala como la presencia de "lo otro". Se trata de la emergencia de lo "desconocido" (*Unheimlich*), que se expresa en cada significante no como una posibilidad, sino como un límite que exige, del significante en cuestión, una especie de pasividad. Los significantes ya no expresan otros significantes, que podrían ser retomados, recreados, en definitiva, "vistos" – lo que equivaldría al camino de la pulsión de vida. Más bien expresan un significante no visible, ausente, frente al cual hay que esperar, como si hubiera sido silenciada la diferencia que iban a entregar, tal como sucede en una metáfora. De hecho, "lo otro" es el significante perdido en una metáfora; lo olvidado, reprimido, expresándose como ausencia, extrañamiento o simplemente "pulsión de muerte".

Por cierto, el episodio en el que Freud es sorprendido por la "mirada impotente del padre anciano" más allá de las columnas de la Acrópolis podría estar relacionado con un chiste antológico narrado por el propio Freud (1976c, p. 26) sobre su nieto. Según el relato del abuelo, el niño no pudo controlar las salidas y llegadas de su madre, a lo que se sometía pasivamente, incluso cuando estaba ocupado representándolas a través de un carrito de hilo que arrojaba frente a él e inmediatamente recogía con el sonido de los términos "lejos" (*Fort*) y "cerca" (*Da*). Para Freud era importante señalar que, para el niño, el reencuentro simbólico con la madre (en el *Da*) no fue más intenso que la comprensión lúdica de que la madre se había ido de nuevo (en el *Fort*). En el significante "*Fort*", dirá Freud, el niño se regocijó extrañamente. Entonces, según Merleau-Ponty (1990, p. 97), tanto sobre la Acrópolis como sobre el deleite de su nieto, lo que está en juego para Freud es el encuentro con una metáfora, en la que una ausencia se expresa como algo paradójico, como si la Acrópolis o el carrito lejano (*Fort*) expresaran una intimidad que ahora es alteridad, en fin, "lo otro". O se trata de la repetición de algo olvidado, reprimido, pero que ahora vuelve como extraño, como una sensación desconocida a la que uno es pasivo. Freud (1974b, p.249) llama a esta sensación "otra satisfacción" (*andere Befriedigungserlebnis*), o incluso "disfrute" (*Genuss*), que "parece más primitivo, más elemental y pulsional que el principio de placer" (Freud, 1976d, p.34). Ahora bien, ¿qué es este disfrute? Se trata del encuentro, en el exterior, con lo íntimo, como si lo que se presenta a distancia fuera a la vez algo muy cercano y, por lo tanto, enigmático, lo que hubiera llevado a Lacan (1998c, p. 173) a traducir la rara y pasiva satisfacción descrita por Freud con el neologismo "*extimidad*", que es una forma de designar la exterioridad de lo íntimo, como si lo más íntimo para cada uno fuera al mismo tiempo lo que nos llega del exterior como un misterio, en una palabra, 'lo otro'.

8 Conclusión

Ahora bien, esta forma de describir la pulsión de muerte - es decir, como un tipo de alteridad que se expresa con cada significante como una imposibilidad o impotencia, repetición de una ausencia que se hace sentir como disfrute u otra satisfacción - permite a Merleau-Ponty aclarar qué es lo que, en la elogiosa analítica politzeriana de la praxis freudiana, se desdibujó, precisamente, la diferencia entre lo particular (compartido) y lo singular (inalienable). Después de todo, si es verdad que, a partir de la presencia de los otros como horizonte de diferenciación, cada cuerpo significativo puede concretar una singularidad como libertad (que bien se podría nombrar pulsión de vida), lo que ahí se concreta no es algo concernido al entendimiento compartido por el profesional y el paciente, al menos de manera integral. Hay algo que escapa al diálogo, como una dimensión radicalmente íntima, en la que los significantes empleados expresan aquello que no permite el desplazamiento o la metonimia, precisamente la "*extimidad*" de lo olvidado o reprimido, como si cada cuerpo significativo pudiera vislumbrar no a otro significante, sino a una ausencia imposible de alcanzar. De ahí la demarcación de una singularidad vivida como disfrute u otra satisfacción (y a la que Freud llamó de pulsión de muerte). Tal singularidad

no se muestra como un cogito individual inmediato presuntamente articulado por los significantes en el ámbito de las narrativas, de acuerdo con la lectura de Politzer. Más bien, se trata del contrario del cogito, es decir, de lo que cada significante expresa como olvido o alteridad radical. Merleau-Ponty prefiere nombrar tal singularidad como 'lo otro': lo que no se deja enajenar en un saber o dispositivo de poder. Motivo por lo que, para Merleau-Ponty, si la praxis clínica freudiana pudo escuchar tal singularidad, esto se debió a que se llevó en cuenta los límites de sus propias explicaciones en provecho del protagonismo de lo que se dice como un simbolismo autónomo.

Referencias

- AYOUCHE, T. 2012. Merleau-Ponty e a psicanálise: da fenomenologia da afetividade à figurabilidade do afeto. *Jornal de Psicanálise*. **45** (83): São Paulo.
- BARTIJOTTO, J.; TFOUNI, I. V.; CHIARETTI, P. 2019. Wo es war, soll ich werden: traduções e consequências teóricas. *Revista Subjetividade [online]*. **19** (3): [citado 2022-07-23], pp. 1-11. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2359-07692019000300006&lng=pt&nrm=iso.ISSN2359-0769. <http://dx.doi.org/10.5020/23590777.rs.v19i3.e8267>.
- BIRMAN, J. 1991. Sujeito, Singularidade e Interpretação em Psicanálise. *Physis. Revista de Saúde Coletiva*. **1** (2).
- CANGUILHEM, G. 2007. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- CANGUILHEM, G. 2012. *Estudos de história e de filosofia das ciências: concernentes aos vivos e à vida*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. 2005. *Maladie mentale et psychologie*. Paris : PUF. Versão em português: *Doença Mental e Psicologia*. RJ: Tempo Brasileiro, 3.ed.
- FOUCAULT, M. 1999. *Ditos e escritos I. Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*.
- FOUCAULT, M. 1994. "Introduction", dans BINSWANGER, Ludwig. *Le rêve et l'existence*. Paris, Desclès de Brouwer.
- FOUCAULT, M. 1977. *Naissance de la Clinique*. Paris, PUF. Versão em português: *O Nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, M. 2021a. *Courses et travaux de Michel Foucault avant le Collège de France, in : Phénoménologie et psychologie (1953-1954)*. Paris : EHESS, Gallimard, Seuil (Hautes Études).
- FOUCAULT, M. 2021b. *Binswanger et l'analyse existentielle. In: Phénoménologie et psychologie (1953-1954)*. Paris : EHESS, Gallimard, Seuil (Hautes Études).
- FREUD, S. 1970-2006. *ESB. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio, Ed. Imago.
- FREUD, S. 1972. vs. IV e V, 1900. A interpretação de sonhos. In: FREUD, S. *ESB*. Rio, Ed. Imago.
- FREUD, S. 1974a. v. XIV, 1915. Repressão. In: FREUD, S. *ESB*. Rio, Ed. Imago.
- FREUD, S. 1974b. v. XXI, 1927-1931. O prêmio Goethe. In: FREUD, S. *ESB*. Rio, Ed. Imago.
- FREUD, S. 1976a. v. III, 1898. O mecanismo psíquico do esquecimento. In: FREUD, S. *ESB*. Rio, Ed. Imago.
- FREUD, S. 1976c. v. XVIII, (1920). *Além do princípio de prazer*. In: FREUD, S. *ESB*. Rio, Ed. Imago.
- FREUD, S. 1976b. v. XXII, 1936. Um distúrbio de memória na Acrópole. In: FREUD, S. *ESB*. Rio, Ed. Imago.
- FREUD, S. 1998a. v. XXII, 1933. Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. In: FREUD, S. *ESB*. Rio, Ed. Imago.
- FURLAN, R. 1999. Freud, Politzer, Merleau-Ponty. *Psicologia USP*. **10** (2): [Acessado 11 novembro

- 2022], pp. 117-138. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-65641999000200009>>. Epub 10 Ago 2000. ISSN 1678-5177. <https://doi.org/10.1590/S0103-65641999000200009>.
- LACAN, J. 1998a. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. 1998b. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In *Escritos*. RJ: Jorge Zahar.
- LACAN, J. 1998c. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In *Escritos*. RJ: Jorge Zahar.
- LACAN, J. 1998c. *O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. RJ: Jorge Zahar.
- MERLEAU-PONTY, M. 1942. *La structure du comportement*. Paris: PUF.
- MERLEAU-PONTY, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. 1960a. Le philosophe et la sociologie. In: Merleau-Ponty, M. *Signes*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. 1960b. L 'homme et l'adversité. In: Merleau-Ponty, M. *Signes*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. 1962. Candidature au Collège de France - Un inédit de Merleau-Ponty. *Revue de métaphysique et de morale*, (67): pp. 401-409.
- MERLEAU-PONTY, M. 1966. *Sens et non-sens*. Paris: Nagel.
- MERLEAU-PONTY, M. 1990. *Merleau-Ponty à la Sorbonne : résumé de cours – 1949-52 - Grenoble : Cynara*. Versão em português: *Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos*. Psicossociologia e Filosofia. Campinas, SP: Papyrus.
- MERLEAU-PONTY, M. 2001. *Psychologie et pédagogie de l'enfant: Cours de Sorbonne 1949-1952*. Paris: Verdier.
- MILLER, J.-A 2005. *Silet – Os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan*. 1994-5. RJ: Jorge Zahar.
- MILLER, J.-A. 2008. Coisas de Fineza em Psicanálise. Documento on-line na Seção de Textos do site do IPSM-MG. (<http://institutopsicanalise-mg.com.br/horizontes/textos/licoes.pdf>); ou Miller, J.-A. (2011) *Perspectivas dos Escritos e Outros escritos de Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar; ou Miller, J.-A. (2011) *Sutilezas analíticas*. BBH: Paidós.
- POLITZER, G. 1975. *Crítica dos fundamentos da psicologia*. Portugal: Editorial Presença e Brasil: Martins Fontes.
- PRADO, B. Jr. 1991. Georges Politzer: Sessenta anos da crítica dos fundamentos da psicanálise. In PRADO, B. Jr. (Org.), *Filosofia da psicanálise* (p. 9-28). São Paulo: Brasiliense.
- ROUDINESCO, E. 1993. *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. Paris, Fayard.
- SAINT AUBERT, E. 2004. *Du lien des êtres aux éléments de l'être*. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951. Paris: Vrin.
- SAINT AUBERT, E. 2005. De l'Être brut à l'homme. Contextualização de duas notas inéditas de Merleau-Ponty. *Chiasmi International*, 7: p. 25-28.
- SOLER, C. 1995. *Variáveis do fim da análise*. Campinas, SP: Papyrus.
- TATIT, I. 2016. A noção de singularidade na psicanálise lacaniana: aspectos teóricos, clínicos e sociais. Tese de doutorado. São Paulo. Disponível em https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47133/tde-26092016-105529/publico/tatit_corrigida.pdf. Consultada em 23/08/2023.

Submetido em 14 de novembro de 2022.

Aceito em 21 de agosto de 2023.