

APUNTES COMPLEMENTARIOS DEL ÚLTIMO TEÓRICO

Por pedido de algunos alumnos al terminar la última reunión del viernes pasado (17-12-2010) de la asignatura, escribo estos apuntes complementarios – conforme me comprometí – sin que estos sustituyan lo abordado en ella.

En general, se trata de aportaciones de filósofos que influyeron más o menos directamente en las proposiciones de la teoría de Jacques Lacan sobre el psicoanálisis.

Vimos, en primer lugar, “*El estadio del espejo como formador de la función del yo*”. Esta experiencia necesaria y fundante se encuentra en la base del carácter imaginario del yo, constituido en principio como «yo ideal» y «matriz de las identificaciones secundarias». Esta relación intersubjetiva, en cuanto viene marcada por los efectos de la fase del espejo, constituye una relación imaginaria, dual, consagrada a la tensión agresiva, donde el yo está constituido como un otro, y el otro como un alter ego.

En algún momento del curso yo afirmé que un diálogo no era una situación entre dos personas (consideradas cartesianamente) y que en el psicoanálisis el “encuentro” entre dos personas es más que eso. Juegan los “fantasmas, las imagos”, diríamos nosotros los *moi* de cada personaje. No tuve tiempo ayer de exhibir un fragmento de una novela de Henri James que lo expresa acabadamente y que dada la posibilidad que tengo reproduzco ahora (lo cual no los obliga a copiar) aquí la tienen:

“[...] permanecían sentados frente a frente, mientras imaginariamente intercambiaban la idea que él tenía de la idea de ella, la idea que ella tenía de la idea de él, y la idea que ella tenía de la idea que él tenía de la idea de ella. Era inexpresable la extrañeza patética de la situación de la criatura y de su inocencia tan saturada de saber y tan diestra en todas las diplomacias.”

Henry James
Lo que Maisie sabía

El punto clave de nuestro interés: es la influencia que tiene esta experiencia en tanto relación “dual” de pudo intercambio visual, de imágenes o, repito imago y fantasmas. Y que explica la fascinación ante las imágenes. Insisto en que es la posibilidad de todas las identificaciones posteriores que se denominan técnicamente: “identificaciones secundarias”.

Reitero que el término «fase» (período que vuelve) es, sin duda, más adecuado que el de “estadio” (etapa de una maduración psicobiológica); así lo ha indicado el propio J. Lacan (1957). Lo imaginario se articula a lo simbólico (el lenguaje).

No olvidar, esto está en los textos que tienen que leer, la noción de “pulsión escópica”. Esta es una elaboración del propio Lacan a partir de la conceptualización de pulsión freudiana. Pulsión escópica: centrada en la mirada, relacionada primordialmente a Lo Imaginario. Esta pulsión es una noción central vinculada a la “fase del espejo”. (Leer en Aumont y González Requena)

Siguiendo la ilación de ayer trabajamos la influencia del filósofo Hegel en tanto es un pensador del cual Lacan tomó ciertos desarrollos para leerlos en

Prof. Carlos Campolongo

clave de la “subjetividad” psicoanalítica. La conclusión de todo el proceso que explicamos es: la Idea que pone en correlación la “relación de conciencias”. Yo reconozco la conciencia en el Otro a través de la Idea que, a su vez, reconoce mi conciencia, también a través de la Idea.

Señalamos que otro pensador con gran influencia por sus trabajos sobre el lenguaje y la temporalidad que sirvieron para una mejor comprensión de la proposición psicoanalítica de Lacan fue Martín Heidegger.

La letra, el inconciente, el lenguaje no son mensurables, sin embargo proponen una interpretación dentro del mundo de la vida y sobre todo – concepto central - para el “*ser-ahí*” (*Dasein*) de Heidegger. Fenómenos sobre sí trabaja el psicoanálisis: el sentido.

Recuerden la influencia de la “fenomenología” a partir de Edmund Husserl, y que tiene su antecedente en la preocupaciones de Franz Brentano (la conciencia siempre es intencional, es conciencia de algo). La fenomenología de Husserl (volver a las cosas mismas, poniendo entre paréntesis los prejuicios). Corriente que influyó en el trabajo de Maurice Merleau-Ponty.

Vuelvo a los aportes del lenguaje, “la morada del Ser”, según Heidegger y aquello que cité en clase. Complemento: “Poesía, propiamente dicho, no es nunca meramente un modo más elevado del habla cotidiana. Al contrario, es más bien el hablar cotidiano un poema olvidado y agotado por el desgaste y del cual apenas ya se deja oír invocación alguna” (Heidegger).

Poetizar: la más inocente de todas las ocupaciones

En esta oportunidad tengo posibilidades de un desarrollo más completo sobre el tema del lenguaje con referencia a la conferencia de Heidegger sobre el poeta romántico alemán Friedrich Hölderlin. Recordando que parecía una contradicción hablar de la poesía como “inocente” y al mismo tiempo el lenguaje como “peligroso”.

Lo que sigue es una síntesis del trabajo que mencioné ayer. En una carta a su madre de enero de 1799, Hölderlin llama a la poesía “la más inocente de todas las ocupaciones” ¿Hasta dónde es “la más inocente”? La poesía se muestra en la forma modesta del juego. Sin trabas, inventa su mundo de imágenes y queda ensimismada en el reino de lo imaginario.

Este juego se escapa de lo serio de la decisión que siempre de un modo o de otro compromete (*schuldig macht*). Poetizar es por ello enteramente inofensivo. E igualmente es ineficaz, puesto que queda como un hablar y decir. No tiene nada de la acción que inmediatamente se inserta en la realidad y la transforma. La poesía es como un sueño, pero sin ninguna realidad, un juego de palabras sin lo serio de la acción. La poesía es inofensiva e ineficaz. ¿Qué puede ser menos peligroso que el mero lenguaje? Al llamar a la poesía “la más inocente de las ocupaciones”, todavía no hemos concebido su esencia. Pero al menos indicamos por dónde debemos buscarla. La poesía crea su obra en el dominio y con la “materia” del lenguaje.

¿Qué dice Hölderlin sobre el lenguaje? Oigamos una segunda palabra del poeta: Y se le ha dado al hombre el más peligroso de los bienes, el lenguaje... para que muestre lo que es...

Prof. Carlos Campolongo

En un bosquejo fragmentario que data del mismo tiempo 1800 que el citado pasaje de la carta, dice el poeta: "Pero el hombre vive en cabañas recubriéndose con un vestido recatado, pues mientras es más íntimo, es más solícito y guarda su espíritu, como la sacerdotisa la flama celeste, que es su entendimiento. Y por eso se le ha dado el albedrío y un poder superior para ordenar realizar lo semejante a los dioses y se le a dado al hombre el más peligroso de los bienes, el lenguaje, para que con él cree y destruya, se hunda y regrese a la eternamente viva, a la maestra madre, para que muestre lo que es, que ha heredado y aprendido de ella lo que tiene de más divino, el amor que todo lo alcanza".

El lenguaje, el campo del "más inocente de los bienes", "el más peligroso de los bienes": ¿cómo se concilian ambas frases? Dejemos estas primeras preguntas y reflexionemos en tres cuestiones previas: 1) ¿De quién es el lenguaje un bien? 2) ¿Hasta dónde es el más peligroso de los bienes? 3) ¿En qué sentido es en general un bien?

Fijémonos desde luego en qué lugar está la palabra sobre el lenguaje: en el diseño de una poesía que debe decir quién es el hombre a diferencia de otros seres de la naturaleza; se nombran la rosa, el cisne, el ciervo en el bosque. En el contraste de la planta frente al *anima* empieza el citado pasaje: "Pero el hombre vive en cabañas."

¿Quién es el hombre? Aquel que debe mostrar lo que es. Mostrar significa por una parte patentizar y por otra que lo patentizado queda en lo patente. El hombre es lo que es aun en la manifestación de su propia existencia. Esta manifestación no quiere decir la expresión del ser del hombre suplementaria y marginal, sino que constituye la existencia del hombre. Pero; ¿qué debe mostrar el hombre? Su pertenencia a la tierra. Esta pertenencia consiste en que el hombre es el heredero y aprendiz en todas las cosas. Pero éstas están en conflicto. A lo que mantiene las cosas separadas en conflicto, pero que igualmente las reúne, Hölderlin llama "intimidad". La manifestación de la pertenencia a esta intimidad acontece mediante la creación de un mundo, así como por su nacimiento, su destrucción y su decadencia. La manifestación del ser del hombre y con ello su auténtica realización acontece por la libertad de la decisión. Esta aprehende lo necesario y se mantiene vinculada a una aspiración más alta. El ser testimonio de la pertenencia al ente en totalidad acontece como historia. Pero para que sea posible esta historia se ha dado el habla al hombre. Es un bien del hombre.

Pero, ¿hasta dónde es el habla "el más peligroso de los bienes"? Es el peligro de los peligros, porque empieza a crear la posibilidad de un peligro. El peligro es la amenaza del *ser* por el ente. Pero el hombre expresado en virtud del habla es un Revelado a cuya existencia como ente asedia e inflama, y como no-ente engaña y desengaña. El habla es lo que primero crea el lugar abierto de la amenaza y del *error* (*¿recuerdan el lugar del error en la tragedia?*) del ser y la posibilidad de perder el ser, es decir, el peligro. Pero el habla no es sólo el peligro de los peligros, sino que encierra en sí misma, para ella misma necesario, un peligro continuo. El habla es dada para hacer patente, en la obra, al ente como tal y custodiarlo. En ella puede llegar a la palabra lo más puro y lo más oculto, así como lo indeciso y común. La palabra esencial, para entender y hacerse posesión más común de todos, debe hacerse común. Respecto a esto se dice en otro fragmento de Hölderlin: "Tú hablas a la divinidad, pero todos han

olvidado que siempre las primicias no son de los mortales, sino que pertenecen a los dioses. Los frutos deben primero hacerse más cotidianos, más comunes, para que se hagan propios de los mortales". Lo puro y lo común son de igual manera un dicho. La palabra como palabra no ofrece nunca inmediatamente la garantía de que es una palabra esencial o una ilusión. Al contrario una palabra esencial, a menudo toma, en su sencillez, el aspecto de inesencial. Y lo que, por otra parte, da la apariencia de esencial por su atavío es sólo una redundancia o repetición. Así, el habla debe mantenerse siempre en una apariencia creada por ella misma, y arriesgar lo que tiene de más propio, el decir auténtico.

Pero ¿en qué sentido es un "bien" para el hombre éste que es el más peligroso? El habla es su propiedad. Dispone de ella con el fin de comunicar experiencias, decisiones, estados de ánimo. El habla sirve para entender. Como instrumento eficaz para ello es un "bien". Sólo que la ausencia del habla no se agota en eso de ser un medio de entenderse. Con esta determinación no tocamos su propia esencia, sino que indicamos nada más una consecuencia de su esencia. El habla no es sólo un instrumento que el hombre posee entre otros muchos, sino que es lo primero en garantizar la posibilidad de estar en medio de la *publicidad (lo público)* de los entes. Sólo hay mundo donde hay habla, es decir, el círculo siempre cambiante de decisión y obra, de acción y responsabilidad, pero también de capricho y alboroto, de caída y extravío. Sólo donde rige el mundo hay historia. El habla es un bien en un sentido más original. Esto quiere decir que es bueno para garantizar que el hombre puede ser *histórico*. El habla no es un instrumento disponible, sino aquel acontecimiento que dispone la más alta posibilidad de ser hombre. Debemos primero asegurarnos de esa esencia del habla, para concebir verdaderamente el campo de acción de la poesía y a ella misma. ¿Cómo acontece el habla?

En la clínica psicoanalítica, diferencié la palabra plena de la palabra vacía, "el sujeto parece hablar en vacío de alguien, que aunque se le pareciese hasta la confusión, nunca se unirá a él en la asunción de su deseo". La palabra plena, en cambio, es lo que una paciente de Freud caracterizó como "la cura por la palabra"; es el relato del trauma, la causa del síntoma. El efecto de la palabra plena es el de "reordenar las contingencia pasadas dándoles el sentido de las necesidades por venir". Advenir siendo sido, otra vez. Y es en ese sentido que nos encontramos con una concepción del tiempo que difiere de la cronológica, la medible, el reloj. En cambio, el tiempo de la *retroacción*, es el tiempo heideggeriano. Esta última posición es plenamente asumida por el psicoanálisis para describir el funcionamiento del sujeto de lo inconsciente.

Resumiendo. Tomando al mismo Heidegger en una conferencia sobre el Ser y el Tiempo, podríamos decir: el tiempo es equiparable al ser-ahí. El ser-ahí es lo respectivamente mío, que puede presentar la modalidad del respectivo ser futuro en la anticipación del seguro, pero indeterminado haber sido. El ser-ahí siempre se encuentra en un modo de su posible ser temporal. El ser-ahí es el tiempo, el tiempo es temporal. El ser-ahí no es el tiempo, sino la temporalidad. Por ello, la afirmación fundamental de que el tiempo es temporal es la definición más propia, sin constituir ninguna tautología, pues el ser de la temporalidad significa una realidad desigual. El ser-ahí es su haber sido, es su posibilidad en el encaminarse a este pasado. En ese encaminarse soy propiamente el tiempo, tengo tiempo. En tanto el tiempo es en cada caso mío, existen muchos tiempos. El tiempo carece de sentido; el tiempo es temporal.

Es temporalidad irreversible, es una presentificación pura que acoge al pasado y se proyecta hacia el futuro, antes de cualquier acto intelectual. Esto será fundamental para el trabajo psicoanalítico en la clínica. Así funciona el inconsciente y para nuestro interés es un componente muy importante en la realidad construida desde la ficción del inconsciente. En términos empíricos es lo que permite participar, el juego de las emociones, su activación en la relación espectacular. Si bien esto es aplicable a la vida cotidiana, los dispositivos del espectáculo abren la puerta para ese vínculo vicario entre el espectador y el espectáculo, en donde el primero “tiene un lugar” en la trama misma de la obra. Trama con trama: la trama psíquica con la trama del texto.

En un artículo de Lacan: “La dirección de la cura y los principios de su poder” sostiene que “la función de la palabra es tal que el sujeto se subordina a ella hasta el punto de ser sobornado por ella”. Acuérdense que esa palabra está siempre soportada con el registro de lo imaginario. Por eso otro lema de Lacan es que “somos hablados” (insistencia en la diferenciación con el YO del *cartesianismo*), por esa estructura de signos finita que es el lenguaje, pero que los sentidos (no como sensorio, sino como significado) operan con las reglas comunes del inconsciente y del lenguaje. La condensación y el desplazamiento – descubiertos a través de los sueños en Freud - ; equivalente de metáfora y metonimia – articulación lacaniana en su relectura freudiana con el modelo proporcionado por la lingüística de Roman Jakobson.

También recuerden que la enunciación “el Yo discursivo” no es lo propio del hablar humano. En ese acto está la posibilidad de “ocultar” mediante la palabra. Corresponder con el futuro anterior (el deseo que no responde a las magnitudes de un antes y un después. “Pienso luego actúo”. “Deseo luego racionalizo” doy razones, justifico, podríamos decir, mi pasaje al acto del deseo.

ALGO MÁS SOBRE LA TEMPORALIDAD

Otra vez. Mediten que toda esta problematización tiene como objetivo final explicar la “presentificación” de las emociones frente al espectáculo. Cómo podemos discurrir sobre nuestra “complicidad” (término muy utilizado por algunos semiólogos que a mí no me gusta, por su connotación penal) con el “hacer creer” como objetivo estratégico del film, el teatro o la propia televisión.

O sea: modelos de subjetividad que se abordan no desde la visión dominante de la racionalidad.

El tiempo en la filosofía existencial (Sartre, Merleau-Ponty, etc.) se articula con una de las preguntas fundantes de la filosofía. Podríamos decir: ¿Qué es el tiempo? No pretendo hacer una historia filosófica sobre el tiempo, simplemente brindarles algunas notas salientes de algunos pensadores que lo abordaron como problemática.

Para poder interpretar autores que no se acogen a pensamientos sistemático y categorial (dominantes en occidente) debemos saber que la premisa más importante es que la temporalidad no tiene nada que ver con la concepción vulgar del tiempo. Un tiempo concebido como sucesión de instantes homogéneos en la que presencia tiene lugar como a priori dado que sería una de las condiciones para poder acceder al conocimiento de las cosas. Filosofía, en términos generales, muy propia de la modernidad.

En Heidegger, por ejemplo, el tiempo no es preexistente.

Saben que me atrae, pero voy a obviar referencias al tiempo en la filosofía antigua. Platón pensaba que **el tiempo es una imagen móvil de la eternidad.** Y tenía una concepción cíclica del tiempo a la que intentó expresar en términos matemáticos.

Aristóteles, aunque no tenga una sola proposición del tiempo, **lo relaciona con el movimiento.** Y, asimismo, lo diferencia porque “el tiempo puede ser rápido o lento”. Esas características no son del tiempo sino que es una **magnitud entre lo anterior y lo posterior.** Luego Aristóteles acaba por creer el tiempo como el movimiento total e infinito, eterno, como marco que los acontecimientos particulares, finitos, pasan a poder ser pensados como partes. Este enfoque sostiene las dos formas de interpretar el tiempo. 1) Desde la perspectiva física, medida del movimiento 2) esta más singular desde una perspectiva psicológica (acuérdense que esta disciplina tiene un origen filosófico – psique=alma; Tratado sobre el Alma es una de sus obras). El otro origen es en la modernidad y ligado a las ciencias positivas (la necesidad de cuantificar) – **no habría tiempo sin conciencia.**

En el siglo III de nuestra era, es San Agustín de Hipona – padre de la Iglesia – quien se ocupa del tiempo. **iiiiiiiUn personaje San Agustín!!!!!!**, como les dije. Un libertino que en sus Confesiones (una obra que permite una lectura psicológica) reconoce que le pedía a Dios que le otorgara la castidad y la continencia “pero no ahora”.

San Agustín medita sobre el tiempo y su relación con el *anima*, y dice: “Presente, pasado y futuro están en el alma como visión o atención, memoria y expectación o espera. El tiempo es una “extensión” del alma en el pasado, el presente y el futuro y una “intención” hacia la eternidad, que es entendida como presencia simultánea, completamente heterogénea al tiempo. NO es el movimiento de un cuerpo, sino que la concibe en forma psicológica. “El pasado existe **ahora** como imagen presente de hechos ya acontecidos y el futuro existe como anticipación de hechos por venir. Así solamente existe un tiempo presente, que es tiempo presente de cosas pasadas, tiempo presente del presente y tiempo presente de cosas futuras”. No está lejos del “advenir siendo sido”

La irrupción de la llamada modernidad y los impactantes desarrollos que devienen de la física de Newton nos trae **un nuevo concepto del tiempo como algo absoluto, existente en sí mismo e independiente de las cosas.** En sus Principios sostuvo: “El tiempo absoluto, verdadero y matemático, por sí mismo y por su propia naturaleza, fluye uniformemente sin relación con nada externo”.

En el enfoque que pretendemos darle, nuestra operación es otra. El tiempo no es una idea obtenida por abstracción a partir de la observación de los acontecimientos, no es un concepto empírico, sino una estructura **necesaria** para cualquier observación. El tiempo es la posibilidad que hay en nosotros, en cuanto observadores, **de percibir acontecimientos.**

Quisiera mencionar, aunque sea al pasar, que hubo otro filósofo, Henri Bergson, que vivió entre los siglos XIX y XX que se ocupó de la “interioridad” del hombre. Retomando el trabajo de la conciencia y, en ese sentido, le dedicó al tiempo una parte de sus especulaciones. Partiendo de la diferencia entre el

tiempo numerado, mezclado con el espacio y el tiempo puro, que es mera duración (duré, francés) interna. Como señalé en clases anteriores esta noción está muy trabajada por Gilles Deleuze en el análisis filosófico de la imagen – tiempo.

En lo que nos interesa, la vida interior, la duración constituye la vida de cada uno, donde no es posible retornar a situaciones pasadas. Él también, sostiene que el tiempo es irreversible. “El avance temporal y el paso del presente a pasado es un hecho radical e insuperable, porque el tiempo psicológico es irreversible. Soñamos, a veces, con volver a situaciones pasadas, con recomenzar la vida, pero, aunque todas las circunstancias anteriores – lugar, compañía, ocupación – convergieran para situarnos en el ambiente pasado que añorábamos, pronto comprenderíamos que ni nosotros ni los que nos rodean son ya los mismos. Algo resonante del viejo Heráclito y el “todo fluye: nadie se baña dos veces en la misma agua”.

El tiempo interpretado por Bergson es indivisible e inconmensurable. La duración pura no une estados, sino que los “reúne”. Relación con el advenir siendo sido.

El reloj sirve para medir el tiempo del mundo, al igual que los calendarios pero la experiencia humana del tiempo, en tanto experiencia es heterogénea, plural y siempre cambiante. Tiempo cosmológico: es tiempo físico, objetivo, homogéneo, susceptible de ser medido y calculado y gracias al cual podemos establecer edades de los astros. El tiempo psicológico, es el tiempo de nuestra vida según nuestra propia experiencia. Es un tiempo subjetivo y variable, porque a veces lo vivimos como “transcurriendo” con mucha prisa y otras, lo contrario, muy despacio. Hay esperas interminables y momentos que nunca acaban. Es la vivencia personal del tiempo.

Que quede claro, como les dije a algunos alumnos ayer después de clase, que si bien la macro unidad de “Sujeto Espectador” tiene una perspectiva psicoanalítica, esta no es la única. Como veremos a continuación.

NOTACIONES SOBRE “LA COPORALIDAD” EN MAURICE MERLEAU-PONTY

Recuerden que este pensador es un filósofo que puede ser considerado como fenomenológico en función de las preocupaciones a las que apunta. Como dije su trayecto de pensamiento se une a Husserl y la fenomenología. Y en ese sentido, tomará ejemplos que provienen de los estudios de la Gestalt (psicología de la forma) para demostrar su elaboración sobre el cuerpo y la fenomenología de la percepción. (El tema que a nosotros en particular nos interesa, aunque se dedicó también al lenguaje).

¿Por qué tomamos a Merleau-Ponty? Porque nos ofrece otra mirada sobre el cuerpo. EL CUERPO FENOMENOLÓGICO que no es comprensible dentro de las otras dos concepciones. Aunque, insisto una vez más, cierto contexto inaugurado por el psicoanálisis se revela en Merleau-Ponty, pero sus desarrollos no van en el mismo sentido. Lo digo en una frase: Merleau-Ponty no reconoce la categoría de INCONSCIENTE, tal como lo hace el psicoanálisis freudiano y por lo tanto no puede ser considerado dentro de esa capilla de pensadores.

Prof. Carlos Campolongo

Aquí también aparece una diferencia notable con Descartes. Merleau-Ponty no piensa al ser humano en términos dualistas como separación de cuerpo y mente. Para él, el CUERPO no es dado y va a construirse en un campo fenoménico.

En primer lugar, dado que la lectura de sus textos causa alguna perplejidad o desconcierto tomaría sus propias palabras en las cuales él señala cómo hay que proceder al describir un pensamiento filosófico. El mundo se presenta dice, en “El filósofo y su sombra”: “que así como el mundo se nos presenta articulado y vivo por los reflejos, sombras y horizontes que median entre las cosas y las enlazan y distribuyen – relaciones que no son ente físicos y que tampoco son nada, del mismo modo, una obra y pensamiento filosóficos están hechos de ciertas articulaciones entre las cosas dichas, que tampoco son objetos mentales que se pueden analizar. (La pregunta que siempre hago aunque el ejemplo puede ser abusivo: “¿la electricidad existe o no? Depende de la noción de existencia y de si ella no se restringe solamente a la materialidad”. Lo virtual y lo real es un atractivo debate filosófico que tuvo puntos culminantes con filósofos de la edad media y que podrían servir de material para la reflexión frente a los procesos hoy extendidos de la “virtualidad”).

Una filosofía hay que pensarla tal como nos es propuesta. Más tarde, posiblemente, podrá ser objeto de un comentario externo. Es más, Merleau-Ponty niega que el pensar sea un proceso que se desarrolla en un supuesto “hombre interior”. Al contrario, son las cosas que vemos y con las cuales convivimos las que “nos dan (a) pensar”.

El pensar no es el resultado de un juego con objetos de pensamiento previamente purificados de su matriz sensible (¿le estará hablando a la IDEA desde Platón a Hegel?). Recuerden que en el texto que tienen que leer el mismo revela su operación contra el intelectualismo. Y siguiendo a Heidegger la importancia de un pensamiento se determina por la riqueza de aquello que aún no ha sido pensado y que se puede revelar gracias a él.

Tampoco hay que colegir que Merleau-Ponty niega a la ciencia moderna. Al contrario, afirma que la filosofía debe hacerse cargo y asumir los resultados de la ciencia, de tal manera que sólo puede reclamar su autonomía como producción intelectual peculiar, después del conocimiento positivo, no antes. Ahora bien, ese conocimiento “positivo” es la que lo pone en el lugar del filósofo y el dilatado dilema en sobre cómo se conoce. Aquí radica un clave de bóveda para interpretar su preocupación por aquello que se denomina “percepción”. Justamente los capítulos que ustedes leerán corresponden a su obra de mediados de los 40 que se llama “Fenomenología de la Percepción”. La “percepción” es una situación de conocimiento. Diferente a la que pone enfrente, uno al otro, sujeto que conoce y objeto conocido.

Esa sería la resolución del problema mediante la constitución de un “campo” en el cual no aparecen “disociados” el sujeto cognoscente del objeto conocido. No hay contraposición, una crítica a cierta concepción científica porque esa concepción es tributaria de una “objetividad” que presenta inconvenientes.

En primer término (y podemos pensarlo desde ese cientificismo) esa relación experimental no es natural ni primaria, por lo tanto tampoco confiable

Prof. Carlos Campolongo

porque en esa situación debe interponerse un sujeto, desunido del objeto de su íntima conexión originaria con él (sujeto) con lo cual le ha privado de condiciones que le eran propias para promoverlo como objeto posible habiéndose, en consecuencia, “adaptado” al “interés” que estaba puesto en juego para “conocerlo”. Pongo como ejemplo una situación experimental para investigar algo, es una situación “forzada” “violentada”. Y la segunda casi una tautología, cómo puedo “conocer” aquello que no se qué es.

El idealismo, desde la visión fenomenológica, convertía al objeto en el pensamiento del objeto y al conocimiento directo, espontáneo, lo transformaba en un reconocimiento, recuerdo o visión de algo anterior.

Y añadido, referido a la desvinculación del sujeto - objeto de su *situación en el mundo* que el hombre vive en el mundo como su hogar natural, no puede despegarse del mundo para contemplar ninguna esencia pura (otra vez contra el idealismo). Dice la fenomenología que como somos seres conscientes, todos cuanto se nos muestra por la diversa sensibilidad tiene un sentido o pugna por tenerlo.

Transcribo un párrafo del Prólogo a la Fenomenología de la Percepción que acuña la proposición más popular de Merleau-Ponty: “Porque estamos en el mundo, estamos condenados al sentido, y no podemos hacer ni decir nada que no tome un nombre en la historia”.

La cuna del sentido es la experiencia humana.

Hay otra proposición que me parece interesante para relacionarla con algo que vimos en la segunda parte de la materia: la estructura narrativa. Me refiero a las situaciones dramáticas (creadas en este caso por un autor).

Yo les anticipé que en el proyecto general de la corriente existencialista (mas allá de los matices y diferencias, materialista, agnósticos, creyentes, no creyentes, etc.) un denominador común es que “la existencia precede a la esencia”.

En ese sentido “el mundo” como escenario (y la utilización de esta palabra no es azarosa) posibilita el desarrollo de la existencia humana. El mundo no puede presentarse como un “catálogo de objetos o cosas cognoscibles, sino como oferta de atractivos, peligros, posibilidades y obstáculos (¿las situaciones estructuradas en la narración inquietan al espectador en esas expectativas que co-nacen entre el espectador y el espectáculo?); en otras palabras, el mundo es dado al hombre originalmente como una situación.

Esa presentación es la activa al sujeto espectador en su dimensión consciente y con sus mecanismo psíquicos, también, en la actividad inconsciente. Es muy interesante pensar esto como totalidad de situación existencial. En gran parte los espectáculos ponen en juego esas situaciones y se religa con los que les señalé sobre “la cantera de las historias para el autor” que es el mundo de la vida que ofrece las ideas para ser construidas como relato.

La percepción, acto de conocimiento, desde este enfoque cambia la perspectiva. Contrapone a esa mirada “objetivista” y critica el haber descendido al contenido mismo de la experiencia: las cualidades sensibles, tan importantes para los procesos vitales, se han degradado y, perdida su función afectiva (que

desde nuestro enfoque es central si nos representamos la emotividad del espectador), sólo sirven como criterios diferenciales de una información indiferente; el ambiente, campo de fuerzas con intereses, tensiones, facilidades, obstáculos, etc. se proyecta en una superficie donde sólo cuentan las relaciones geométricas. No son las cosas mismas del mundo de la vida.

Insisto, en el trato con las cosas del mundo. Vuelvo a ese primer momento del “conocimiento” para la fenomenología, las cosas son abundantes en valores expresivos: literalmente las “vemos” como propicias o amenazadoras, interesante o huidizas, etc. Si el conocimiento intelectual, después de la observación y pensarlas le atribuye caracteres peculiares, es porque ya la percepción había insinuado la posibilidad de tales atribuciones. Percibir es en palabras de Merleau-Ponty “captar un sentido inmanente en lo sensible antes de cualquier juicio”.

Siguiendo sobre la Fenomenología de la Percepción, otro tema fuerte que reafirma la percepción como canal natural de nuestro conocimiento es que “descubre” el sentido que anima a las cosas y nos hace partícipes del mismo en nuestro trato inmediato con ellas. Repitiendo al escritor francés Paul Claudel se asimila el término francés “co-naissance” o “co-nacimiento” que se escribe igual, para subrayar la actividad autogeneratriz del sujeto en el acto de percibir (*Relacionarlo con la primera parte del capítulo sobre “El papel del espectador” de Jaques Aumont*).

“Mi mirada ancla en la cosa vista y, puesta en ella, confirma y justifica su modo de mostrarse. El objeto en el que, por mirarlo, me he detenido momentáneamente, me sirve de observatorio desde el cual veo a todos los demás” (Reafirmación del campo fenoménico en el cual se inscribe la relación sujeto/objeto).

Cada cosa es una cosa y no una suma de cualidades, expuesta a dispersión porque mi cuerpo, origen de mis intenciones y de mis movimientos de exploración, es, también una unidad. “Veo” como unificado aquello que, a pesar de ser plural, puede quedar incluido en un propósito corporal cerrado. Como pueden observar ésta noción de corporalidad no es la misma del psicoanálisis lacaniano que parte de la génesis del cuerpo fragmentado y la falta original que necesita/demanda/desea al otro. Instancia fundante del narcisismo primario, la identificación errónea en tanto alienada (fase del espejo).

Buena suerte a todos, buenos exámenes y hasta siempre.

Dr. Carlos Campolongo
Profesor Titular

(En algunos pasajes hemos adoptado lineamientos trabajados por filósofo catalán Francesc Gomà sobre Merleau-Ponty, “La filosofía de la conciencia corporal humana”)

Prof. Carlos Campolongo