

Los raíces de lo conciencia

Gilberto Koolhaas (Montevideo)

„VieUeicht verbirgt sich im Wort Weg das Geheimnis aher Geireimnissen des denkenden Sagen.

Es k?innte der ahles bewé gande Weg dasjenige seOs woraus wir erst zu denken vermdgen, was Vernunft, Geist, Sinn, Logos, eigentUch d. Ji. aus ihrem eigenen Wesen her sagen mdchte. Alias ist Weg.”

HEIDEGGER.

Resumen

Para la antropología filosófica ex-sistir es la esencia de lo humano en el hombre. Este concepto excluye toda interpretación sustancial del cuerpo y de la conciencia. El hombre sólo puede ser entendido como corporeidad animada (Buytendiik). El cuerpo es, según Nietzsche, el hilo conductor del desarrollo de la existencia específicamente humana.

Al considerar el fenómeno humano como la humanización del cuerpo animal, el evolucionismo adquiere nueva revelancia. Es que las características humanas se condicionan las unas a las otras: la marcha bípeda, la manualidad, el movimiento reflejado, la socialización, el lenguaje, la experiencia perceptiva de una realidad objetiva (Gehlen). Según los cálculos más recientes esta humanización se ha producido en el transcurso de aproximadamente un millón de años. Se inicia con la posición erecta (Straus) que libera la mano. La especialización de la manualidad

origina un aumento de la masa encefálica, lo que a su vez es causa del parto prematuro. El niño humano, a diferencia de los Primates, tiene un año de vida fetal extrauterina y es sólo al final de este año que adquiere simultáneamente los tres rasgos humanos típicos: la marcha erecta, el manejo inteligente, el lenguaje (Portmann). Es decir, y ésta es nuestra tesis, es por tener un año de dependencia de otro cuerpo que el cuerpo humano adquiere la fonction du réel.

Es por la pérdida de la fonction du réel en el neurótico que Freud descubre la evolución de la relación con la realidad. Freud descubre esta evolución al formular dos principios, dos procesos, dos sistemas: el sistema inconsciente donde no hay negación y el sistema consciente.

Lo inconsciente es la fantasía inconsciente del cuerpo (Isaacs). La fantasía inconsciente del cuerpo del lactante establece una identidad de percepción, el proceso primario, con el cuerpo materno mediante disociación, negación, idealización (Melanie Klein). Esta identificación proyectiva (proceso primario) se transforma en identificación reflexiva (proceso secundario) en el correr del primer año al llegar a disponer el cuerpo, por evolución neurobiológica del sistema sensomotriz, de una experiencia kinestésica

Por la negación de la identidad con el cuerpo materno surge la reflexividad del cuerpo propio, esto es, la experiencia del cuerpo como mío.

La conciencia surge al transformarse el proceso primario en secundario, el cual según la definición de Freud establece una identidad del pensar alcanzado por el camino de la experiencia motriz.

El camino se origina con el caminar. El camino expresa el fenómeno humano: el de tener el cuerpo un saber reflexivo de sí mismo por diferenciarse del otro cuerpo en el encuentro.

Después de un año, al adquirir el niño la locomoción bípeda, se levanta y se encuentra con la madre. Durante un año el cuerpo infantil es transportado por la madre. Cuando se levanta, al adquirir la locomoción, “levanta” (negación dialéctica) esta relación con la madre. Es ahora que puede transponerse en el lugar de ella.

La experiencia perceptiva del Otro difiere esencialmente de la experiencia perceptiva de la Cosa; se realiza mediante una transposición aperceptiva. Al ver el Otro me hago presente “a-presentar” el lugar del Otro. Mi aquí me es dado al diferenciarlo del allá del Otro.

El semejante es un prójimo porque se abre un espacio de cercanía al

diferenciarse un aquí y allá en “el camino de la experiencia motriz”. Las direcciones espaciales se establecen en el encuentro: arriba-abajo, por el levantarse; cerca-lejos, por la transposición aperceptiva; izquierda-derecha, porque el transponerse en el allá del Otro implica un tornarse.

El prójimo es un contemporáneo porque en el encuentro se extiende lo contemporáneo: presente, futuro, pasado. Al mirar al Otro veo un mirar-me. El anticipar del mirar desde allá mi aquí es “al mismo tiempo” reflexionar. Sólo puedo volver a mí en cuanto me he adelantado a mí mismo. La temporalización original es simultáneamente el adelantarse a sí mismo y volver sobre sí mismo.

Es porque el origen de la conciencia se encuentra en “el camino de la experiencia motriz” que se descubren Cuerpo-Madre-Tierra como raíces de la conciencia.

Al levantarse el cuerpo sobre la tierra levantando la relación primaria con la madre surge la conciencia como mediatización de estos tres datos inmediatos. “La tierra como suelo constituye recién el sentido de todo movimiento y reposo” (Husserl) Recién al levantarse sobre la tierra puede el cuerpo organizar la experiencia motriz, al diferenciarse del cuerpo materno mediante las kinestesis de un caminar virtual.

La organización de la experiencia kinestésica en el encuentro es constitutiva para la experiencia perceptiva de la cosa. La visión de la cosa es una operación de síntesis, síntesis de *los* aspectos presentes y de los aspectos invisibles a-presentados. La conciencia realiza esta síntesis al imaginarse los puntos de vista de los otros.

Por a-sistir a la visión del Otro, ex-siste el cuerpo propio en las tres direcciones temporales, y este ex-sistir es constitutivo de la experiencia perceptiva de la cosa. El cuerpo temporaliza la presencia señalada de la cosa a mano, el horizonte de aspectos dados en pre-visión y el horizonte de puntos de vista dado en un re-paso de ellos desde mi punto de vista, mi situación. El esquema corporal no es la representación del cuerpo, sino la temporalización corporal. *La fonction du réel* del cuerpo es el temporalizarse, al esquematizar, poner en esquema las kinestesis de previsión y de repaso en la copresencia de la cosa a mano.

“La condición del juicio de realidad es la presencia de experiencia del cuerpo propio, de sensaciones e imágenes de movimiento” (Freud). La conciencia, la experiencia de presencia surge con el levantarse corporal por ser este el acontecer

doble:

- 1) de la experiencia del movimiento como propio, por separarse el niño de la madre;
- 2) de la experiencia de identidad del movimiento en sus diferentes direcciones por extenderse el cuerpo levantado entre pre-visión, presencia a mano, re-paso.

El encuentro es constitutivo de la reflexividad del esquema corporal. La reflexividad recién crea la posibilidad de mostrar, de señalarse mutuamente la misma cosa. En el señalar se expresa la co-presencia de los contemporáneos. Al ver yo el índice del Otro asisto a la visión del Otro y así experimento la participación de un mundo en común. La participación se expresa. La expresión se transmite. El lenguaje gestual y vocal comienzan ambos con la posición levantada.

“Cerrados los ojos se alucina, y apenas abiertos se piensa en palabras”, dice Freud al referirse a la transición entre sueño y vigilia durante el adormecerse. Es que las palabras recién abren los ojos porque abren el espacio mediante el cual las cosas se vuelven visibles. La palabra expresa la comunicación de las direcciones existenciales mías y del Otro. Mediante la palabra se comunican entonces las direcciones en las cuales la cosa es vista. Los aspectos de la cosa se significan los unos a los otros, por lo cual la cosa es identificada como tal en la variedad de sus aspectos.

Por el encuentro surge El Camino, El Tiempo, El Lenguaje. La situación humana es la de Edipo. Edipo se enfrenta con el enigma. El enigma nombra el destino humano, el que es ser un camino entre Madre y Tierra, nacimiento y muerte. El hombre contesta al enigma al estar entre la angustia original y la angustia del fin.

La historia surge en la contestación. La historia humana está escrita por el cuerpo humano: el de Edipo, el de Narciso, el de Eros. La angustia original origina el fracaso del encuentro y Narciso se hunde en el sueño al mirarse. La angustia del fin de-fine el encuentro. La revelación de la muerte despierta a Eros.

Thanatos y Eros, lejos de ser un combate mitológico entre dos instintos, nombran el diálogo al cual pertenece el hombre. La muerte es una pregunta. El amor es una contestación.

Summary

Philosophical anthropology discovers existence as the essence of the humane in man. This concept excludes every substantial interpretation of either body or conscience. Man can only be understood as animated bodiness. (Buytendijk). The body is, according to Nietzsche, the leading thread of the development of specifically human existence.

Considering the human phenomenon as the humanization of the animal body, evolutionism acquires new relevance. The human characteristics mutually condition one another: upright posture, bipedal gait, handedness, reflected movement, socialization, language, perceptive experience of an objective reality (Gehlen). According to recent calculations, this humanisation has taken place in the course of approximately one million years. It starts with the upright posture (Straus) which frees the hand. The specialization of handedness originates an increase in the encephalic mass, this being a cause of premature childbirth.

The human infant, differing from the Primates, has one year of extrauterine foetal life and it is only at the end of this year that it simultaneously acquires the three characteristic human features: bipedal gait, handling with insight, and language (Portmann). That is to say, and this is our thesis, that due to the fact that the human body has one year of dependence upon another body, it acquires the *fonction du réel*.

It is through the loss of the *fonction du réel* in the neurotic that Freud discovers the evolution of the relation with reality. Freud discovers this development by formulating two principles, two processes, two systems: the unconscious system where negation does not exist and the conscious system.

The unconscious is the unconscious phantasy of the body (Isaacs). The suckling's unconscious body phantasy establishes an identity of perception, the primary process activity, with the mother's body, by means of dissociation, negation, idealisation (Melanie Klein). This projective identification (primary process) turns into reflective identification (secondary process) in the course of the first year, when the body through neurobiological development of the sensory-motor system, acquires kinesthetic experience.

It is through the denial of the identity with the mother's body, that the reflexivity of the own body arises, that means the experience of the body as mine.

Conscience arises through the transformation of primary process activity into secondary process activity, which establishes, according to Freud's definition, a thought identity obtained by way of motory experience.

The way, that is to say the road, is originated by walking. The road expresses the human phenomenon: that of the body's possessing a reflective knowledge of itself through differentiation of the other body in the encounter.

After one year, when the child acquires the bipedal locomotion, it gets up and encounters its mother. During one year the child's body is transported by the mother. When the child gets up, acquiring locomotion, this mother-child relation is "lifted up" (dialectic negation). It is now that he can transport himself into her place.

The perceptive experience of the Fellowman differs essentially from the perceptive experience of the Thing; it is performed by means of an a-perceptive transposition. When seeing the Fellowman I make present (a-present) to myself the place of the Other. My Here is given to me through my differentiating it from the There of the Other.

The Similar is a Neighbour because a space of neighbourhood opens when a here and there is differentiated on "the road of motory experience". The spacial directions establish themselves in the encounter: up and down, through the upright posture; near and far, in the a-perceptive transposition; left and right because the transposition into the Other's point of view, implies a turning round.

The Neighbor is a Contemporary because in the encounter the contemporaneous extends itself: present, future, past. When I look at the Other, I see a looking-at-me. The anticipation of looking from there my here, is at the same time reflection. I can only come back to myself in as far as I have already advanced myself. Original temporalisation is simultaneously advancing myself and coming back on myself.

It is because we find the origin of conscience on "the road of motory experience", that Body-Mother-Earth are discovered as the roots of conscience.

When the body gets up and steps on the earth "lifting up" the primary relation with the mother, then conscience arises as mediation of these three immediate data. "Only the earth as soil constitutes the sense of every motion and rest (Husserl)". It is only by getting up from the earth that the body can organize a motory experience, when differentiating from the mother's body by means of the kinesthesias of a virtual locomotion.

The organization of the kinesthetic experience in the encounter constitutes the perceptive experience of the thing. The vision of the thing is an operation of synthesis, synthesis of the present aspect and the invisible a-presented aspects. The conscience performs this synthesis by imagining the viewpoints of the others.

Because I assist (*ad-sistere*) the vision of the Fellowman, the own body ex-sists in the three temporal directions and this ex-sisting constitutes the perceptive experience of the Thing. The body temporalizes the presence of the thing-at-hand, the horizon of aspects given in pre-vision and the horizon of points of view given in a re-passing of them from my standpoint, my situation. The body scheme is not an image of the body, but corporal temporalization. The *fouction du réel* of the body is this temporalization when the body schemes, puts in a scheme the kinesthesias of pre-vision and re-passing of the thing-at-hand in copresence.

“The condition of reality judgement is the presence of the experience of the own body, of sensations and kinetic images (Freud)”. Conscience, the experience of presence arises with the getting up of the body because it is the twofold event of: 1) the experience of the movement as its own when the child separates himself from the mother; 2) the experience of identity of the movement in its different directions because the body in upright position extends itself between pre-vision, presence at hand, re-passing.

The encounter is constitutive of the reflexivity of the body scheme. Only this reflexivity creates the possibility to show, to mutually point out the same thing. Pointing out expresses the co-presence of the contemporaries. When I see the index finger of the Fellowman, I assist the vision of the Other and thus experience the participation of a world in common. Participation expresses itself. The expression is transmitted. Both vocal and gesture language start with the upright posture.

“With the eyes closed one hallucinates and as soon as they are opened one thinks in words”, says Freud when referring to the transition between dream and wakefulness during the falling asleep. It is that words open the eyes because they open the space in which things become visible. The word expresses the communication of my existential directions with those of the Other. Through the word then, the directions in which the thing is seen communicate. The aspects of the thing signify each other and that is why the thing is identified as such in the variety of its aspects.

The encounter is at the origin of Road, Time, Language. The human situation is that of Oedipus. Oedipus faces the riddle. The riddle names human destiny, which is being a road between Mother and Earth, birth and death. Man has to answer the riddle standing between the anxiety of the beginning and the anxiety of the end.

Through the answer, history arises. The history of mankind is written by the human body: that of Oedipus, that of Narcissus, that of Eros. The original anxiety originates the failure of the encounter and Narcissus *sinks* into dream when looking at himself. The anxiety of the end defines the encounter. The revelation of death awakens Eros.

Far from being a mythological struggle between two instincts, Thanatos and Eros name the dialogue to which man belongs. Death is a question. Love is an answer.

SUMARIO

1.— EVOLUCION

- 1) Fonction du réel de la evolución
- 2) Humanización del cuerpo
- 3) Raíces de la conciencia

II.— CAMINO

- 1) El reconocimiento del Semejante
- 2) El encuentro del Prójimo
- 3) La reciprocidad del Contemporáneo

III.— TIEMPO

- 1) A-sistir, Estas--con el Otro
- 2) Ex-sostir, Estar-fuera del Cuerpo
- 3) In sistir, Estar-en el Mundo

IV. LENGUAJE

- 1) La participación comunicativa
- 2) La radiación semántica
- 3) La diferencia ontológica

V.— HISTORIA

- 1) Edipo y el límite (le la angustia
- 2) Narciso y el fracaso del encuentro
- 3) Ero y la revelación de la muerte

Resumen

Summary

Bibliografía

I.- EVOLUCION

“Tant que la phénoménologie ne sara pas devenue phénoménologie génétique, les retours offensifs de la pensée causale et du naturature resteront justifiés.”

MERLEAU-PONTY.

1) La fonction du réel de la evolución

Al comprobar una pérdida de la fonction du réel en el neurótico, surge la tarea, según enuncia Freud, de investigar la evolución de la relación con la realidad en el hombre en general.

El hombre es un ser que posee una función, una capacidad, que lo capacita a captar la realidad. El hombre es conciencia, Bewusst-sein. Es un ser, Sein, con conocimiento, Wissen, del Ser. Y el ser humano atraviesa una evolución en la cual llega a ser conciencia.

Freud ha descrito esta evolución al distinguir dos principios, dos procesos, dos sistemas. Un principio de placer y un principio de realidad, el cual sustituye la gratificación alucinatoria por el proceso cogitativo mediante una retención de la catarsis motriz. Un proceso primario creando una identidad de percepción y un proceso secundario que obtiene *una* identidad de pensar. Un sistema inconsciente en el cual no se encuentra la negación y un sistema consciente.

Los tres aspectos de la evolución “del aparato psíquico” se dejan articular: el principio de la realidad es el comienzo de la conciencia o sea de la relación con la realidad la que surge por transformarse el proceso primario en proceso secundario cuando se establece la división consciente-inconsciente mediante la negación. De ahí que nos atrevemos a formular la definición: el ser de la conciencia es ser la diferencia consciente-inconsciente.

Esta definición se aclara al considerar la re-evaluación del concepto inconsciente hecho por la escuela inglesa de psicoanálisis, que concibe el inconsciente como fantasía corporal. La fantasía inconsciente es la

interpretación hecha por el cuerpo del lactante de las sensaciones percibidas en el contacto con el cuerpo (pecho) materno. Mediante esta interpretación trata de ordenar el caos de estímulos y establece la unidad mediante la fantasía de disociación, de idealización y de negación. Al identificarse con el estímulo gratificador que percibe, se realiza el proceso primario: la identidad de percepción.

Al diferenciarse el cuerpo propio del cuerpo de la madre surge la conciencia. Inconsciencia y conciencia son dos modalidades del cuerpo en su comportamiento con el otro cuerpo. Pero no son dos comportamientos aislados uno del otro; uno aparece después del otro. La fonction du réel de la evolución consiste precisamente en que el ser de la conciencia surge al transformarse la fantasía inconsciente de la posición esquizoide en la división consciente-inconsciente por la represión. Es por la unidad con la madre, creada en la fantasía inconsciente, que nace la conciencia como negación de esta unidad. Necesita esta unidad para poder negarla. La represión es una negación interior. Es una negación que se instala en el interior de la unidad original y que la usa como fundamento sobre el cual operar. Su estructura es dialéctica. Es una negación que levante en el triple sentido hegeliano: anular, conservar, elevar. Anula la identidad de percepción, la conserva como empatía intersubjetiva, la eleva como identidad de pensamiento.

La identidad de percepción con el otro cuerpo (proceso primario) se transforma, por la represión, en la identificación reflexiva del cuerpo propio. Sólo al diferenciarse del otro cuerpo nace la conciencia de su identidad, porque es en esta diferenciación que elabora sus límites.

2) Humanización del cuerpo

El cuerpo adquiere la fonction du réel en su relación especial con el otro cuerpo. La visión del otro permite el saber de sí mismo. Los animales también ven semejantes, pero no tienen la fonction du réel. La evolución de la fonction du réel invita a *una* meditación sobre la evolución en general.

Hay grandes cambios de enfoque desde las épocas heroicas de Lamarck y Darwin. Teilhard de Chardin comprueba una evolución del concepto evolución: éste se ha esclarecido, universalizado, centrado.

Al principio el concepto evolución estaba impregnado de metafísica. Dirigida contra el concepto de la creación, la evolución se volvía metafísica al sustituir la función de ésta (Gehlen)

La noción de transformismo se presenta hoy día científicamente dedicándose al estudio de un proceso concebido como cadena de antecedentes y *consecuencias*. El concepto evolución es una consecuencia del pensamiento de que la realidad percibida es una unidad (Delfgaauw).

El concepto evolución se ha universalizado. Apareció vinculado a la zoología, pero progresivamente ha invadido todos los dominios. Cada vez más la física nuclear, la física astral, la química son, a su manera, evolutivas; y también la historia de las civilizaciones y de las ideas. La evolución ya no es una hipótesis, ni tampoco sólo un método, ella representa un hecho; una dimensión nueva y general del universo, no cosmos, sino cosmogénesis. La realidad es una realidad evolutiva (*Teilhard*).

Y el concepto evolución se ha centralizado en el fenómeno humano, que es el acontecimiento más decisivo sobre la tierra después de la aparición de la vida. Las etapas de la evolución son: cosmogénesis, biogénesis, antropogénesis. Es que la evolución no transforma más al hombre sino que es éste el que transforma la tierra. Cada animal se especializa como instrumento, y durante la evolución esta especialización termina la especie. El hombre escapa a este destino. No se especializa. Con la puesta en libertad de la mano, fabrica el instrumento; no es instrumento, lo inventa. Esta observación de hecho no implica ninguna valoración. Hablar de animales infrahumanos como hacen algunos psicólogos norteamericanos es una ingenuidad. El hombre no es un mono superdotado, tampoco es un animal enfermo. La definición más exacta sería la de Nietzsche: “el animal no establecido”. Es decir, no es un animal. El animal tiene instintos. Es decir, tiene un movimiento preestablecido, un esquema de motilidad heredada; el hombre tiene una motilidad adquirida, aprendida. Por no estar establecido debe establecerse, es decir, el movimiento se vuelve reflexivo y es por esta reflexividad del movimiento que surge la conciencia del cuerpo propio.

La antropología moderna trata de explicar al hombre desde sí mismo. No con categorías extra-humanas como son dios o animal. Las características humanas se condicionan las unas a las otras; la marcha bípeda, la liberación de la mano, el movimiento reflejado, la socialización, el lenguaje, la percepción consciente de una realidad. Poner al hombre al lado del mono, imaginarlo como un chimpancé con inteligencia, es querer darle un lugar en la naturaleza. Es la secularización del mito del paraíso. Pero no tiene lugar fijo en la naturaleza. El debe establecer su lugar. Por establecer con sus semejantes un lugar, vive en un mundo cultural. Lo natural del hombre es lo artificial, el artefacto.

Dentro del grupo de los antropoides surge el fenómeno humano con la marcha bípeda. Al ponerse en libertad la mano se transforma en homo faber. La mano exige una mayor representación cortical originando el aumento de la masa encefálica. El aumento del cráneo provoca el parto prematuro al encontrar un límite en el canal del parto. El niño humano nace prematuramente.

Adolf Portmann ha llamado por primera vez la atención sobre este hecho trascendental. El niño humano tiene un año de vida fetal extrauterina y sólo al final de este año adquiere los típicos rasgos humanos: la marcha erecta y la acción inteligente y el lenguaje. Portmann postula una relación entre ambos: el año fetal extrauterino y el aparecer simultáneo de las tres características humanas. Es nuestra hipótesis que tal relación consiste en que el levantarse del cuerpo es simultáneamente el “levantar” de la unión con la madre. Por levantarse después de un año, surge una relación entre el cuerpo, la madre y la tierra, originando la conciencia en estas tres raíces.

3) Raíces de la conciencia

“La reflexión radical debe encontrar la experiencia irreflexiva del mundo” (Merleau-Ponty). La reflexión, o sea la conciencia, radica, tiene su raíz en una experiencia pre-reflexiva, original, que origina la reflexión. Esta experiencia es en nuestra opinión la adquisición de la locomoción al fin del primer año, cuando el cuerpo se levanta sobre el suelo. Es porque estructura el encuentro de tres datos inmediatos (no mediados por la reflexión consciente): el cuerpo, la

madre, la *tierra*. Las tres raíces de la reflexión consciente son estos datos pre-reflexivos

Si la humanización del cuerpo, observable en la evolución enseña una fenomenología del cuerpo, esto es, como los cambios se interrelacionan los unos con los otros constituyendo el fenómeno humano y si la evolución descubierta por Freud señala como la *fonction du réel* del cuerpo surge por la transformación de la identidad de percepción con el otro cuerpo, cabe ahora formular la hipótesis que es la relación dialéctica entre el cuerpo, la tierra y la madre que origina la conciencia humana.

Los dos hechos: un año fetal extrauterino y la aparición de la “tríada humana” al año se explican. Por estar un año en dependencia absoluta son dados el cuerpo a sí mismo y la madre. Al levantarse **es** dado el suelo y con esto la experiencia del moverse. La fantasía del movimiento mediatiza la separación cuerpo y madre.

“La tierra” es un descubrimiento tardío de la fenomenología. Es que por esencia se oculta. Sólo en uno de sus manuscritos póstumos se ve como Husserl transforma su posición idealista inicial al descubrir el fenómeno de la tierra como momento estructural fundamental del horizonte mundano. El mundo tiene un centro en cuanto está referido al sentir del moverse del hombre. Dice Husserl: “El reposo se da como algo decisivo y absoluto y asimismo el movimiento, esto es un, en sí, primer escalón de constitución de la tierra como suelo. La tierra misma no se mueve ni está en reposo, es recién en relación a ella que reposo y movimiento tienen sentido. Ella es el arca que recién posibilita el sentido de todo movimiento y de todo reposo como modalidad de un movimiento. Pero el reposo de ella no es modalidad de un movimiento. Si estoy parado o caminando tengo mi cuerpo como centro y cuerpos en reposo y movimiento alrededor mío y un suelo sin movilidad.”

La tierra es dada inmediatamente al establecerse el cuerpo sobre ella mediante el órgano vestibular y todo el sistema en relación con él (cerebelo, reflejo miotático). Ese sistema no es un órgano de sentido; recién da sentido a los órganos de sentido.

Los datos de los órganos de sentido siempre permiten a la reflexión hacer la distinción entre apariencia y realidad, pero la tierra es un dato inmediato para el cuerpo.

La adquisición de la locomoción tiene tanta trascendencia por producirse

después de un año porque en este primer año es elaborada la unidad del cuerpo y la diferenciación de la madre. Se produce la humanización: el de ser y de tener (disponer) un cuerpo. Es en este sentido que leemos un apunte de Freud: "Ser y haber en el lactante. Primero yo soy el pecho. Más tarde yo tengo el pecho". Desde las investigaciones de Melanie Klein se sabe que este "yo soy el pecho" es un estado conflictual y cambiante. La angustia de la separación lleva a la envidia y el "yo soy el pecho" produce una y otra vez una angustia de confusión, y una disociación esquizoide. Sentimientos de amor y gratitud ayudan poco a poco a elaborar el conflicto durante la evolución biológica. La evolución biológica se transforma en maduración psicológica. Por el estado fetal extrauterino, hay conflicto y angustia. Por la obligación de elaborar un conflicto, surge la experiencia de tener un cuerpo. El "yo tengo un pecho" implica "yo tengo un cuerpo y una madre con un pecho".

La experiencia de tener un cuerpo empieza a elaborarse por el tacto, por el encuentro de la mano con el propio cuerpo. Recién este contacto unifica el cuerpo. El contacto tiene una doble función. Es la misma sensación que presenta lo explorado y que revela el cuerpo mismo. La extensión, y la localización al tocar la mano el propio cuerpo se elaboran en reciprocidad. En la doble sensación del tacto, el tocar y ser tocado realiza el cuerpo una especie de reflexión en la cual se unifica y que fracasa donde el conflicto persiste. En este caso el tocar sirve sólo para aliviar tensiones orales. El enfermo depersonalizado siente al tocar su cara, como si ésta fuera ajena. En el adolescente neurótico se ve un freno de masturbarse por sentir en este momento su mano como si fuera la de otra persona.

Análogo en cuanto a su estructura de dato inmediato ocurre cuando el lactante responde a la sonrisa de la madre. Rene Spitz establece esta respuesta a los siete meses. El niño distingue ahora la madre y el extraño, no como un juicio sino inmediato. Como lo analizó ya Scheler, ocurre en el fenómeno de la expresión una percepción originaria. En el reír es percibida la alegría. Es una participación en lo ajeno, es simpatía en el sentido literario. La sonrisa de la madre posibilita al niño de elaborar la renuncia al pecho.

Resumiendo: por ser fetal el primer año hay angustia y conflicto en relación con el cuerpo materno. Por tener que elaborar un conflicto se transforma la evolución biológica en maduración psicológica.

En la elaboración del conflicto son conquistadas la unificación del cuerpo

por el contacto y la unificación afectiva con la madre en la simpatía. Al levantarse el cuerpo, es “levantado” este con-tacto sim-pático y se transforma en encuentro em-pático.

Al estar de pie sobre la tierra el cuerpo es dado a sí mismo por tercera vez después de la doble sensación del contacto y después de la respuesta sim-pática con la madre.

El psicoanálisis se engeguece con el destete, como trauma que repite el trauma del nacimiento. Pero es recién al ponerse de pie que el niño llega a la tierra, que nace por segunda vez. Es recién al pararse que el se-parar de la madre se cumple.

Al levantarse entra el cuerpo en vigilia. El cuerpo se levanta contra la fuerza de gravitación. La vigilia es el participar del cuerpo en la gravedad de la tierra. Al afirmarse sobre el suelo, se definen sus límites. Toda definición es negación. La negación de la unión primaria con la madre es existida. El cuerpo humano es el volverse existente de la finitud.

Las raíces forman una raigambre. La conciencia surge por la relación mediatizada de los datos inmediatos. El levantar es la relación dialéctica al ser la negación interior. Es ser la diferencia inconsciente-consciente. Por ser una diferencia se opera una identidad. Esta identidad es la presencia. En la vigilia el cuerpo está presente a sí mismo. El contacto cuerpo-madre es anulado, en el encuentro es conservado, al instituir el constar un mundo en común, es elevado.

Cuerpo-Madre-Tierra, raíces de la conciencia. Las raíces nombran la tierra. La conciencia humana es un fenómeno en la evolución de la tierra. Las raíces alimentan. De los sentimientos primarios se alimenta la conciencia. Las raíces sostienen. El cuerpo sostiene la conciencia. La conciencia es una conciencia encarnada. Al habitar un cuerpo la conciencia se encuentra en el camino de la vida. El camino que se extiende entre nacimiento y muerte, madre y tierra.

II.— CAMINO

‘De ahí que sea en sus semejantes donde el ser humano aprende por primera vez a reconocer.’

FREUD.

El camino es el fenómeno humano. Un intento principal de este trabajo es mostrar el camino como origen del estar-en-el-mundo. El pensamiento de Heidegger descubre el Dasein como ser en el mundo. Pero el Mitsein no ocupa un lugar central porque en su filosofía está casi ausente el cuerpo humano. Se intenta aquí de 'ver el pensamiento de Heidegger a través del fenómeno humano. Al descubrir la angustia laberíntica como angustia fundamental en el enfermo, surge la tarea de buscar el camino. El camino se encuentra en el fenómeno del encuentro. El encuentro de Uno mismo y del Otro es constitutivo del camino.

El camino expresa la articulación de los tres conceptos básicos: diferencia, identidad y fundamento. El camino es la experiencia de una diferencia, el reconocer del semejante, que opera una identidad, la reflexión del ego encarnado, la cual establece un fundamento: el aquí y ahora.

El movimiento, el espacio, el tiempo, no se dejan pensar aisladamente. Es el cuerpo humano que "piensa" junto movimiento, espacio, tiempo, porque este cuerpo se encuentra junto con el otro en el camino.

El camino se constituye en el caminar virtual. Se espacializa la distancia —etimológicamente dis y star— de la separación. Y se temporaliza un espacio de tiempo, un período —etimológicamente de hodos y peri— esto es el camino que se hace dando una vuelta completa, al ir hacia el otro y volver hacia si mismo.

1) El reconocimiento del semejante

Desde que la filosofía existe, la realidad de las cosas ha sido puesta en duda, mientras que la realidad del Otro siempre ha resistido esta duda. Hay una diferencia esencial en la vivencia de realidad al percibir el semejante y al percibir la cosa. El nacimiento del hijo, la muerte del padre, interrumpe el solipsismo del filósofo.

Husserl descubre la diferencia estructural entre la conciencia intencional del objeto y del alter ego. El Otro es dado en lo que Husserl ha denominado la

empatía intersubjetiva. La psicología fenomenológica actual enfoca el fenómeno del encuentro.

Ya Freud había dirigido su atención al problema que encierra la percepción del semejante. Los editores de los orígenes del psicoanálisis anotan: “estas reflexiones sobre las raíces de nuestra comprensión de los actos expresivos ajenos nunca fueron adecuadamente proseguidas en las obras ulteriores de Freud. Las investigaciones más recientes sobre el esquema corporal arrojan nueva luz sobre las ideas de Freud formuladas en este Proyecto”. En el “Proyecto de Psicología” de Freud, del año 1895, leemos: “supongamos que el objeto presentado por la percepción sea similar al propio sujeto —en efecto un semejante—. El interés que se dedica queda explicado por el hecho de que un objeto semejante fue, al mismo tiempo, su primer objeto satisfaciente, su primer objeto hostil y también su única fuerza auxiliar.

De ahí que sea en sus semejantes donde el ser humano aprende -por primera vez a reconocer. Los complejos perceptivos emanados de estos sus semejantes serán entonces, en parte, nuevos e incomparables, como por ejemplo sus rasgos, en la esfera visual; pero otras percepciones visuales —los movimientos de sus manos— coincidirán en el sujeto con su propio recuerdo de impresiones visuales muy similares emanadas del propio cuerpo, re-cuerdos con los cuales se hallaron asociados otros recuerdos de movimientos experimentados.

“De tal manera el complejo del semejante se divide en dos porciones: una da la impresión de ser una estructura constante como una cosa; mientras que la otra puede ser comprendida por medio de la actividad de la memoria, es decir, ser reducida a una información del cuerpo propio.”

Es así que Freud destaca dos rasgos en la percepción del semejante.

- a) es un re-conocer del primer objeto. Esto es, el primer objeto es dado de una manera nueva. Después del conocer mediante el proceso primario, surge por transformación en proceso secundario, al adquirir el cuerpo experiencia motriz completa, el reconocer
- b) este reconocer se compone de una impresión visual y de “una información motriz del cuerpo propio”.

El semejante no es sólo percibido con la vista sino con el esquema

corporal entero. Ahora es evidente que esto sólo puede ocurrir con la adquisición de la locomoción. La locomoción no es simplemente un movimiento más que se añade al movimiento de la cabeza, del tronco, de las manos, sino que es el movimiento básico. Porque implica el estar sobre una base, el suelo, el cual sólo puede dar la correlación reposo-movimiento, correlación sin la cual no hay cuerpo propio y por ende “información motriz”.

Al levantarse el cuerpo se vuelve centro de movimiento y de reposo abriendo un espacio “que es un continuo de lugares de detención posible” Husserl) en el cual puede encontrar un semejante.

2) El encuentro del prójimo

¿Por qué es el semejante un prójimo? Recién al pararse el niño se transforma en un semejante de la madre al adquirir la misma actitud corporal. Recién con el parar se constituye el se-parar. El psicoanálisis ha dado muy poca atención al hecho de que con la locomoción el niño recién se independiza de la madre. El puede ahora moverse, trasladarse. Durante todo el primer año es movido por la madre para el cumplimiento de las funciones vitales básicas. La madre lo levanta al pecho para alimentarlo, lo acuesta para limpiarlo, lo hamaca en los brazos para dormirlo. En una ocasión Husserl se pregunta si el movimiento pasivo no aporta nada para la empatía. Es que recién al levantarse levanta la relación con la madre que lo transportaba. Es ahora que puede transportarse él en el lugar de ella. La empatía es una transposición aperceptiva.

Al tomar la posición vertical adquiere el cuerpo un frente y puede enfrentarse con el semejante. Frente a una casa, el yo es “anónimo” en la expresión de Husserl. La relación es irreversible. La relación con el semejante al enfrentarse es reversible. El contra se hace en-cuentro. Si uno encuentra a un Otro en su camino, uno se encuentra en el sentido de mutual y este se' recíproco cumple el sentido originario del encuentro. El encuentro está determinado entonces por el hecho de que en cuando rapport es encuentro recíproco (Löwith). En esta observación de Löwith el camino figura meramente en sentido descriptivo. Pero el camino tiene carácter existencial, es un rasgo constitutivo del ser humano. El encuentro es constitutivo del camino. Encontrar

es hallar y es sentir. Al hallar el allá del Otro, me siento al mismo tiempo en un aquí. El ver del semejante origina una “información locomotriz”. Verlo es transponerme en el allá del Otro y mirar mi propio aquí. Esto implica —lo que nunca se ha mencionado— un darme vuelta sobre mí mismo el cual sólo es posible en la posición vertical.

Reciprocidad es reversibilidad, es darse vuelta y volver sobre sus pasos. El camino se constituye por el reconocer, el encontrar y el volverse sobre sí, el volverse uno mismo. Y es sólo en el levantarse del cuerpo que están dadas estas tres posibilidades: el enfrentar, la transposición locomotriz, el retornar. Por ser la transposición en el allá del Otro un darse vuelta, un girar del cuerpo, surge la orientación izquierdo-derecho. Esta orientación, como demuestra Buytendijk, es básica para todas las demás orientaciones. Así que la intersubjetividad es constitutiva de _ un espacio significativo.

El semejante es un prójimo porque la transposición aperceptiva pone en vecindad un aquí y un allá. Del encuentro nace un espacio de cercanía. Al pararse surge en la separación un paraje.

3) La reciprocidad del contemporáneo

¿Por qué es el prójimo un contemporáneo? En el espacio de la cercanía se abre un tiempo de copresencia.

Al ver al Otro veo una mirada. Al captar la mirada, dejo de percibir los ojos. No veo ojos, veo un mirar. Tomo conciencia de ser mirado. “La mirada es primeramente un intermediario entre yo y yo mismo. Es de una evidencia del mismo tipo que la reflexión” (Sartre).

Pero considerando el encuentro como el acontecer de la reciprocidad (encontrar, dar vuelta, volver sobre sus pasos) se descubre que no se trata de una analogía entre dos evidencias. La evidencia de la mirada y la evidencia de la reflexión acontecen al mismo tiempo. Son el tiempo mismo: el temporalizarse de un presente y un pasado y un futuro simultáneo. El presente es el punto de viraje de un encuentro a-venir y un volver sobre lo que paso.

Tanto el análisis de la mirada hecho por Sartre, como el de la reflexión hecho por Husserl, describen ambos la temporalización en cuanto describen el surgir de un ahora actual por la experiencia de diferenciarse con un ahora no

actual, una presencia hecha presente, “a-presentado”. “Tiempo es, lo que cuando no es, es y cuando lo es, no es” (Hegel). El “no” es constitutivo de la vivencia de la presencia. El “es” de la presencia es dado como “no es todavía” y “no es ya”. Lo inmediato del instante que brota no está dado como inmediato más que por la mediación.

La presencia del ahora actual es la re-presentación del ahora que pasó y la re-presentación del ahora a-venir. El ahora es una unidad ek-stática. El temporalizarse es la temporalización de lo contemporáneo: de los tres ekstasis temporales.

“En la reflexión del yo sobre sí mismo, al tomar su propio yo como tema, se produce una disociación entre el yo que reflexiona y el yo reflexionado, entre el yo operante y el yo temático. Reflexión es un diferenciarse del yo y un reconocerse en esta diferencia, es la revelación más original de un «ahora» y de un «hace un instante». La diferencia del yo consigo mismo, el cual no suspende su ser idéntico, es su temporalidad” (Husserl). En la reflexión el yo vuelve sobre sí mismo. Sólo puedo volver a mí en cuanto yo me he adelantado a mí mismo. La temporalización es simultáneamente el adelantarse a sí mismo y volver sobre sí mismo. El adelantarse a sí mismo se produce con la mirada. “La mirada del Otro temporaliza. La aparición de la mirada del Otro se manifiesta para mí por una vivencia que en principio es imposible de obtener en la soledad: la de la simultaneidad. Supone la relación temporal entre dos existentes que no están ligados por ninguna otra relación” (Sartre).

Sartre no considera la humanización. Esta relación temporal entre dos existencias, la co-presencia, surge en el enfrentarse al Otro. El ahora tiene tres denominaciones: “der Augenblick” significa en alemán tanto la mirada como el instante. Compárese en español “en un abrir y cerrar de ojos” para decir lo que ocurre en un momento), el instante (de in y stare), el momento (de movimiento). El ahora aparece al unirse las tres raíces de la conciencia: el Otro, el suelo, el cuerpo.

La copresencia de los contemporáneos es el diferenciar mi presencia original de la presencia a-presentada del Otro y esta diferencia la opera el yo al adelantarse y volver sobre sí mismo. Al temporalizarse el ahora en un aquí diferencia su presencia original de la copresencia allá.

Husserl descubre la temporalización como lo que es constitutivo de la operación intencional de la conciencia: operar una síntesis al darse una diferencia. Mi intento es de concebir el originarse de la temporalización, tomando en cuenta la observación de Portmann, sobre el nacer de la conciencia al levantarse el niño, como lo que acontece en el encuentro de los cuerpos contemporáneos. En resumen, el reconocer del semejante es la experiencia de diferencia con el prójimo que opera la identificación contemporánea. Al establecer la presencia se encuentra con el Otro en copresencia de un mismo mundo.

III.— TIEMPO

“EL fin y el término de todos los procesos cogitativos es el establecimiento de un estado de identidad. La condición del juicio de realidad es la presencia de experiencia del cuerpo propio, de sensaciones e imágenes de movimiento.”

FREUD.

En la cita de Freud creemos hallar un acceso al enigma del tiempo.

La presencia surge por la experiencia del cuerpo propio.

La experiencia del cuerpo propio se da mediante las kinestesis (kinesis: movimiento, estesia: sensación).

Al tener que estabilizarse en la posición levantada esquematiza el cuerpo las kinestesis de la pre-visión, de la cosa copresente a mano, del re-paso.

Tal esquematización es la articulación de los tres ek-stasis temporales, por lo cual opera el esquema corporal una síntesis de transición entre lo a-venir y lo que pasó; en este tránsito está presente a sí mismo.

La temporalización establece la identidad corporal constitutiva del proceso cogitativo.

1) A-sistir, Estar-con el Otro

Así como al ver el rostro del Otro no veo ojos sino un ver del Otro, así al ver el índice del Otro, señalándome una cosa, no veo un índice sino que asisto a la visión del Otro.

El encuentro es constitutivo de *la reflexividad* del esquema corporal. La reflexividad corporal recién crea la posibilidad de mostrar, de señalarse mutuamente la misma cosa. “Sin un esquema corporal reflexivo podemos agarrar, prender, pero no mostrar” (Goldstein). La presión se vuelve comprensión. En el señalar se expresa la copresencia. El encuentro es el acontecer de la presencia original que implica la diferencia de mi presencia y de la presencia del Otro. Urpresenz y Apresenz. La copresencia es el fenómeno original de la simultaneidad, “es que este vaso es para Pablo al mismo tiempo que es para mí” (Sartre).

Asistir a la visión del Otro copresente es ver el mismo objeto enfrente mío también desde el punto de vista del Otro opuesto a mí. Es disponer de un doble punto de vista, por lo cual el objeto me es dado en perspectiva análogo a una visión binocular. La cosa se presentifica al darse simultáneamente en sus aspectos copresentes.

El encuentro con el contemporáneo organiza mi vivencia perceptiva de la cosa, porque se temporaliza lo contemporáneo presente, futuro, pasado. La presencia señalada de la cosa a mano, el horizonte de aspectos dado en pre-visión y el horizonte de puntos de vista dado en un re-paso de ellos desde mi punto de vista, mi situación.

Por el asistir a la visión del Otro el cuerpo propio existe en sus tres direcciones existenciales. Al surgir la presencia original en el encuentro, las ekstasis temporales abren el cuerpo en sus tres direcciones.

2) Ex sistir, Estar-fuera del Cuerpo

a) Por existir, el cuerpo esquematiza.— Ex-sistir quiere decir estar afuera. Al estar de pie, está en *vigilia*, pre-ocupado. Está ocupado con las cosas a mano, pre-ocupado en el quehacer con ellas, pre-ocupado por tener que estabilizarse en su situación.

La percepción de la cosa se constituye en este movimiento virtual: el paso hacia el punto de vista del Otro y volver hacia su propio punto de vista: el re-paso. Este re-paso se efectúa porque el Otro copresente señala la misma cosa a mano. No necesita palpar la cosa. Por la copresencia señalada surge la comprensión de los aspectos co-presentes. Ver la cosa implica entonces siempre un pre-ver del horizonte de sus aspectos. La percepción de la cosa la efectúa el cuerpo parado entero por re-paso, comprensión y previsión.

El cuerpo en *vigilia* se siente uno, en la copresencia del Otro está presente a sí mismo.

El presente es sólo presente al diferenciarse del presente que pasó y del presente por venir. El presente es este tránsito entre a-venir y pasado. La presencia corporal es la síntesis de transición de pre-visión y re-paso en la copresencia a mano. El cuerpo efectúa esta síntesis, articula estas tres direcciones, las esquematiza. El cuerpo al temporalizarse esquematiza.

¿Qué es un esquema? Es lo que bosqueja el estudiante con su compañero; al pre-ver el examen hace un re-paso. El cuerpo humano es este estudiante. Por la humanización está continuamente en una situación de examen con el compañero copresente, situación de amenaza que le obliga a examinar. Estar en situación es tener que orientarse. Sentir es sentirse, que es dirigirse. Por no tener instinto, movimiento pre-establecido, debe establecerse continuamente. El establecer continuo del mover origina la experiencia de la continuidad: *la duración*.

Nuestro intento es de pensar la interdependencia del fenómeno humano, del movimiento, del tiempo. Por parar el cuerpo después de un año, es esto un se-parar del Otro del cual nace el pararse. La reflexión etimológica descubre los pre-juicios que el lenguaje siempre ya ha hecho. En la palabra parar vuelve el sentido dialéctico del levantar. Se relacionan la evolución de la posición corporal, la detención del movimiento con la espacialización de un paraje y la temporalización: parar es y pre-parar y re-parar.

Por el encuentro, el mover corporal es reflejado. El mover humano no es instintivo, debe establecerse. Recién la tierra da la correlación reposo-movimiento. El cuerpo parado establece el movimiento dado en reflexión. La temporalización es el establecerse del mover reflejado, del cuerpo levantado: extendido desde sus pies en la situación, con sus manos en la acción conjunta y hacia sus ojos en la preocupación.

b) El esquema corporal se temporaliza en una fantasía de mover.— La fenomenología (Husserl, 29 tomo de *“Ideas”*; Merleau-Ponty, “Phenomenologie de la perception”; Erwin Straus, “Vom Sinn der Sinnen”) descubre el cuerpo como constitutivo de la experiencia de la realidad. Ya el propio Freud lo formula explícitamente al definir el proceso secundario como el establecimiento de una identidad mediante una experiencia motriz. Freud ya intuye aquí lo que más adelante la filosofía denomina temporalización, el proceso constitutivo del tiempo. La así llamada “experiencia motriz” es la vivencia de una fantasía de movimiento, fantasía que siempre se da en las tres dimensiones temporales: siempre es un mover hacia implicando el desde aquí. La kinesis actualiza un Ahora en la kinesis-hacia y la estesiadesde. El Ahora actual (Lebendige Gegenwart) vive en la kinesis. Sin experiencia de diferencia, el concepto identificación queda sin sentido. El sentido de la identificación surge en la unificación de los dos sentidos, direcciones: pasado y avenir. La identificación de la cual surge la conciencia es una identificación que opera en las dimensiones temporales, dimensiones que se abren al pararse el mover en el pararse del cuerpo.

Toda la dificultad para acercarse al pensamiento del tiempo consiste en el fenómeno movimiento. “Porque el movimiento no es accesible al pensamiento lógico. El concepto lógico destruye el fenómeno movimiento al separar el movimiento de un móvil, disociación que de hecho supone que el móvil no se mueve. El fenómeno movimiento es siempre algo que se mueve. Lo que se mueve no es idéntico bajo las fases de movimiento pero en ellas.”

El núcleo del importantísimo libro de Merleau-Ponty es la demostración de que la percepción de la realidad está hecha *mediante* la experiencia del cuerpo propio. Esta experiencia consiste en:

- 1) La experiencia del movimiento propio.

2) La identidad de este movimiento en sus diferentes fases.

Pero Merleau-Ponty no considera la humanización. (Teilhard de Chardin observa: “En fait, et si je comprends bien, les phénoménologues se parent indifféremment de leur titre: dans la mesure où ils paraissent ignorer une des dimensions les plus essentielles du phénomène qui n’est pas seulement d’être perçue par une conscience individuelle, mais de signifier —en plus, et en même temps— à cette conscience particulière qu’elle se trouve incluse dans un processus universel de noogénèse. Je ne comprends pas qu’ on puisse s’appeler phénoménologue et écrire des livres entiers sans mentionner seulement, sans nommer la cosmogénèse et l’évolution! En vérité, Sartre et Merleau-Ponty se meuvent encore dans un univers pré-Galiléen”.)

Merleau-Ponty al analizar el cuerpo como órgano de percepción no menciona la historia ni la posición humana del cuerpo. A esto se debe que sus consideraciones sobre el lenguaje y la relación *con* el Otro no se integran del todo en la síntesis de transición que él describe.

En nuestra opinión es sólo la consideración sobre la humanización la que posibilita el encuentro entre psicoanálisis y fenomenología del cuerpo, o sea la relación intrínseca entre la posición levantada del cuerpo y la relación “levantada” con el otro cuerpo.

Por la relación “levantada” el movimiento se vuelve reflexivo; esto es lo que Merleau-Ponty designa experiencia del movimiento propio.

Por la posición levantada —extendida entre pre-visión, acción manual, en cooperación, y *situación con los pies sobre la tierra*— el movimiento reflexivo se explica en sus tres dimensiones existenciales; esto es lo que Merleau-Ponty designa como la experiencia de la identidad del movimiento en sus fases.

El tiempo es la relación con el Otro, porque por el encuentro el cuerpo humano se vuelve reflexión y explicación: el cuerpo habla.

El proceso primario, la identidad de percepción constituye el ego corporal. El levantar esta identidad y transformarla en identidad de pensamiento (proceso secundario) es el surgir del “yo tengo un cuerpo con el cual puedo moverme”. La identidad primera se ha enriquecido por diferenciarse del Otro en el encuentro al volver a la identidad consigo. La humanización, la evolución tardía, produce una unión con el Otro seguida de una separación por la cual se transforma en una relación dialéctica:

la identificación consigo mismo mediante la diferenciación del Otro. Y esta dialéctica es el tiempo mismo. Se realiza mediante la experiencia yo puedo moverme.

El detenerse del mover es un re-tenerlo en una fantasía de mover.

“El sentir como sentir-se es precisamente la manera en que somos corporales” (Heidegger). El cuerpo no está pronto al nacer (humanización es fetalización). El estímulo entonces no puede desencadenar una conducta motriz heredada (instinto); el estímulo es interpretado (fantasía inconsciente). Sentir es sentir-se. A través de las vicisitudes de la fantasía inconsciente elabora el niño, durante el primer año, la unificación de su cuerpo en relación con la madre. En el momento en que el cuerpo mismo puede trasladarse, cambia radicalmente el sentir-se. Se siente amenazado por la inestabilidad, amenazado por la caída, debe continuamente estabilizarse. El instinto es un esquema de movimiento fijo. El hombre es el animal no establecido, debe establecerse. Este establecerse es la temporalización del cuerpo al levantarse y adquirir la locomoción. Al levantarse adquiere el cuerpo simultáneamente la experiencia de la inestabilidad y la del movimiento (por la tierra) propio (por la experiencia de diferencia del Otro).

Con el movimiento propio vivenciado se estabiliza; se estabiliza continuamente con una fantasía de mover, con un “yo puedo” con el cual se orienta hacia su posibilidad desde la limitación de su situación.

La temporalización corporal es el doble acontecer:

- de establecerse en un aquí y ahora, *en* el encuentro
- de movilizarse entre pre-visión y re-paso al estar co-presente en el asistir.

Con el anclaje en la tierra se articulan las direcciones existenciales, el engranaje de un mundo.

Al volverse reflexivo el esquema corporal, la mano adquiere una función sociológica: la de indicar. Ya lo decía Feuerbach: “el índice es el camino de la nada al ser” y es Feuerbach quien por primera vez pone en el centro de la reflexión filosófica la función del cuerpo contra la división cartesiana: “si el alma en su esencia no está ligada a ninguna localización, a ningún órgano de sentido, qué significado y función tiene entonces aún el estar diferenciado del cuerpo, el estar repartido, desde la cabeza hasta los talones?”.

El significado de estar entre “cráneo, índice y talones” es que esta articulación es la de las tres ekstasis temporales, por lo cual el cuerpo siempre habita una significación.

El mismo Heidegger señala que cada uno de los ekstasis temporales tiene un esquema horizontal diferente. El tiempo es el fuera de sí original. Estas “fuera” tienen una dirección. Cada ekstasis tiene un adonde del arrebató y Heidegger llama a este adonde del ekstasis, su esquema horizontal. El esquema en el cual la existencia se adelanta hacia el futuro, acercándose a su ser posible es el “por interés de sí”. El esquema *en* el cual la existencia se siente, es el “ante que” del estado de abandono, esquema del “sido”. El esquema horizontal del presente es el “para”. Las cosas sirven para..., alcanzar lo proyectado con el cual huye ante lo revelado por la afectividad.

Merleau-Ponty define la síntesis del cuerpo propio como la unidad por estructura de implicación de sus diferentes partes:

sus aspectos visuales, táctiles y motrices. Todos estos movimientos están a nuestra disposición a partir de su significación común. En nuestra opinión es el esquema corporal que opera esta significación común, al articular la copresencia a mano (aspecto táctil) en un horizonte de previsión (aspecto visual) y repaso locomotriz (aspecto motriz).

Merleau-Ponty, retomando un término de Husserl, define la síntesis que el cuerpo opera como síntesis de transición. Pero es precisamente por la posición parada que este término se hace relevante; el hombre es el ser caminante al operar el tránsito entre lo *avenir* y lo que pasó. En el encuentro del cuerpo levantado con el Otro, acontece la temporalización: *der Augenblick*, el Instante, el Momento. Al ver al Otro me veo a mí mismo desde el allá de él. En diferenciarme del Otro me identifico conmigo mismo.

El presente es presente al no ser futuro y al no ser pasado. Esto no pertenece al ser del presente. Continuamente opera este no, se enajena de lo que pasó, se diferencia de este presente que pasó y puede efectuar el hacer presente lo que pasó al hacer presente lo *avenir*. El presente es el pasaje de *avenir* al pasado. El ser del tiempo es pasaje, tránsito. Este tránsito acontece en el cuerpo. El cuerpo no transita. El aquí y ahora del cuerpo expresa la síntesis de transición que opera para poder ser aquí y ahora. Al temporalizarse el cuerpo trans-curren las kinestesis de la pre-visión y del re-paso. El presente del cuerpo vive en el transcurrir de las kinestesis. Y es en este continuo

pasaje del movimiento virtual que el cuerpo esquematiza.

Heidegger muestra como cada éxtasis temporal tiene su esquema horizontal. En mi opinión el esquema corporal es la esquematización, la unificación de estos tres horizontes diferentes en su dirección de movimiento.

Sartre habla de las dimensiones ontológicas del cuerpo. El pour-soi (la conciencia) es el triple desgarró: la fisura con el en-sol, consigo mismo, con el Otro. En esta formulación se deja ver la génesis humana. El levantar de la relación con la madre es el desgarró de la unión original del cual nace el encuentro con el Otro y la reflexión del yo mismo.

Merleau-Ponty define, oponiéndose al dualismo cartesiano de Sartre de un en-soi y un pour-soi, la conciencia como existencia, lo que es ser en el mundo a través de un cuerpo.

A mi manera de ver se aclaran estos diferentes enfoques al considerar que la humanización del cuerpo es su temporalización por el encuentro.

Por encontrar se temporaliza el camino de aquí a allá en la transposición aperceptiva.

Por asistir existe el cuerpo en un aquí y ahora al temporalizar la síntesis de trans-ición.

Por participar el hambre de un mundo en común, transmite al Otro un significado.

Trans-posición —Trans-ire de un sitio al otro— Trans-misión El prefijo trans indica un espacio corrido, el camino. Por la humanización se transforma la posición en situación, la vida en existencia. La situación es cumplir una “misión” con el Otro, ser existente es tener un destino.

c) Por temporalizarse habita el cuerpo un espacio.— El espacio no es un vacío en el cual estén colocadas las cosas, pero el medio a través del cual la posición de las cosas se vuelve posible. El cuerpo es el sujeto del espacio. El espacio es una experiencia original del cuerpo. Anterior a la conciencia de la cosa, hay una ciencia del espacio. Y este saber del espacio se tiene mediante el cuerpo, mediante sus posibilidades de movimiento. Al intervertir la percepción con lentes, la experiencia de Stratton, se ve como después de un lapso la orientación se instala de nuevo súbitamente. Otra evidencia del espacio como experiencia corporal original es el fenómeno del tamaño aparente. Al ver una persona a 200 mts. no la veo más chica que a 5 mts., veo

el mismo hombre más lejos. El tamaño aparente y la distancia se leen en reciprocidad (Merleau-Ponty).

Por mis posibilidades kinéticas, por mi situación kinestésica, conozco la relación de las apariencias de la cosa. La cosa no se constituye en un juicio, pero es primeramente una estructura accesible a la inspección del cuerpo. “El núcleo de la realidad: una cosa es una cosa y ella nos lo dice por la organización misma de sus aspectos sensibles” Merleau-Ponty). Esta organización de la experiencia perceptiva se constituye por la unificación del cuerpo: la estructura de implicación de sus diferentes partes: sus aspectos visuales, táctiles y motrices (Merleau-Ponty). Y esto a su vez se origina, a nuestro entender, por la temporalización del cuerpo en el encuentro. Por la transposición a-presentativa de la empatía tengo una presencia original. Mi cuerpo se temporaliza, opera las síntesis de transición entre los diferentes puntos de vista. La pre-visión de los aspectos de la cosa es al mismo tiempo la re-visión de los puntos de vista. La síntesis de transposición (la empatía) es constitutiva de la síntesis de transición (la encarnación). La conciencia encarnada es una conciencia intersubjetiva. “Ser una conciencia, mejor dicho, ser una experiencia es comunicar interiormente con el mundo, con el cuerpo y con los otros” (Merleau-Ponty).

El cuerpo espacializa un espacio, estructura la perspectiva en la cual la cosa se realiza. El cuerpo al temporalizarse espacializa; al originar una presencia la cosa se presenta. La fenomenología destruye las aporías de una cosa afuera presente y una imagen representándola adentro. El cuerpo no está puesto junto con los objetos adentro de un espacio, el cuerpo habita el espacio.

Habitar expresa la relación existencial de Dasein y Mundo, de cuerpo y espacio. El cuerpo al estabilizarse, se in-stala, organiza un espacio para habitar con lo habitual. La casa, la habitación, aparece como equivalente simbólico del cuerpo en la fantasía inconsciente.

Y es porque “no nos sentimos muy en casa en el mundo interpretado” (Rilke), por ser “la Unheimlichkeit el sentimiento básico de nuestro existir” (Heidegger), por ser la angustia original una angustia laberíntica, que el hombre insiste en habitar con lo habitual. Insistir es estar en y es persistir, durar.

3) In-sistir, Estar-en el Mundo

El mundo no es la suma de las cosas. El análisis de Heidegger descubre el mundo como la estructura de la relación entre las cosas. Recién por esta estructura la cosa es tal. Una cosa refiere a otra cosa, indica siempre otras relaciones. Mundo es el total referencial. Heidegger da como ejemplo el cuarto. No encontramos primero una mesa y después una silla y después un ropero. Encontramos d'emblée el cuarto como tal y sólo porque hemos descubierto este cuarto es que podemos comprender lo que es una silla, una mesa, un ropero: son objetos determinados por su pertenencia al cuarto. La comprensión del cuarto, de los muebles, no es una comprensión teórica, lo comprendemos porque habitamos el cuarto, la casa, el mundo. Habitamos con lo que sirve, con lo que nos sirve, con lo que es útil para.

Heidegger muestra como se revela la estructura referencial del mundo al mostrar el útil como lo primero que la existencia encuentra. Antes de percibir objetos, se encuentra con utensilios como los que tienen la estructura ontológica de útil para. El útil incluye en su mismo ser una doble referencia: está ligado a otros útiles y remite a la existencia de un Dasein. Revela el fenómeno mundo el cual es el total de referencias, el total de "los porqué" ligados a un "para quién".

Este origen del *análisis* existencial remite, para mí, a la reflexión antropológica, la reflexión que medita el fenómeno humano, la humanización del cuerpo. El útil es útil para quien tiene manos con que manejarlo. Recién con la liberación de la mano puede haber útiles y por ende mundo: "la mano es el símbolo de la humanidad en toda su evolución e historia" (Revesz). Con la mano empieza la cultura, el cultivar de la tierra, el vivir por ende en un mundo cultural.

Los instrumentos básicos imitan posiciones de la mano (martillo, puño cerrado; rastrillo, la mano en garra). Sólo en el hombre se diferencia totalmente la mano del pie. En los antropoides el pie sigue siendo un órgano de prensión y ellos usan alternativamente *las* cuatro extremidades tanto para la locomoción como la prensión. El pulgar es también oponible en los antropoides, pero localizado más abajo y siendo más corto no puede ponerse en contacto con todas las puntas de los dedos. El hombre sí puede y por eso se transforma en mano de trabajo. El puede poner el objeto en cualquier posición y palparlo de todos lados con el pulgar, lo que facilita la adaptación a condiciones de presión

cambiantes.

El hombre es el animal no especializado en un instrumento, no es instrumento, fabrica el instrumento con sus manos. En el trabajo las manos de uno y de Otro se encuentran “la mano restablece el contacto perdido por el levantarse” (Straus).

Con la mano surge el fenómeno humano: el poder de reflexión (el tacto doble), el poder de transformación (en vez de adaptarse a la naturaleza), el poder de comunicación.

La mano adquiere, además de la función biológica: agarrar, empujar, quebrar, una función sociológica: trabajar y hablar. La mano tiene una función lingüística.

La relación entre trabajo y lenguaje es evidente por la localización asimétrica cerebral. El centro del lenguaje y de la praxis se encuentran ambos en uno de los hemisferios cerebrales, el izquierdo en los diestros, y el derecho en los zurdos. Es que la diferenciación en izquierda y derecha de la mano manifiesta la orientación izquierda-derecha del esquema corporal por la intersubjetividad (véase II, 2). La conciencia intersubjetiva tiene su raíz en la reciprocidad de los esquemas corporales que se enfrentan, que se encuentran. Y es por la reciprocidad corporal que la mano se vuelve social, órgano de cooperación y de comunicación. Trabajo y lenguaje aparecen simultáneamente. La reciprocidad de los esquemas corporales se pone en evidencia donde hay un trastorno carencial. En ciertos casos neurológicos de apraxia el enfermo sólo puede imitar al médico que localiza con su índice una parte del cuerpo al ponerse al lado de él, mirándolo en el espejo.

La percepción del cuerpo ajeno y la experiencia del cuerpo propio se implican. El problema de la operación mágica por la cual la representación de un movimiento suscita precisamente el mismo movimiento en el cuerpo, sólo se resuelve al dejar de distinguir el cuerpo como mecanismo en sí y la conciencia como ser para sí (Merleau-Ponty).

Es que el fenómeno de la intersubjetividad destruye el hybris psicossomático. El proceso secundario es la negación dialéctica del proceso primario. El encuentro con el Otro es el encuentro del ego encarnado (yo puedo moverme; el yo puedo es anterior al yo pienso) y del cuerpo animado (el cuerpo se conoce mediante la kinestesia). De la identificación proyectiva con la madre, constitutiva del ego corporal, nace la identificación refleja del ego encarnado en

un cuerpo animado. El cuerpo como *un* moverse refiere a un yo que lo anima. El yo es *un* “yo-puedo” sólo en cuanto habita un cuerpo. Yo encarnado y cuerpo animado se implican mutuamente. La separación de la madre, la diferencia entre ego y alter ego es simultáneamente el diferenciarse del ego corporal en ego encarnado y cuerpo animado. Ego, cuerpo y alter se relacionan en el camino del encuentro.

De manera que el útil a su vez está ligado al cuerpo humanizado. Al tener que estabilizarse se establece el ser humano en su situación al manejarse con previsión en cooperación. Al des-prenderse del útil, comprende el objeto.

La filosofía contemporánea llega a una superación de la separación sujeto objeto al descubrir mundo como existencial.

Ya en la psicología de la Gestalt sale el objeto de su aislamiento al ser vista la estructura figura-fondo. Husserl descubre el horizonte de la cosa. El horizonte implica un punto de vista. Este punto de vista es la conciencia intencional. La operación intencional opera la síntesis del horizonte de aspectos.

El punto de vista a su vez implica una situación constitutiva del punto de vista. Examinar la cosa implica una situación de examen. El cuerpo levantado debe establecerse. Esta preocupación lo transforma en punto de vista (Gesichtspunkt ist Standpunkt).

El considerar el cuerpo temporalizándose en el encuentro nos permite ahora formular: originalmente no hay un objeto aislado ni un sujeto en sí. El objeto es objeto sólo por el total referencial llamado mundo. El sujeto es sujeto sólo en el encuentro llamado intersubjetividad.

A la co-rrespondencia de mundo e intersubjetividad, responde el lenguaje.

IV.— LENGUAJE

“Las imágenes oníricas son de carácter alucinatorio. Este es el carácter más importante del sueño, una característica que se manifiesta al punto en el endormecerse: cerrados los ojos, se alucina, y apenas abiertos, se piensa en palabras.”

FREUD.

Freud descubre que la pérdida de la palabra es la pérdida de la fonction du réel. Al desvanecerse la palabra desaparece la relación con la realidad y uno alucina.

Alucinar significa ad-lucem, contra luz, quedar des-lumbrado.

La palabra es luz, abre los ojos al hacer presente el espacio que perspectiviza las cosas. Este espacio es el espacio hodológico, el espacio surcado de caminos, el mundo del “sentido”, mundo constituido por la conciencia intersubjetiva. La articulación del mundo intersubjetivo deletrea la cosa por la cual se deja leer como real.

“En el sueño uno está paralizado. El sueño carece de elementos motrices” (Freud).

El mundo onírico carece de movimiento propio, carece de tiempo, carece de palabras. La estructura carencial del sueño, descrita por Freud, descubre la esencia del lenguaje, porque revela la diferencia entre el mundo onírico y el mundo de la vigilia. Para los en vigilia hay un mundo en común. Al dormirse, cada uno se vuelve hacia su mundo propio, se lee en un fragmento de Heráclito.

El mundo de la vigilia es el mundo de la intersubjetividad. Al levantarse se temporaliza el cuerpo en el encuentro con el Otro. La articulación de los ekstasis temporales articula al cuerpo en sus tres direcciones existenciales. Por temporalizarse habitan los cuerpos un espacio en común. El lenguaje expresa la participación del espacio común.

Lenguaje es la articulación de un mundo constituido por la temporalización de los que se encuentran en el camino de la vida, de los que juntamente desde el comienzo hasta el fin encaran la pregunta por el ser, de los que pertenecen al ser de la pregunta por permanecer juntos entre el nacimiento y la muerte.

1) La participación comunicativa

Siempre que dos seres humanos se encuentran, hablan, hay lenguaje, aunque no se entiendan, es decir, aunque no hablen el mismo idioma. Por participar en un espacio temporal común, comunican. La participación se

expresa. La expresión se transmite.

La existencia de dos formas de lenguaje, gestual y vocal, obliga a buscar la raíz del lenguaje no en la voz sino en la expresión transmitida. Lenguaje es entendimiento mutuo sobre algo mediante el transmitirse de la participación en un mundo común. Esta transmisión se efectúa tanto por el gesto como por la voz.

Es fundamental diferenciar mimo y gesto. La expresión mímica tiene una significación en tanto que en ella se manifiesta una excitación. El gesto expresa algo en tanto que el hombre significa algo con él. La expresividad es también vivida por los animales, pero sólo el hombre la conoce. Por esto puede llegar a ser material de una relación expresiva independizada. Sólo el hombre tiene un lenguaje gesticular, porque sólo él puede hablar. Expresa la función significativa lingüística en material mímico (Plessner).

El gesto es un movimiento mímico expresivo cuando es ejecutado con el fin de un contacto recíproco. Esto a su vez es sólo posible cuando existe reciprocidad entre un esquema corporal y el otro. Por lo cual el gesto intencional aparece recién en el niño simultáneamente con el primer desarrollo del lenguaje, o sea con la locomoción. Por esto creo que la tríada humana de Portman: locomoción, acción con "visión", lenguaje, se deja reformular. El lenguaje surge al surgir la tríada humana: locomoción, visión y acción, porque el lenguaje es la articulación de ellos.

¿Qué es el lenguaje gestual? Un sistema de posiciones y movimientos de la mano ayudados por movimientos mímicos de la cara y de la cabeza. Es relevante que el centro mímico, la boca, sea también la primera zona de contacto con el Otro y que la mano sea el órgano a través del cual el cuerpo comienza a conocerse a sí mismo.

Lenguaje gestual y vocal poseen ambos las tres funciones básicas del lenguaje. Función imperativa, función indicativa, función interrogativa, que son los tres tipos básicos de entendimiento: dar a entender al Otro mi voluntad, mi opinión, mi necesidad.

En comunidades primitivas existen ambos lenguajes uno al lado del otro. Tribus de indios que hablan diferentes lenguas se entretienen durante horas mediante el lenguaje gesticular. Todo el cuerpo se transforma en un único campo significativo del lenguaje gesticular. El hombre se ha hecho instrumento de un procedimiento lingüístico con todo su cuerpo. Ciertas razas negras usan

el ombligo, el dedo gordo del pie, la nariz, como puntos de inserción en el procedimiento complicado de contar una historia.

Las palabras gestuales se forman con la posición de la mano y de los dedos en relación con el cuerpo. Hay gestos para conceptos como yo y tú, para relaciones espaciales y temporales, para objetos como para cualidades.

Hay un lenguaje gestual natural que se forma espontáneamente como un lenguaje convencional (ejemplo los sordomudos).

El lenguaje gestual aparece donde el hablar es imposible, por ejemplo por un tabú ritual (en ciertas tribus australianas las viudas no pueden hablar durante un año, en ciertas órdenes religiosas existe la prohibición de la palabra).

El lenguaje gestual simbólico existe en todas las comunidades y simboliza una conducta social: sumisión, poder, ataque, amistad, fidelidad (gesto de saludar, de rezar, de jurar).

De este estudio de Geza Revesz sobre lenguaje gestual concluimos en relación con lo anterior: 1) la reciprocidad del esquema corporal implica la posibilidad del lenguaje, el cual es en su esencia un entenderse recíprocamente mediante el gesto.

El gesto es entendido en cuanto al verlo lo ejecuta interiormente. A través del ver el gesto participo en la situación kinestética del Otro, por lo cual participo de algo que tenemos ambos en un mundo común. El mundo en que estamos, por existir las tres direcciones existenciales, se vuelve objetivo en el participar de lo que es de todos. La comunicación es constitutiva de la comunidad.

2) El lenguaje es constitutivo de la experiencia de la realidad, experiencia que tenemos en vigilia. Además tenemos la experiencia de otra realidad, la que Freud llama la realidad psíquica, la fantasía inconsciente con el otro cuerpo. El lenguaje constitutivo de esta realidad no es comunicación, es com-unió. Por esto cabe preguntar si no es erróneo en el psicoanálisis el empleo del término comunicación preverbal. Me pregunto si no sería más exacto distinguir un lenguaje comunicativo, el que puede ser tanto verbal como no verbal (gestual) y un lenguaje pre-comunicativo. 3) El lenguaje gestual y el lenguaje vocal comienzan juntos al adquirir el niño la posición levantada, la locomoción. El lenguaje gestual no es más primitivo que el vocal, como todavía Wundt creía, sino que es más elemental, siendo por esta razón desplazado por la palabra.

2) La radiación semántica

a) Definición.— Todo hablar tiene aquello sobre lo cual se habla. En el hablar siempre está mencionado lo hablado sobre lo cual el uno habla al Otro. La palabra tiene una relación triple: 1) es expresada por uno, 2) está dirigida hacia el Otro. 3) se refiere a algo. Karl Bühler ha demostrado que esta triple relación semántica es la estructura básica del lenguaje. El carácter único de la relación semántica es el de su triple radiación (Liebruc).

b) La luz de la abertura.— La metáfora radiación se deja concebir literalmente. La palabra es luz, lumen por constituir una relación triple. La palabra articula las tres direcciones existenciales en las cuales el cuerpo se explica en su encuentro con el Otro, por lo cual recién se da la abertura en la cual la cosa se descubre.

La relación con el Otro es la temporalización. Por la temporalización el cuerpo está en un mundo. Por estar con el Otro en un mundo siempre participa de. La palabra habla de esta participación. Por expresar el lenguaje la participación es que las cosas del mundo siempre dicen algo.

La luz se hace evidente por contraste con la oscuridad. La luz de la palabra se evidencia al contrastar el mundo de la vigilia y el mundo del sueño. En el sueño desvanece la palabra. Al hablar de mi sueño en la vigilia caigo en la asociación libre.

La palabra hablada en asociación libre carece de la radiación semántica. No explica ni sitúa el objeto-cosa del mundo intersubjetivo, sino que condensa y desplaza al hundirse en el mundo onírico del objeto-símbolo. Pensar en palabras es estar en vigilia, es habitar mediante el lenguaje un mundo intersubjetivo donde las cosas se perspectivan en el espacio hodológico, el espacio con un sentido, el espacio de los caminos que los hombres han trazado entre sí y donde las cosas permanecen en el tiempo que los contemporáneos han establecido.

El asociar libre es soñar despierto; no es pensar en palabras, sino alucinar a través de palabras. Ya no es existir en un mundo de comunicación, sino envolverse como una crisálida al volverse centro de un espacio onírico.

La definición trascendental de Freud: “Al abrir los ojos se piensa en

palabras” se invierte ahora en: “Las palabras recién abren los ojos”, porque abren el espacio en el cual las cosas se vuelven visibles. La palabra es transmisión entre mi situación y la del Otro. Las direcciones existenciales de mi situación y de la del Otro comunican mediante la palabra; en este comunicar se abre el mundo de la intersubjetividad; este abrir des-cubre la cosa.

c) El índice dice.— El lenguaje gestual y el lenguaje vocal se inician juntos. La voz acompaña al gesto. El lenguaje vocal desplaza el lenguaje gestual por ser un instrumento más perfecto. La palabra evoca el gesto, por la palabra me independizo de la presencia del Otro. No necesito ver el gesto del Otro, la palabra lo evoca. Por acompañar el gesto, adquiere el sonido emitido la triple radiación semántica por la cual se transforma en palabra. Es que las tres relaciones semánticas forman una estructura dialéctica. El señalar al Otro mediatiza la expresión vocal y la significación.

Mi intento es ver el pensamiento de Heidegger a través del fenómeno humano. En su filosofía del lenguaje descubre Heidegger el mostrar (sagen) como esencia del hablar (compárese en español: decir viene de decire, dicare. Dictado, indicativo, indicación, índice). Ahora bien, esta esencia del lenguaje nos remite a la esencia del fenómeno humano. El encuentro del uno y del Otro es constitutivo del camino. Por el encuentro se temporaliza el cuerpo. Por temporalizarse, el cuerpo existe en un mundo. Por la reciprocidad entre los esquemas corporales participa el uno en el sitio del Otro, por lo cual puede entender la indicación del Otro, asistir a la visión del Otro.

Heidegger observa que en el lenguaje, como mostrar, decir, hay algo como un camino. El camino deja llegar a. En este movimiento del llegar a, al seguir el camino (Be-Wägung) viene el lenguaje (su esencia, ser articulación de un mundo) como lenguaje (decir, señalar) al lenguaje (hablar). Al considerar el fenómeno humano se aclara esta fórmula del camino. Por la humanización se produce el encuentro. El encuentro constituye el camino del aquí mío y del allá del Otro copresente. Por el encuentro nos encontramos en un mundo común (el camino expresa el espacio y el tiempo como formas de intuición de la conciencia intersubjetiva). Por la reciprocidad del esquema corporal transmitimos la participación en este mundo común.

El lenguaje es responder a la correspondencia mundo-intersubjetividad. La correspondencia mundo-intersubjetividad nace de la temporalización del encuentro. Tiempo y palabra corresponden. Sólo los mortales que se encuentran en el camino de la vida hablan. Al pathos de la muerte contesta el logos del ser.

d) Ver es ver al través del cristal de la palabra.— En el gesto se comunican las direcciones hacia la cosa en un mundo _ participado. Este movimiento se cristaliza al precipitarse la palabra (la radiación semántica que adquiere la voz que acompaña el gesto indicativo). El cristal es un sistema de ejes, de direcciones en el espacio. La palabra es este cristal a través del cual se hace visible la cosa, porque mediante la palabra se comunican las direcciones en las cuales la cosa es vista; los aspectos se significan los unos a los otros, por lo cual la cosa es identificada como tal en la variedad de sus aspectos.

Ver es leer. Leer es articular. Articular es coordinar las partes.

El que descifra una serie de letras en un texto arqueológico busca primero aislar palabras. El leer se constituye en la previsión de una unidad y la revisión (deletrear) de las partes. Sólo al temporalizarme puedo leer; al articularse las ekstasis temporales puedo ver. En el sueño se extingue el tiempo y desvanece la palabra.

Se aplica la palabra articulación al cuerpo, al lenguaje y al tiempo.

Por sus articulaciones ejecuta el cuerpo el movimiento coordinado. Articulación es lenguaje (“Omnis vox est articulata, aut confusa. Articulata est hominum, confusa animalum”).

Y artículo significa un instante, una parte del tiempo (“In articulo mortis” es “en el instante de la muerte”).

Articular es propiamente hacer ver al hacer ver la relación entre las partes. El lenguaje hace ver porque el encuentro articula cuerpo, tiempo, espacio. Al temporalizarse el cuerpo se articula un espacio de los cuerpos aquí y allá. Estos cuerpos hablan porque participan del mundo en común y al participar se articulan los puntos de vista: sinopsis.

e) El espectador que participa.— Heidegger se opone al puro mirar teórico

de la conciencia absoluta en la reflexión de Husserl. La idea del ser no se deja comprender exclusivamente por la idea del objeto. Heidegger se dirige contra el idealismo de Husserl en la ecuación ser es ser objeto. La esencia más profunda de la subjetividad no es una actividad libre. Se trata en ella de ser en el mundo, que como amenazada y puesta en cuestión ya debe haber experimentado para poder poner en marcha su actividad. La subjetividad no es un espectador que no participa.

Pues el lenguaje es precisamente lo que hace que la conciencia siempre sea un espectador que participa en el espectáculo que se da.

Por el lenguaje la conciencia es intersubjetiva. Por la palabra la conciencia trans-ciende hacia el mundo. La conciencia trascendental es la conciencia intersubjetiva. La síntesis a priori que la deducción trascendental de Kant opera, el encuentro del ver y del pensar, es realizado en la palabra. La palabra me conduce hacia el Otro. La palabra traduce (trans-ducir) al hacerme atravesar desde mi situación re-ducida el espacio de las otras situaciones. Por esta función de tra-ducir sirve la palabra como instrumento para operar el de-ducir con el cual la conciencia trans-ciende, efectúa el traspaso hacia el mundo.

De Waehlens hace notar la revelación filosófica de los tres sentidos de la palabra sentido:

- el órgano que nos permite relacionarnos con la cosa;
- la dirección, o sea la orientación de la cosa con respecto a nuestro cuerpo;
- la significación de la cosa dada a nuestro sentido.

Este triple sentido del sentido se explica, a mi parecer, por el triple acontecer de la temporalización:

- 1) Recién al levantarse el cuerpo, adquieren los órganos del sentido un sentido. Por el encuentro surgen simultáneamente la reflexividad del yo y los sentidos (Verstand und Sinnlichkeit) al establecerse el cuerpo. El cuerpo se vuelve órgano de percepción.
- 2) Por la síntesis de transición de las direcciones existenciales el cuerpo se vuelve órgano de orientación.
- 3) Por la articulación de la palabra el cuerpo se vuelve órgano de

traducción. Por traducir la palabra la orientación espacio-temporal del cuerpo, se organiza la vivencia perceptiva de la cosa.

3) La diferencia ontológica

a) Camino, mundo, cosa.— La palabra es el medio de Cosa y Mundo (Heidegger). No es la distinción entre ambos, ni una relación del uno y del otro. La palabra es la dimensión por la cual la diferencia Cosa y Mundo (objeto y horizonte en Husserl) puede surgir. Al abrir el espacio, es la luz que descubre la cosa, dándole una sombra (Abschattung) por lo cual puede perspectivarse como real.

La palabra deja experimentar una diferencia: la participación, haciendo posible una operación de identificación: la radiación semántica, en la cual se establece un fundamento: la diferencia ontológica, fundamento de “la relación con la realidad”.

“Toda diferencia en su diferencia presupone un horizonte que trasciende y como fundamento común unifica la diferencia” (Diemer). Esta ley fenomenológica sobre la relación de fundamentación, expresa también, en mi opinión, la esencia de la temporalización: la dialéctica del camino. Hegel describe el camino de la dialéctica, tesis-antítesis-síntesis, como una sucesión en el tiempo. Heidegger comprende la temporalización mismo como dialéctica. Experimentar la diferencia, operar la identidad y establecer el fundamento acontecen simultáneamente. La filosofía de Heidegger es una filosofía del camino. La especulación de Hegel es una filosofía de un círculo que se cierra sobre sí mismo, donde la identidad extingue la diferencia. En tanto que en Heidegger surge la experiencia del ser por la dialéctica del camino.

Al considerar la temporalización como el acontecer del encuentro con el Otro se revela como un acontecer en tres estratos.

(Husserl anota en *Lebendige Gegenwart* la diferencia entre tiempo inmanente, el tiempo de transcurrir perspectivico y el tiempo fantasma de las unidades que aparecen en perspectiva.)

1.—La experiencia de diferencia en el encuentro con el prójimo.

- La operación de identificación en la reflexión contemporánea;
- el establecerse de un camino.
- 2.—La experiencia de diferencia en el asistir al Otro co-presente.
- La operación de identificación, el articularse de las ekstasis temporales en el existir del cuerpo;
- el establecerse, al habitar con el Otro, un mundo en común.
- 3.—La experiencia de diferencia en la participación;
- la operación de identificación por la radiación semántica;
- el establecerse de una relación con la realidad.

Sobre el tiempo se puede enunciar:

Su esencia es dialéctica y es la relación del uno con el Otro.

Su estructura es ek-stático-horizontal y es el acontecer del cuerpo humano.

El esquema corporal esquematiza los tres esquemas horizontales.

Su acontecer es la historicidad de la existencia humana al mediatizar la palabra la diferencia ontológica.

El tiempo en su origen es enajenación en sí mismo. El instante se inmoviliza en lo constante. El hombre es el inestable. Se estabiliza. En el estabilizarse establece el camino, el mundo, la cosa (feststellen, vorstellen). El hombre prosigue el camino, insiste en el mundo y al persistir con las cosas del mundo comprende el ser como lo que subsiste, como lo que da sustancia a su existir. *La sustancia*, la materia, el Ens supremo, el nous, nombran un es; nombran una diferencia comparativa entre el es de la cosa y un es supremo. La diferencia ontológica es oculta. Por la palabra surge la diferencia ontológica y se oculta en el pensar.

Heidegger piensa el Ser de una nueva manera, piensa el sentido del Ser. Decimos “esto es” a lo que está presente. Presencia enuncia el carácter temporal oculto del es. Por la temporalización hay lo presente, un es. La temporalización es el acontecer por lo cual hay un es. La diferencia ontológica nombra la diferencia Ser y Es, verbo y sustantivo. No es una diferencia entre el Ser y el Es, sino el Ser mismo como lo que posibilita que las cosas sean.

La diferencia ontológica cambia en el pensar de Heidegger, de la diferencia Ser y Tiempo hacia la diferencia Tiempo y Ser. En este cambio de su pensar (die Kehre) hace una experiencia con el Ser. En Ser y Tiempo se revela el

Dasein como un es que tiene comprensión del Ser. No preguntaría por el Ser si no tuviera una estructura que posibilita tal pregunta. Es por temporalizarse que el Dasein tiene comprensión ontológica. El Ser es pensado desde el tiempo.

La comprensión del Ser tiene una historia. La historia de la filosofía es la historia del revelarse la diferencia ontológica y de ocultarse al ser indiferenciado en una diferencia óptica. En la historia de la comprensión del Ser la diferencia ontológica aparece y desaparece. Heidegger piensa ahora en el Tiempo como el Ser mismo, como lo que aparece y desaparece; la alternancia de día y noche, de luz y oscuridad. . . el tiempo del Ser.

El Ser es experimentado como la historicidad de la historia. “Lo que permanece aún en esta mutación de la esencia en que se manifiesta la historia ontológica y es experimentado como la unión que hace posible el cambio, esto es precisamente lo que llamamos «el Ser». Es, por lo tanto, la identidad de la no identidad ontológica (o sea, de la mutación ontológica) que en tanto identidad o unión requiere el cambio para poder ser lo que es, es decir, unificación: sólo en este cambio “hay” el Ser como la síntesis trascendental de la historia ontológica misma, síntesis que es accesible a nuestra experiencia. La experiencia de esta historia es así la condición de la posibilidad de la experiencia del Ser y viceversa” (Max Müller).

Nuestro intento es de ver el pensamiento de Heidegger a través del fenómeno humano y es así que concebimos el cambio de Ser y Tiempo (la temporalización del Dasein constitutivo de la comprensión del Ser) en Tiempo y Ser (el cambio en la comprensión del Ser, la historia, como constitutiva de la experiencia del Ser) como el viraje de la conciencia (Bewusst-sein) saber del Ser en experiencia del Ser; la diferencia ontológica destruye la conciencia en cuanto es la diferencia consciente-inconsciente. Y este viraje es el retorno. El camino de la experiencia se detiene y nace la experiencia del camino.

- b) Decir, enmudecer, acontecer.— Sólo el hombre habla — sólo el hombre sabe de su muerte — sólo el hombre tiene historia. En las obras de Heidegger se encuentra mencionada la relación lenguaje/muerte, muerte/historia, historia, lenguaje, sin estar

explícitamente articuladas entre sí.

“Los mortales son aquellos que pueden experimentar la muerte como muerte. El animal no puede. El animal tampoco habla. La relación esencial entre muerte y lenguaje aparece, pero no es todavía pensada” (Unterwegs zur Sprache).

“El Ser para la muerte auténtico, es decir, la finitud de la temporalidad, es el fundamento de la historicidad del Dasein.”

“Ser un diálogo y ser histórico son ambos igualmente antiguos, se pertenecen uno al otro y son lo mismo” (Hölderlin und das Wesen der Dichtung).

La relación entre lenguaje-muerte-historia es la relación entre decir-enmudecer-acontecer. Por el lenguaje estamos en el mundo, un total de significaciones que siempre de nuevo indica nuevos caminos, nuevos sentidos. Por el lenguaje, el mundo dice continuamente algo. La muerte es experimentada como un enmudecer. De repente todo pierde su sentido, no dice más nada.

El camino no se deja proseguir. La experiencia de la muerte obliga a un detenerse en el camino de la experiencia. En el retorno nace la experiencia del camino. La historicidad de la existencia humana es el acontecer de seguir, detenerse, retornar.

“Por ser la existencia esencialmente un estar con los demás puede uno adquirir una experiencia de la muerte. La muerte del Otro hace accesible el fin de la existencia «objetivamente». En la muerte del Otro se puede experimentar el notable fenómeno que cabe definir como el vuelco en que el Ser de una existencia pasa al Ser de una cosa. El que muere «sale del mundo», no está más en el mundo, pierde su Ser en el mundo. Es por la experiencia de salir del mundo al morir el Otro, que este morir de una existencia difiere esencialmente de la terminación de lo simplemente vivo” (Ser y Tiempo).

El ser-en-el-mundo es habitar mediante el cuerpo un espacio y participarlo con el Otro. El Ser en el mundo es lenguaje. La experiencia de la muerte como un no estar más en el mundo es la experiencia de un silencio, de un callarse. El hablar y el callar pertenecen el uno al otro. En el sueño no hay palabra. El silencio del sueño y el silencio de la muerte son diferentes, aunque el hombre

insiste hacer de la muerte un sueño. El silencio de la muerte es taciturno.

e) Lo taciturno del silencio. La pregunta en el silencio. El llamado por el silencio.— Heidegger dice que la muerte aísla.

Aquí cabe una interrogación. ¿Es posible estar solo frente a la muerte? La experiencia psicoanalítica nos enseña que no'. Como no hemos nacido solos, no podemos morir solos. La revelación analítica sobre lo que pasa en el duelo, muestra la reactivación de angustias primarias en relación con el otro que muere. La conciencia es una conciencia intersubjetiva porque nace de la negación de la fantasía inconsciente, la de la unión del cuerpo con la madre. La conciencia aislada es el mito del filósofo, como el instinto es el mito del psicoanalista. El reconocimiento de la muerte lleva en sí el reconocimiento del otro como otro. Si esta diferencia fracasa surge una identificación regresiva. En el reconocer surge el sentirse responsable, el querer responder y en el responder recrear la relación con el otro. Eros es reconocer, responder, recrear. Sólo con amor el lactante puede establecer el objeto bueno; es decir reconocer la vida que la madre le da y sin la cual cae en la confusión y la esquizofrenia, así es que sólo con el amor la muerte puede ser reconocida. El amor responde, el diálogo del amor y de la muerte es el diálogo de los mortales. La historia acontece en este diálogo.

Estableciendo una variante sobre la idea de Heidegger, podemos pensar que el Ser necesita, no al Dasein aislado, sino al diálogo de los hombres para permanecer en un emerger y sumergir.

La experiencia de la muerte es la del silencio. El silencio es un enmudecerse del mundo. Al enmudecerse nace la pregunta por el Ser. El Ser nos pregunta, nos llama. Al responder con el recrear correspondemos al Ser.

Reconocer la muerte es reconocer el camino entre nacimiento y muerte, es diferenciar la angustia de nacimiento y la angustia para la muerte al reconocer al otro. Reconocer el camino es darse vuelta, retornar y existir la finitud en el amor con el tú. Al no reconocer al otro como otro, persiste la madre y en vez del retorno se produce el regreso, el regreso es la repetición por la persistencia de la angustia original: separación, envidia y confusión.

d) Angustia original y angustia final.— El fenómeno humano es la humanización del cuerpo. **Con** el hombre surge el camino, el tiempo, el lenguaje. La evolución se vuelve historia. El fenómeno humano es la revolución en la evolución. Es el viraje de la historia del mundo en el mundo de la historia. La historia tiene un origen en la humanización del cuerpo. El origen se esconde en el mito. Tres mitos de la antigüedad nos relatan el origen del hombre: el laberinto de Knossos, la esfinge de Tebas, la torre de Babel. Cada uno de ellos simboliza el nacimiento.

El niño nace por segunda vez al levantarse sobre la tierra y al enfrentarse con la madre. Al temporalizarse el camino comienza el hablar. Edipo contesta el enigma del tiempo. Teseo se libera del laberinto al encontrar el camino. Los hombres que descienden de la torre de Babel comienzan a hablar. En la confusión de Babel, en lo enigmático de la esfinge, en lo siniestro del laberinto, se esconde la angustia original. Con la palabra insiste el hombre sobre el camino en el mundo. La angustia original impide la angustia del fin, el ser para la muerte.

V.— HISTORIA

“Ser un diálogo y ser histórico son ambos igualmente antiguos, se pertenecen uno al otro y son lo mismo.”

HEIDEGGER.

La historia no es un proceso que transcurre sobre el escenario fijo del mundo y llenando un tiempo homogéneo. Heidegger descubre como raíz de la historia, la historicidad de la existencia misma. El enigma ontológico del movimiento de la historia, la unión imbricada de cambio y permanencia de vivencias se aclara desde la estructura temporal de la existencia. La existencia es un acontecer por extenderse entre nacimiento y muerte.

“El nacimiento no es un hecho cumplido, un comienzo pasado que ya no existe más, como la muerte tampoco es un hecho exterior, por venir y que no existe aún. Ambos extremos y su «entre» son mientras hay existencia.”

La situación humana es la situación de Edipo. El destino del hombre

contesta el enigma del tiempo por ser el hombre el ser que nace, camina y muere. Edipo es el cuerpo que está en el camino de la vida extendido entre nacimiento y muerte; entre la angustia de nacimiento y la angustia de muerte. La angustia de nacimiento adormece a Narciso. La angustia de muerte despierta a Eros. Entre sueño y vigilia se mueve la historia del hombre, entre el camino del regreso y el retorno sobre el camino.

La historia es el fenómeno humano. El fenómeno humano es la historia de un cuerpo. La historia humana está escrita por el cuerpo humano: el de Edipo, el de Narciso, el de Eros. Nacimiento-sueño-muerte. La historia humana es una historia de renacimientos, de ensueños y de muertos.

Ser historia y ser un diálogo son lo mismo por ser la historia de los hombres en el camino de la vida un diálogo del amor y de la muerte.

1) Edipo y el límite de la angustia

La angustia es la dimensión dentro de la cual el psicoanálisis construye sus categorías para explicar el mundo de lo patológico. La angustia es concebida como el producto de un conflicto entre dos instintos. Basándose en una fenomenología del cuerpo humano, se descubre la angustia como original, como originando el fenómeno humano: el de establecer un camino entre nacimiento y muerte al enfrentarse con la esfinge. La esfinge precipitaba al abismo a sus interrogadores. La esfinge condensa en su simbolismo los dos extremos de la angustia original: ser expulsado, ser tragado. Edipo al contestar reprime el contenido del enigma, el de tener que morir por haber nacido y en su contestación traza el camino del ser humano, el del niño gateando, el del adulto caminando, el del anciano tambaleando.

Es por ser prematuro el nacimiento que éste se transforma en trauma. Es por este trauma que la relación con la madre es constitutiva de la integración del cuerpo. Es por ser la madre un factor necesario en la integración del cuerpo que ella es el núcleo que organiza los primeros deseos y colorea las angustias básicas.

Angustia de castración, de persecución, supone un futuro desde donde amenaza. Angustia de nacimiento presupone un pasado recordado. Es sólo cuando el cuerpo se estabiliza que se temporaliza y adquiere sus límites en la

separación con la madre. Sólo al surgir la vivencia de un tiempo puede amenazar un futuro o un pasado. El límite del cuerpo es el límite de la angustia de la muerte, el de no ser. La angustia original no se deja comprender desde el verbo ser, sino del verbo habitar. Anterior al problema de la conciencia de ser o no ser, está el problema de este cuerpo nacido “antes del tiempo”, el de habitar o no poder habitar un mundo, mundo onírico que se constituye al esquematizarse la fantasía inconsciente del cuerpo con el de la madre.

La angustia original se expresa en la pérdida de toda esquematización: es la náusea, el asco, lo siniestro, lo laberíntico. El laberinto es la pérdida del camino, de la temporalización, de los límites corporales.

El límite corporal no es un límite objetivo igual que el borde del campo visual, no es un corte en el mundo objetivo como un paisaje que se encuadra en la ventana. Los límites corporales son un momento necesario en la organización de un mundo y no un contorno objetivo (Merleau-Ponty). El límite corporal no es un límite entre exterior e interior. Un tal concepto ignora la diferencia fenomenológica entre el espacio corporal y el espacio extendido. Los límites se establecen al esquematizarse los diferentes movimientos virtuales por la temporalización con el cuerpo contemporáneo. El análisis existencial del esquema corporal descubre la fenomenología de la angustia original. El fracaso de la temporalización implica la inmovilización. La pérdida de límite entre espacio corporal y espacio extenso es vivida como la invasión del espacio extenso. Es la impresión tanto de una dimensión comiendo a la otra (Merleau-Ponty), como la de la explosión del espacio corporal mismo (Laing).

El complejo edípico es básicamente esta angustia corporal intrínseca del cuerpo humano. “Angustias y peligros surgen sólo en función de la inseguridad ontológica primaria” (Laing). Esta inseguridad, diría yo, es ontológica por ser el origen de la fonction du réel: el temporalizarse con el Otro y estar en un mundo. Siempre de nuevo es entonces el cuerpo invadido por la angustia laberíntica que le impulsa a buscar un centro: el espacio onírico. Edipo representa la condición humana. Por haber nacido “antes del tiempo” se temporaliza y existe en las tres ekstasis temporales. Existe como ex-céntrico (Plessner) buscando siempre de nuevo un centro. En todas las religiones se encuentra que “les approches rituelles d’un Centre equivalent a une conquête de l’immortalité”

(Mircea Eliade). Lo que en la experiencia psicoanalítica queda expresado como fantasía prenatal y regreso intrauterino es básicamente esta búsqueda del centro del cuerpo excéntrico. Al existir el camino entre nacimiento y muerte, insiste la repetición hacia el centro.

2) Narciso y el fracaso del encuentro

Narciso mira su propia imagen. Al hacerlo se inmoviliza. Al inmovilizarse se aísla. El narcisismo es el fracaso del encuentro. En vez de un reconocer al semejante, es un ver que desdobra al cuerpo propio. En vez del caminar virtual constitutivo del encuentro con el prójimo el cuerpo se inmoviliza. En vez de la temporalización contemporánea al diferenciar en la copresencia la presencia original, el cuerpo se eterniza.

En lugar de la mirada del alter ego (Augenblick), que despierta la reflexión consciente, la contemplación especulativa (speculum espejo) de Narciso extingue la conciencia.

En lugar del ser de la conciencia, que es ser la diferencia consciente-inconsciente, surge el ser de la fantasía inconsciente que es ser la disociación esquizoide. La identificación reflexiva regresa hacia la identificación proyectiva.

La fenomenología del encuentro, la dialéctica de empatía y encarnación permite ver la relación entre varios aspectos del narcisismo en tanto que esta relación se oculta en la reducción al concepto instinto (autoerotismo, reflujo de la libido). También se mantiene oscura esta relación al hablar en términos de objeto interno sin aclarar la constitución del objeto interno. El objeto interno se constituye por la fantasía inconsciente. La fantasía inconsciente es la interpretación que el cuerpo hace de las sensaciones que recibe en el contacto con el otro cuerpo (ya he insistido en trabajos anteriores en esta definición de la propia Susan Isaacs, creadora del concepto fantasía inconsciente y que significa un acceso hacia la aclaración fenomenológica del pensamiento psicoanalítico kleiniano); es un comportamiento del cuerpo con el otro, así como la conciencia es otro comportamiento corporal con el otro.

En la interpretación de Paul Heimann el mirar de Narciso hacia afuera en el mundo exterior significa lo contrario: mirar hacia adentro el objeto amado, base de la identificación del objeto con el sujeto. En mi opinión no se dejan separar

el acto de mirar y el objeto. El objeto interno es lo que se constituye en este mirar especial del narcisista. Se aclara con el ejemplo del narcisismo de la perversión.

El homosexual tiene una elección narcisística del objeto. El Otro es usado para mirarse a sí mismo. De ahí que voyeurismo y exhibicionismo ocurren simultáneamente. El exhibicionismo es el sentirse mirado (y admirado). El ver narcisístico materializa una fantasía inconsciente. En analogía con la tríada oral de Lewin, se trata aquí de una tríada visual: mirar, ser mirado y soñar. En tanto que en el encuentro ocurre la identificación reflexiva, el temporalizarse por la fantasía motriz de verse desde el lugar del Otro, ocurre en la elección narcisística del objeto una identificación proyectiva mediante el desdoblamiento espectacular. No es un ad-sistir a la visión del Otro constitutiva de un mundo objetivo, sino un mirar y ad-mirar y volverse al mundo admirable del sueño, admirable por la vivencia de pérdida del tiempo, vivencia de eternidad. La fenomenología del encuentro explica el goce del regreso narcisístico como pérdida de la temporalización.

Narciso y Hermaphroditos están emparentados en la mitología griega. Esta vinculación se manifiesta en una fantasía de los neuróticos, la fantasía homosexual con el sexo opuesto. En esta fantasía el hombre se imagina ser mujer para tener relaciones sexuales con otra mujer, la mujer neurótica se imagina ser hombre para tener relaciones sexuales con otro hombre. En esta fantasía se trata en el fondo siempre de una transformación hermafrodita. En la imaginación los caracteres del otro sexo son agregados al esquema corporal sexual propio, adquiriendo así la fantasía un matiz transvestítico. Y es en esta forma que se protege contra la envidia y confusión que el regreso oral de esta fantasía implica al fracasar la tríada visual:

ver-ser visto-gratificación narcisística aparece el síndrome psicótico: heautoscopia-aparato de influencia-depersonalización)

Así que en la fantasía homosexual con el sexo opuesto se implican el desdoblamiento narcisístico y la transformación hermafrodítica. La transformación hermafrodítica origina a su vez todo el simbolismo de la realidad inconsciente que se polariza en el falo materno como objeto cuya posesión garantiza la eternidad. La búsqueda de este objeto onírico provoca la relación objetal incontinente en la conducta del perverso. Siempre de nuevo se repite el fracaso de la realización en el encuentro con el Otro por ser usado el Otro para

materializar un sueño. (Véase mi trabajo anterior: “Humanización del esquema corporal”.)

Desdoblamiento narcisístico-transformación hermafrodita-relación objetal incontinente configuran el síndrome del fracaso del encuentro.

3) Eros y la revelación de la muerte

Narciso regresa. Continuamente busca el sueño. En el impulso de la repetición ve Freud una manifestación del instinto de la muerte. También se le podría concebir como una manifestación de la angustia original. El reconocer de la muerte interrumpe el regreso y lo transforma en retorno. La muerte es un existencial, pertenece a la estructura de la existencia tal como el nacimiento. Eros y Thanatos son en el psicoanálisis los nombres de dos instintos. Al no considerar la humanización del cuerpo como origen de la angustia, surge el mito de la lucha entre dos instintos como origen de la angustia. Pero es la angustia el origen del diálogo de Eros y Thanatos. La muerte es una pregunta, el amor es una contestación.

La angustia de la muerte no es patología. Comienza al comenzar el hombre. Es una “conquista” de la humanidad como es el trabajo y el lenguaje. Al volverse humano, el cuerpo entra en una relación con la muerte y con los muertos. Junto a los primeros útiles encontramos las primeras tumbas.

Un gran aporte de psicoanálisis para una antropología filosófica fue el descubrimiento de que es imposible morir solo. El sentimiento de soledad, de desamparo, de abandono, frente a la muerte, implica siempre sentir el sentimiento de la ausencia del otro. El amor a-presenta el Otro. Sin este amor que a-presenta el Otro, se reactivan las angustias básicas primarias, la ausencia de la madre equivale a la presencia de la madre perseguidora.

La anticipación de la muerte obliga a una elaboración de la angustia original. En esta elaboración, la relación con el Otro es reconocida. Cuando no es reconocida, no hay duelo por la muerte sino duelo con la muerte (la diferencia entre depresión y melancolía). La angustia de muerte entonces no es diferenciada de la angustia original, la confusión y provoca disociaciones esquizoides. La fantasía de suicidio en el psicoanálisis de la melancolía muestra

que el acto del suicidio materializa una fantasía inconsciente de disociación esquizofrénica.

El reconocer del Otro es simultáneamente un sentirse responsable, un querer responder y no repetir, un pedir, un buscar de nuevo (re-petere, pedir, buscar). En vez de pedir es dar una contestación al tomar una decisión. En esta decisión la existencia se vuelve destino. La mort change la vie en destin (Malraux). Esta respuesta recrea la relación con el Otro. El amor es reconocer, responder, recrear. En el trabajo de duelo describe Melanie Klein cómo se articulan el penar por el “objeto”, el sentirse responsable y el querer reparar. El trabajo de duelo es un trabajo de amor. Trabajo, porque es un liberarse de la idealización, inherente a la angustia de persecución.

Heidegger, al comentar la poesía de Rilke, formula que el dolor, el amor y la muerte pertenecen en su esencia a una misma dimensión.

Quizás esta dimensión sea la dimensión del ser que se experimenta como historia al volverse sobre el camino para recrear el encuentro del Uno con el Otro.

“Nicht sind die Leiden erlcannt, nicht ist die Liebe gelernt, ~ind was im Tod uns entfernt, jst nicht entschleiert.”

RAINER MARIA RILKE.

BIBLIOGRAFIA

- ABADI, Mauricio.— “Renacimiento de Edipo”, Edit. Nova. Bs. As., 1960.
ABERASTURY, Arminda.— El juego de construir casas y su interpretación.
“Rev. Arg. de Psicoan.”, tomo IV, 1950.

BIEMEL, Walter.— Husserl's Encyclopaedia Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu. Tydschrift voor Philosophie, 12 Jaargang, N^a 2, Leuven.

.— Le concepte de monde chez Heidegger. Vrin, Paris, 1950.

BRAND, Gerd.— Welt, Ich und Zeit. In: un veröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls. Martinus Nijhoff, den Haag, 1953.

BITYTIENDIJK, IP. J.— Phenomenologie de la Reencontre. Desclée- De Brouwer, Paris, 1952.

.— Was heisst heisst Entwicklung der menschlichen Existenz~ in "Geist und Leib in der menschlichen Existenz", Verlag Karl Alber, Freiburg, 1961.

DELFGAAUW, B.— Teilhard de Obardin. Wereld Venster, Banca, 1962.

DIEMER, Alwin.— Husserl (Versuch einer Systematisch en Darstellung seiner Philosophie Verlag Anton 11 am. Maisenleim a/Glan. 1956.

DUFRENNE, Mikel.— Heidegger et Kant. "Eevue de Metaphysique et de Mo- rne", amé 54, N^o 1, Paris, 1949.

ELIADE, Mircea.—Images et Symboles. Edit. Gallimard, Paris, 1952.

FREUD, Sigmund.— Theoretische Schriften. international Psychoanalytischer Verlag; 1931.

— Aus den Anfiigesen der Psychoanalyse. Imago Publishing Company, London, 1950.

GEHLEX, Arnold.— Dcc Menselt. Atheneuni, Bonn, 1950. Antropologische Forschung. Rowohlt Hamburg, 1961.

GBAUMANN, C. F.— Grundlage einer Phänomenologie und Psychologie der Perspektivität. Die Grueter, Berlin, 1960.

HEIDEGGER, Martin.— Sein, mid Zeit. Siux Sic-mev er, liii ile s. ~I ~

Kant und das l'rul letii dcc Metaplivsik. Vittorio Klüsterii, i, in, Frankfurt a.M., 1950.

- Holzwege. Vittorio Klostermann, Frankfurt u. m.
 - Identität und Differenz. Neske, Pfullingen, 1957.
 - Unterwegs zur Sprache. Neske, Pfullingen, 1959.
 - Nietzsche. Neske, Pfullingen, 1961.
- Heidegger und das Wesen der Dichtung.

HOLZ, Hans Heinz.— Sprache und Welt. Schulte-Bulmke, Frankfurt am Main, 1953.

HUSSERL, Edmund.— Husserliana, Band I-Band VIII. Martinus Nijhoff, den Haag.

- Grundlegende Untersuchung über den phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur. Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl. "Harvard University Press", Cambridge, Massachusetts, 1940.
- - Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der anschaulichen Umwelt. "Philosophy and Phenomenological Research", Vol. VI, Nº 3, Buffalo, New York, 1946.

KÉRENYI, Karl.— Geistiger Weg Europas. Ruediger Verlag. Zürich.

KLEIN, Melanie.— Developments in Psychoanalysis. Hogarth Press, London, 1952.

- Envy and Gratitude. Tavistock, London, 1957.

KOOLHAAS, Gilberto.— Priapismo. "Rev. Urug. de Psicoan.", tomo 1, Nº 1, 1956.

- El tiempo de la disociación, de la represión, de la reparación. "Rev. Urug. de Psicoan.", tomo II, Nº 2, 1957.

- El origen psicótico de la neurosis. "Rev. Urug. de Psicoan.", tomo II, N° 4, 1958.

- "Freud, Husserl y la crítica de la conciencia pura". Conferencia Facultad de Humanidades, Montevideo, 1959.

.— El espacio onírico y la angustia laberíntica. "Rev. Urug. de Psicoanal.", tomo III, N° 2-3, 1960.

- La humanización del esquema corporal. "Rev. Urug. de Psicoan.", tomo III, N° 4, 1960.

"Melancolía no es depresión". Symposium sobre la obra de Melanie Klein, Buenos Aires, 1960.

.— "Un camino dialéctico en la interpretación de Kant por Heidegger". Cuatro clases en la Facultad de Humanidades, Montevideo, 1961.

LAING, R. D.— The divided self. Tavistock, London, 1960.

LANDGREBE, Ludwig.— Philosophie der Gegenwart. Atliencunu Verlag, Bonn, 1952.

LEVINAS, Emmanuel.— Le temps et l'autre. "Cuhier da College Philosophique", Artaud, Paris. 1947.

LIEBRUCKS, Bruno.— Ueber das Wesens dce Sprachue. "Zeitschrift fuer Phul. Forsch.", y, N~04. Meischncim/Glan, 1951.

LINSOHOTEN, A.— Logische en Pheuuomenologische Analyse dce Bewcginsverschijnsele. "Tijdsclurift voor Philosophie", 12. Jaargang, 1950.

— Antropologische Fragen zar IRaumprobeniatik. "Studiuni (eneralti. 11, Jahrgang, Heft 2, 1958, Springer, Berlin.

MARX, Werner.— Heidegger und die Tradition. Kohlhamner, Stuttgart, 1961.

MERLEAU-PONTY, Maurice.— Phénoménologie de la perseption. Gallimard, Paris, 1945.

MONLAU, Pedro Felipe.— Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana.

- Edición Gil, Buenos Aires, 1946.
- MÜLLER, Max.— Crisis de la Metafísica. Edición Sur, Buenos Aires, 1961.
- DE OLIVEIRA, Valderedo Ismael.— El simbolismo de la Torre de Babel. “Rev. Arg. de Psicoan.”, tomo VIII, Nº 3, 1951.
- PEURSEN, C. A. van.— Lichaam-Ziel-Gcest. Erven A. Bijlcveld. Utreclit, 1956.
- PICARD, Max.— Dic Wc-it des Schweigens. Rugen Rentsch Verlag, Zürich, 1948.
- PLESSNER, Helmuth.— Risa y llanto. Revista de Occidente, Madrid.
- PÖGGELER, Otto.— Sein als Ereignis. “Zeitschr. für Phil. Forschung”, XIII, 4, 1959.
- RENCOXTRE-ENCOUNTERBEGEGNUNG. ~ontribution a uiie psychologie humaine dediée au Prof. IP. J. A. Buytendijk. Spectrum, Utrechtt, 1957.
- PORTMANN, Adolf.— Zoologie riad das nene Bild des Menschen. Ven. Ro-wohlt. Hamburg, 1956.
- RFVESZ, Geza.— Dc menschelijke hand. Noord-hollandsche Uitgewers Mij., Amsterdam, 1941.
- Die Sprachfunktion der Hand. “Psychologische Beiträge”, Bernd 2, Anthon 11am Verlag, Mcisenheim, agg., 1956.
- SARTRE, Jean-Paul.— L’être et le néant. Galliinard, Paris, 1943.
- SCHIJLZ, Walter.— ther den Philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers. “Philosophische Enndschau”, 1. Heft. 2-3.
- STRAUS, Erwin.— Dic aufreclutc Haitung. “Mschr. Psychia.t. Neurol.”, Vol. 117, Nr. 4/5/6. Basel/NewYork 1949, Verlag S. Karger.
- — The Upright Posture. “The Psychiatric Quarterly’, Vol. 26, pages 529-561, 1952.
- TEILHAR.D DE CIIARDIN, Pierre.— Le Groupe Zoologique Humain. Albin Michel, Paris, 1956.

- L'apparition de l'homme. Edition du Seuil, Paris, 1956. La viajen da passé. Edition da Seuil, Paris, 1957.
- DE WAEHLENS, Alplioiise.— La philosophie et les experienües natnrelles Martinas Nijhoff, den Haag, 1961.
- WAGNER, Hans.— Uber den Grund die Sprache. "Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie", 1. Heft 3, 1953, Wiirzburg.
- Welt Entwurf iind Sprache. "Zeitschr. für Phil. Forsch .", XVI, N° 1, 1962.
- WIPLINGER, Fridolin.— Wahrheit und Geschiclutlicluk.eit. Karl Alljer Verlag. München, 1961.