

Cuerpo-Cultura: Reflexiones en torno a la Dimensión Social del Individuo.

Gonzalo Gamundi Polo.

Instituto de Investigaciones Psicológicas
Universidad Veracruzana, Xalapa

Resumen

El cuerpo es, aquí, el centro de una reflexión teórica que busca comprender al individuo, su percepción de sí mismo y su conciencia de sí mismo, como un individuo integrado al interior de un todo, que lo contiene de la misma forma que contiene a otros individuos. La reflexión aquí desarrollada busca ubicar al individuo dentro del proceso de construcción de su identidad de individuo y de su condición de sujeto cultural. Así, este escrito busca reflexionar acerca del proceso de elaboración de la conciencia de sí y del proceso de elaboración de la conciencia cultural. La argumentación que sirve de base a esa reflexión teórica busca sustentarse en las perspectivas delineadas por Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la Percepción*.

Palabras clave: cuerpo, cultura, fenomenología.

Abstract

The body is, here, the center of a theoretical reflection that tries to understand the individual, his self-perception, and his self consciousness, as an individual integrated within a whole that also contains other individuals. The reflection developed here tries to place the individual within the building process of his own identity, and within the building

Sugerencia para citar este artículo:
Gamundi, G. (2009). Cuerpo-Cultura:
Reflexiones en torno a la Dimensión Social
del Individuo. *Subje/Civitas*, 3. Consultado
el [fecha] en [http://www.subjecivitas.com.
mx/num3/gamundi-cuerpo-cultura.pdf](http://www.subjecivitas.com.mx/num3/gamundi-cuerpo-cultura.pdf)

process of his condition of cultural subject. In this way, this paper tries to develop a theoretical reflection about the elaboration process of the self consciousness, and about the elaboration process of the cultural consciousness. The argumentative basis of the theoretical reflection pursued here tries to follow the proposal offered by Merleau-Ponty in his *Phenomenology of Perception*.

Key words: body, culture, phenomenology.

Introducción.

Este trabajo propone un ejercicio de reflexión fenomenológica acerca de los vínculos indisolubles entre individuo y cultura. Esos vínculos son vistos como las relaciones entre el individuo corporeizado y su conciencia de su entorno. Dicha reflexión asume que en todo individuo humano, otros individuos y la humanidad entera, están simbólicamente implicados. El ensayo busca asir dos temas importantes para la Teoría Social y para la filosofía. De un lado, el tema del individuo, que es también, aquí, el tema de las relaciones entre el individuo y su propio cuerpo, es decir, entre *psiqué* y *soma*. Estas relaciones configuran una dimensión indisoluble. De otro lado, tenemos el tema de la cultura, que es el tema también de la producción emanada de la intersubjetividad humana y de la sociedad, entendida como conjunto de individuos, de los cuerpos y de las conciencias individuales. La cultura es, pues, entendida como un todo que contiene a los individuos y al mundo de las producciones de estos individuos, sus comportamientos, sus ideas. Como tema, la cultura es también una dimensión que es fuente de moldeamiento de la forma en la que el individuo se relaciona consigo mismo y con sus *Otros*.

Vista de esta manera, como dimensión y no como algo externo al individuo, la cultura es parte de la existencia del individuo. Este último no se presenta a su propia conciencia de manera natural y espontánea, en su forma característica de ver el mundo. Él sólo puede ser alcanzado por la vía de la reflexión sistemática. Lo mismo puede ser dicho acerca de la conciencia de sí, del propio cuerpo y del mundo. Esta es la lección que nos brinda la mirada fenomenológica sobre la que en buena parte se inscribe en este ensayo.

Cuerpo y Civilización: El Problema.

Podría decirse que el cuerpo, en el recorrido histórico de las ciencias sociales, apenas empieza a ser tratado como una dimensión, respecto de la cual es posible construir nociones que pudieran, como categorías teóricas, contribuir a comprender las relaciones entre la sociedad, la cultura y el individuo. Hasta hoy, gracias a los trabajos surgidos de la fenome-

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

NO. 3
ENERO-JUNIO | 2009
ISSN 1870 6932

nología, el cuerpo ha empezado a ser tratado como una dimensión que permite cubrir los distintos vacíos dejados por las distintas perspectivas positivistas.

Aún así, hay en el horizonte de esos saberes que no están directamente relacionados con el cuerpo, nuevas ideas acerca de la problemática de este último. Este es el caso del trabajo de Nietzsche, quien desde el cuestionamiento radical a la filosofía Kantiana, abre la reflexión hacia otros espíritus que, sensibles como el suyo, permiten ver de otra manera lo que, en las perspectivas tradicionalmente aceptadas como verdades últimas, seguiría manteniendo su vigencia como saber en la sociedad. Es también el caso de Norbert Elías, quien, según Nocera (2006), nos advierte ya sobre los riesgos de un conformismo lingüístico y de usos conceptuales corrientes. También es el caso de los trabajos desarrollados en torno a la genealogía del saber, por Michel Foucault (1993), trabajos que nos invitan a repensar al cuerpo y a los distintos conceptos que históricamente se han ofrecido acerca de él.

Hoy, es posible continuar ese debate y afianzar la investigación con los aportes de estos estudiosos, estableciendo nuevas líneas de trabajo en las que, como es el caso de la investigación en torno al cuerpo, nos permitan avanzar en la comprensión respecto de las relaciones entre individuo y sociedad. Esto porque, en la medida en que no es posible pensar en el desarrollo de una teoría de la sociedad sin individuos, o en la medida en la que no es posible pensar en el desarrollo de una teoría del individuo sin sociedad, tampoco es posible pensar el desarrollo de una teoría del individuo sin tomar en consideración su propio cuerpo y lo que él representa para la relación entre el individuo, la sociedad y la cultura. Se hace necesario, pues, volver al individuo concreto, tal y como él mismo se piensa y tal y como él mismo se comporta, para conocer cómo es que él teje sus vínculos con su mundo social y con su cultura.

La perspectiva aquí sostenida se da a la tarea de subrayar un conjunto mínimo de nociones: *cuerpo vivido*, *mundo-individuo*, *conciencia*, *conciencia de sí mismo*, y *preeminencia fundante de la percepción*, como nociones desde las cuales es posible establecer la posibilidad del encuentro del individuo con su *Otro*, con sus *Otros* y, por lo tanto, con su mundo social.

El problema consiste en establecer la posibilidad, o imposibilidad, del encuentro entre individuos que están sometidos, por definición, a esa perspectiva biológicamente sustentada, de acuerdo con la cual el individuo se vive a sí mismo como una totalidad separada e independiente¹. Así, el problema consiste, aquí, en la necesidad contemplar

1. Esta formulación del problema fue recogida del trabajo de Luhmann (Luhmann, N., 1994. *La Ciencia de la Sociedad*. México: Universidad Iberoamericana) Cabe apuntar, no obstante, que la posición sostenida por Luhmann, al igual que la posición sostenida por Foucault, termina por oponerse a la fenomenología. Luhmann, por su parte, excluye la participación del individuo en la construcción de la sociedad, y Foucault, por la suya, remite a un saber que parece construirse a sí mismo. La discusión de Luhmann en favor de una teoría sistémica de la comunicación, elude sistemáticamente el tema del sujeto.

una perspectiva distinta de esa del individuo aislado, la cual nos permita argumentar a favor de la posibilidad de hablar de una sociedad de individuos.

Distintas soluciones a este problema fundamental, han sido formuladas ya desde el pasado, aludiendo bien a una interdependencia, o bien a una mediación como puede ser la del lenguaje y la comunicación.

Aquí y Ahora

Hablemos del presente. El tiempo presente es ese al que accedemos de manera directa. Este presente, que es el presente para mí, es también el presente de quienes me rodean, de nuestra cultura. Este presente es el aquí y ahora en donde nos vemos situados, tanto ustedes como yo. Este presente me permite a darme cuenta de cómo, donde quiera que enfoque mis sentidos, mis ojos y mis oídos, hay lo mismo, siempre o casi siempre. Las cosas me remiten a lo cotidiano.

Eso que veo y que escucho, lo he visto y lo he escuchado cotidianamente, es decir, todos los días. En esta cotidianeidad, todo se me presenta como dado. Excepto ahora que veo y que escucho, con especial atención, mi lenguaje —el cual comparto con otros y que, así, se constituye en ‘nuestro lenguaje’—, excepto ahora que veo, con especial atención, mi forma de vestir —la cual ofrezco a los otros y la cual comparto con ellos para constituir la, así, en ‘nuestra forma de vestir’—, excepto ahora que me acerco con especial atención a otros, excepto ahora que percibo con especial atención todo lo que he hallado en mi vida cotidiana lo doy por sentado; lo doy como algo que he visto y oído siempre, como algo que no merece especial atención, a menos que lo reflexione de la misma forma en la que reflexiono ahora, y a menos que me proponga hacer una especie de extrañamiento respecto de su presencia, aquí y ahora.

Miro a mí alrededor y, como Merleau-Ponty reporta en su *Fenomenología de la Percepción*, veo construcciones o vestigios de construcciones, veo autos, veo personas, veo animales que deambulan alrededor e, incluso, a veces junto a mí. Nada hay ahí que me sea extraño. Nada hay ahí que pueda conmoverme en modo alguno. Nada hay ahí que pueda sorprenderme y dibujar la sorpresa en mi rostro, porque a fuerza de verlo todos los días y de convivir con ello, todo se ha vuelto, por así decirlo, imperceptible.

Esta es, creo, la cotidianeidad del ver las cosas. Esta es la condición de la experiencia sensorial y perceptual de un individuo que cotidianamente vive con lo cotidiano. Esta es la base de eso que sería ‘la indiferencia natural’, es decir, la base de vivencias que no resultan ser atractivas, vivencias a las que no se les otorga el tiempo necesario para conocerlas.

El flujo de mi pensamiento me lleva, así, a una pregunta relacionada con el método del razonamiento etnológico y antropológico: ¿Cómo se alejaron de sus territorios, los pioneros de la etnografía y la antropología, para así poder llegar a descubrir la existencia

de otras culturas, de otras formas de vivir, de otras formas de vestir y de otras formas de relacionarse unos con otros?

Un análogo flujo de pensamiento me conduce a la conclusión de que no nos es inmediata nuestra conciencia de ser y de habitar una cultura, porque vivimos en ella, porque ella ha desaparecido, por así decirlo, del horizonte de los objetos que son susceptibles de ser advertidos por nuestra conciencia, de manera inmediata, porque la cultura es un fondo o un contexto lejano desde el cual surgen cosas que llaman nuestra atención. Estas cosas están dentro de esa cultura al igual que nosotros mismos estado dentro de ella. Hay, no obstante, cosas que adquieren un significado especial, cosas que, como dice Merleau-Ponty, adquieren el papel de 'figura': un auto nuevo que se distingue de un auto viejo, una mujer o un hombre que se distinguen del resto, un acontecimiento novedoso, extraño, etc.

Se notará, ya, la razón por la cual la percepción juega un papel tan importante en la obra de Merleau-Ponty. La percepción es la puerta de entrada a la conciencia del individuo y, a partir de ella, la percepción es la puerta de entrada al conocimiento, al concepto, a lo trascendente, a la relación entre el individuo y la cultura, relación que es, aquí, el caso que nos ocupa.

De la misma forma que, en lo general, no tenemos un conocimiento exacto o profundo de nuestra cultura en la medida en la que vivimos enclavados en ella, y a veces demasiado acostumbrados a ella, en esa misma medida, tampoco tenemos mayor conciencia de nuestro cuerpo. Esto es, vivimos nuestro cuerpo, pero salvo contadas ocasiones, nos damos mayor cuenta de éste, aunque hagamos uso de él. Vivimos a través de nuestro cuerpo, pero, una vez que aprendemos a usarlo, a vivirlo, nos olvidamos del asunto, excepto cuando queremos aprender alguna destreza especial, como tocar un instrumento, como dibujar, como esculpir, como danzar. Todavía en el caso de querer aprender una destreza especial, lo importante reside no en el cuerpo, sino fuera de él. Observamos el instrumento, aprendemos a construir las notas básicas, ensayamos, aprendemos a colocar el pincel, el lápiz, el cincel, etc.

La atención se enfoca siempre fuera del cuerpo, y ahí donde se enfoca, el objeto se torna más claro y el entorno pierde algunas de sus propiedades, su función es ahora, señalar, circunscribir al objeto. Pero, si ese objeto es mi mano, o uno de mis pies, el resto del cuerpo pasa a un segundo plano, se convierte en su contexto, lo delimita y lo precisa. Pasa con la conciencia del cuerpo lo mismo que pasa con la conciencia de la mente, con la conciencia de las ideas y con la conciencia de la conciencia.

Cuerpo Vivido, Conciencia Encarnada.

La reflexión fenomenológica, en particular el enfoque ofrecido por Merleau-Ponty, viene a puntualizar en problemas que hasta ahora han sido poco atendidos. Uno de ellos es el

problema mismo de la fenomenología de la percepción, y el problema del enlace entre esa fenomenología la dimensión corporal del individuo, trayecto que acota el encuentro del nivel individual humano, con el nivel de lo colectivo humano.

Los avances logrados por la psicología Gestalt permiten, a Merleau-Ponty, posicionarse en el individuo para, de allí, partir hacia la cultura, que éste mismo individuo constituye en su habitual forma de establecer su relación con los objetos y el mundo humano. El reclamo que Husserl hace a la ciencia de su tiempo, respecto de la incapacidad de esa misma ciencia, de hacer visible la visión del individuo, de hacer posible que el individuo pueda verse reflejado en ella, es un reclamo que activa la reflexión que lleva a Merleau-Ponty a plantearse un camino, si bien no del todo diferente al anunciado por la fenomenología husserliana, sí novedoso en cuanto a la exploración del cuerpo vivido, como eje desde el cual es posible resolver la interrogante primordial de la aparición del *Otro*, en el esquema perceptual del individuo.

Merleau Ponty: el Cuerpo y *La Fenomenología de la Percepción*.

La *Fenomenología de la Percepción* es, sin duda, una obra clave para entender el lugar acordado por Merleau-Ponty al cuerpo.

En esa obra, Merleau-Ponty dedica una larga introducción que busca posicionarlo dentro de la fenomenología y frente al pensamiento objetivo, según el cual el hombre sería un objeto más entre otros objetos. Planteado de esta manera, el hombre, siguiendo los pasos del pensamiento objetivo, no sería sino un conjunto de relaciones exteriores y mecánicas, lo cual se contrapondría a la evidencia empírica aportada por la fisiología médica, disciplina que es tema recurrente en su trabajo.

Para Merleau Ponty, el cuerpo no es, ni puede ser un objeto, sin perder en ello su estatuto fundamental: es uno mismo, es nuestro anclaje en el mundo. Es preciso aclarar que la propuesta de este autor, al igual que la de Husserl, no es renunciar al pensamiento objetivo, sino no detenerse allí, sino continuar la exploración de la conciencia hasta un acercamiento más profundo, dirigido a descubrir nuestra innegable inherencia en aquello que conocemos y, posteriormente, avanzar nuevamente hacia el conocimiento objetivo o hacia la generalidad de lo observado, su trascendencia.

Cuerpo e Individuo.

Volvamos nuevamente a nuestro ejercicio partiendo del presente. Si bien nuestra mirada hacia el cuerpo puede ser inicialmente objetivante, ver entonces el cuerpo propio

y los cuerpos que nos rodean como algo externo, no conduce hacia el hallazgo de la esencia de lo que miramos, sino más atrás, es decir, hacia el que mira detrás del ojo, hacia el que mira detrás del pensamiento que reconoce y que hace posible el reconocimiento. Antes del reconocimiento de los objetos que veo, ya existe ya en mi conciencia las palabras que nombran los objetos que veo, palabras con las cuales, mi conciencia y mi mente, establecen una conexión con lo que veo. Si hago un esfuerzo adicional que busque poder describir lo que sucede en mi conciencia perceptiva antes de este pronunciamiento, lo único que aparece en tal conciencia es la sensación que en mi producen la luz y el sonido. Así como Merleau-Ponty nos hace retroceder hacia el momento de la sensación misma, hacia el momento de la sensación pura, el retroceder en el examen de los sentidos nos lleva a percatarnos de cómo este momento es un momento indescriptible, en la medida en la que no hay lenguaje que pudiera decodificarlo, a no ser que pretendamos desfigurar el objeto y traducirlo a impulsos nerviosos, por un lado, y a variaciones de energía, por el otro. No es allí, por tanto, donde podemos situar la experiencia primera, no es allí donde podemos descifrar y donde podemos conocer. Es en el propio pensamiento donde se descifra, es el propio pensamiento el que descifra. Allí encontramos el punto clave para discernir nuestra inherencia en los fenómenos. El como llegamos a esta inherencia es ya un punto que nos conecta directamente con la historia, con las maneras con las cuales, en el pasado, hemos aprendido a nombrar y a distinguir una cosa de otra. Este momento es también el momento en el que podemos apreciar la participación de la cultura, la inherencia o implicación de un *afuera*, un entorno desde el cual aprendemos a nombrar, por la influencia del lenguaje, por la influencia de la experiencia de vivirse en compañía de otros seres que, al igual que nosotros, ven y nombran cosas.

Podríamos acotar aquí la importancia de hacer participar, en esta génesis, a nuestro entorno social, porque sin él, parecería que todo comenzaría como en un encuentro primigenio del individuo con la realidad, y no es así. Desde el principio de nuestra existencia, vivimos rodeados de otros, y son estos otros los que actúan como mediadores entre nosotros y la realidad, son ellos los que nos dictan las primeras palabras para nombrar a los objetos, los que nos proporcionan la materia prima para hacer posible el reconocimiento de la intersubjetividad.

Si partimos del hecho insoslayable de que no vivimos en total aislamiento del mundo, sino precisamente en el mundo, mundo que es, así mismo, mundo de cosas y de personas, personas con un cuerpo y personas que, como nosotros, se expresan, sienten y viven adscritos a ese cuerpo, no tenemos más remedio que reconocer que, junto a estos cuerpos que poseen una fisionomía, que son visibles, que responden a nuestro llamado y a nuestra percepción, nosotros mismos somos, como todo lo que nos rodea, cuerpos que responden a los llamados, a las percepciones y los reclamos de esos otros cuerpos y que, como ellos, somos cuerpo, cuerpo entre otros cuerpos.

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

NO. 3

ENERO-JUNIO | 2009

ISSN 1870 6932

Pero esto no es, empero, sino la punta del iceberg. Nuevamente para el reconocimiento del *Otro*, requerimos de otras herramientas, mismas que están en nuestra corporeidad, en nuestra existencia de cuerpo.

Hay, detrás de todo lo que nos constituye y detrás de lo que nos compone, una existencia que no sólo es capaz de moverse entre un mundo de existencias. Hay detrás de todo lo que nos constituye y nos compone, un ser que vive una existencia. Ese ser no sólo se mueve, él es capaz también de dar cuenta de todo lo que sucede, tanto dentro como fuera de él. De este ser que vive su existencia y que la detecta en su propia carne, se ha hablado desde la antigüedad con diversas expresiones, las cuales quieren dar cuenta de él, de explicarlo y de comprenderlo en su devenir.

Antes que la conciencia de sí mismo, la conciencia del individuo tuvo que haber pasado por una serie de etapas preparatorias. Podemos pensar, así, en una etapa de señales indiferenciadas, originadas en todas partes y en ninguna en especial, ya que, en esa etapa no hay aún un entorno definido, que permita establecer un 'afuera' y un 'adentro'. En esa misma etapa no hay perspectiva, ni horizonte a partir de los de los cuales entablar una diferencia. Esta es la etapa que Merleau-Ponty, en un afán por llegar a las cosas mismas, denomina *prelingüística*. No hay, en esta etapa, capacidad de nombrar nada, porque, además de que no hay límites, ni perspectivas, tampoco hay un lenguaje del cual partir para establecer una nominación, allí solo existen las sensaciones puras.

Conforme aparecen los primeros contrastes, es decir, cuando aparecen las primeras diferenciaciones entre los diversos estímulos que tocan la conciencia, aparecen las tonalidades, los colores, las formas. Con esos contrastes aparecen las cosas aparecen y comienzan a definirse los límites, los diversos horizontes que permitirán distinguir una cosa de otra. Entonces, y sólo entonces, es que podemos comenzar a nombrar a las cosas, a nombrar para reconocer unas entre otras. Así, aprendemos a distinguir una cosa de otra, y luego aparecen los nombres.

Sin tomar en cuenta esta génesis particular del modo de ver y de distinguir las cosas, sin partir de esta necesaria ontología, que es el punto de partida de todo el conocer, el mundo aparecerá siempre como algo que es dado a la conciencia desde afuera, como un producto de la instrucción, como un producto de la cultura, como un producto de la inspiración divina o del lenguaje, e, independientemente de la experiencia de sí mismo, el mundo aparecerá como algo que se está construyendo paso a paso, como algo que deviene, como algo que no aparece de pronto como de la nada.

Cuerpo y Cultura

El cuerpo propio es, pues, en primera instancia un lugar de sensaciones, un lugar que se ve impactado por eventos que ocurren dentro de nuestro ser. Ahí no hay todavía un afuera,

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

NO. 3

ENERO-JUNIO | 2009

ISSN 1870 6932

el afuera pertenece ya a otro dominio, dominio que vamos adquiriendo a fuerza de distinguir y de señalar objetos que aparecen también como sensaciones, luces, sonidos, reacciones en la piel, etc. La distinción entre el ser y el mundo, es una distinción dada desde el cuerpo. Ella señala distintas sensaciones a las que acompaña nuestro actuar en el mundo con una intención, una selección dada por un individuo, un atender con un propósito que puede ser meramente sentir el mundo. A esto se refiere ya Merleau Ponty cuando propone la noción de *esquema corpóreo* (Merleau Ponty, 1985, p. 250).

La dimensión corpórea no es otra cosa, aquí, que esa perspectiva que, desde el cuerpo, permite ubicar el dónde y el cómo en los que, primariamente, se reconocen las cosas y se reconoce nuestra implicación en ellas.

Bajo esa misma categoría, más allá de nosotros mismos, pero a partir del propio cuerpo, pueden comprenderse aspectos ligados a nuestra experiencia sensorial y a la de todos, puesto que es a partir de este mismo esquema que podemos comparar y asociar los diversos elementos que la cultura a logrado comunicar con palabras tales como “textura”, “color”, “sabor”, etc. De esta manera, los mismos fenómenos que la psicología de la percepción consideraba ligados a pretendidas propiedades de los órganos sensorios, aparecen ahora bajo nítidas formas culturales. Así, veo el blanco o el negro, porque reconozco en el vocablo *blanco* o el vocablo *negro*, fenómenos que he asociado finalmente a mis experiencias visuales. Lo mismo pasa con mis experiencias sensoriales ligadas a la temperatura: el calor (Merleau Ponty, 1985, p. 250) o el frío, etc.

Las Regularidades de la Vida Social: El Encuentro Intersubjetivo.

Inmersos en una cultura y en un entorno social, la conciencia del mundo nos viene como dotada por la inmediatez del *Todo Social* que nos rodea. Son los otros, la cultura, la sociedad, la familia, etc., quienes nos proporcionan las herramientas del conocer y del nombrar. El mundo aparece como un *a-priori*, un algo que estaba ahí antes de nosotros y que persistirá pese a nosotros. Así llegó a plantearse, en la antigüedad, la posibilidad de que ese entorno anterior a nosotros, fuera lo real. Así se llegó muy pronto a la idea, hoy compartida, de que la realidad del mundo nos viene dada desde un *a-priori* lejano a nosotros y mediado por el lenguaje.

No obstante, aún partiendo de la afirmación de que, en el presente, el mundo social se nos aparece como dado, esto es, como existente antes de nosotros, es posible situar un origen más cercano, un origen que no es del todo distinto al origen de nuestra experiencia en el mundo intersubjetivo.

Aquí, nuevamente, nuestro punto de partida es, siguiendo a Merleau-Ponty, el cuerpo, en particular el cuerpo del *Otro*, en tanto *objeto cultural* (Merleau-Ponty, 1985, p. 360).

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

NO. 3
ENERO-JUNIO | 2009
ISSN 1870 6932

El cuerpo del *Otro*, como objeto cultural, es para Merleau-Ponty, el primer objeto cultural, es decir, aquel por el cual todos existen. El cuerpo es *portador de un comportamiento*. Sin embargo, aquí el problema radica en establecer cómo un objeto en el espacio puede convertirse en el vestigio elocuente de una existencia; cómo una intención, un pensamiento, un proyecto, pueden separarse del sujeto personal y volverse visibles fuera de él, en su cuerpo. Más aún, aquí la cuestión también es la de cómo podemos admitir, sin más, la existencia de múltiples conciencias.

La respuesta a esta cuestión no es posible construirla desde el pensamiento objetivo, pero tampoco exclusivamente a partir del cuerpo. El cuerpo, como bien admite Merleau-Ponty es apenas el comienzo de la solución.

Desde la perspectiva de un mundo objetivo se admiten solo dos formas de ser: el ser para sí y el ser en sí. El ser en sí es el ser de los objetos en el espacio, mientras que el ser para sí es el ser de la conciencia individual. Ahora bien, siguiendo con la perspectiva objetiva, el *Otro*, sería, delante de mí, un en sí, una cosa en el espacio, e igualmente yo para él. No obstante, como sabemos y admitimos, el *Otro* debe ser considerado también un ser para sí, un ser con conciencia, lo cual resulta ser una contradicción al interior de esta perspectiva.

Para Merleau-Ponty:

Yo tendría que admitirlo como algo distinto de mí mismo, situarlo en el mundo de los objetos y a la vez pensarlo como conciencia

No hay pues, dice, lugar para el *Otro* y para una pluralidad de conciencias en el pensamiento objetivo.

La solución, tal como la plantea Merleau-Ponty, implica seguir un razonamiento que parte de un individuo que se ve a sí mismo y que ve al *Otro* como pertenecientes a una misma dimensión subjetiva, una desde la cual, el mundo individuo es posible al mismo tiempo que el mundo objeto. Esta solución plantea, como requisito fundamental, reconocer nuestra inherencia y nuestra implicación en lo que toca nuestra conciencia. Si es posible pensarse como un *ser para sí*, como el sujeto de un comportamiento, como existencia que percibe y que piensa, de la misma manera podemos interpretar ese otro ser que habita el mundo como un ser que existe para sí.

Sin embargo, para que ese reconocimiento sea válido, se requiere de un elemento adicional y ese elemento adicional es el reconocimiento recíproco de la existencia del *Otro* como *ser para sí*, inalienable en su condición de ser libre, capaz de pensar y actuar para sí, pese a la existencia del *Otro* como posible oposición o negación de su existencia.

En nuestro mundo, en nuestra existencia como seres del mundo, es posible encontrar esa resistencia y también es posible la negación en ambos polos de la relación, es decir, del *Yo* y del *Otro*.

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

NO. 3

ENERO-JUNIO | 2009

ISSN 1870 6932

Si intentamos explorar cómo es que aparece ese mundo intersubjetivo en nuestra conciencia, veríamos cómo esto tiene que ver, también, con la historia de nuestra relación con esta la realidad. En la etapa prelingüística, que podríamos situar en nuestra infancia temprana, a lo sumo tenemos un *Todo Objetal*, es decir, todo eso que es nos es accesible para su exploración y que se presenta, ante nosotros, como objeto, así sea un ente inanimado o un ente animado. Hablamos, pues, de objetos diversos: un chupón, la propia mano, el pecho de mama o un biberón, un mechón de su cabello. Si está disponible, todo es un objeto atractivo y deseable para explorar, tocar y morder.

Nuestro primer encuentro con objetos que no sólo poseen la calidad de ser objetos, sino que también son individuos humanos, es un encuentro que se da a nuestra conciencia por la resistencia de tales objetos a ser asimilados a las cosas que son únicamente objetos.

Ese primer encuentro debió ser impactante y él fue, ya, una experiencia de comunicación. Aunque puede decirse que, en general, todo lo que hay en el mundo nos comunica algo, nos da placer o dolor, en este mismo mundo hay comunicaciones que poseen una naturaleza distintiva y ellas son nuestro vínculo con otros individuos humanos y con sus existencias. Estos últimos detentan, para sí, la libertad de proveer o negar la provisión de su propia existencia para nosotros.

Nuestros vínculos con los *Otros* son, a nuestro parecer, nuestros primeros vínculos con la intersubjetividad, pues son esos vínculos los que nos proporcionan la oportunidad de experimentar el *No* y el *Sí*, implicados en la posibilidad de acceder a la existencia de quienes los declaran: ‘Sí existo para ti’, ‘No existo para ti’.

Hay en los vínculos mismos una extraña doble posibilidad: ellos hacen posible la posibilidad de negarnos al *Otro*, o la posibilidad afirmarnos frente a él y, así, de aceptar su acción sobre nosotros.

Esos vínculos hacen posible la esencial sensación de libertad, de decidir entre el rechazo o la aceptación. En esos vínculos, el bebé se inscribe, así, en la posibilidad de reaccionar con llanto, o con una sonrisa, y de comunicar, así, su rechazo o su aceptación a ser cargado o manipulado por otra persona que no sea su madre o su padre. De igual manera, con esos vínculos el bebé aprende a respetar la condición o las condiciones que les impone el comportamiento de los demás. Esto no podría ser aprendido de otra forma que no fuera la interacción con otros, esto no podría ser aprendido de otra forma que no fuera la experimentación, en nosotros mismos, de esa fuerza vinculante, de esa fuerza de rechazo o de aceptación, que está implicada en nosotros mismos.

La vivencia de los vínculos con el *Otro*, y la vivencia de la fuerza de la capacidad de rechazar o de aceptar, no podría advertida y reflexionada por un ser que vive humanamente aislado.

Un elemento que es necesario añadir a la reflexión fenomenológica sería, pues, la existencia del *Otro*, como un ser que, al igual que nosotros, ostenta la misma libertad de ejercer su rechazo y su aceptación.

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

NO. 3

ENERO-JUNIO | 2009

ISSN 1870 6932

El mundo social configurado a partir de individuos que se hallan rodeados de otros individuos, configurado a partir de inter-determinaciones, configurado a partir de inter-dominaciones y, por lo tanto, de inter-sujecciones, pone en relieve las libertades implicadas en tales inter-dominaciones, implicadas en tales inter-sujecciones y, así, pone en relieve la cuestión de la existencia de diversos grados de libertad implicados en los diversos grados de dominación implicados, a su vez, en las relaciones de inter-dominación entre individuos.

En un mundo social orientado hacia la dominación, en un mundo configurado en términos de dominantes y dominados, cualquier individuo se enfrenta a la posibilidad de ser uno de los dos, de ser amo o esclavo. En un mundo así, cualquier individuo enfrenta la posibilidad de, pese a su resistencia, convertirse en esclavo, en servidor del *Otro*, cuando este último se instaure en el lugar del Señor, del Amo, del Dueño de la existencia del primero, de sus acciones e, incluso, de su vida.

Para un individuo, un mundo configurado de esa manera, implicará siempre, la posibilidad de verse relegado a la condición de objeto, cuyo ser-para-sí será, desde el momento en el que es relegado a tal condición, deformado por el ser del *Otro*, quien detendrá el privilegio de decidir el destino de ese objeto. Esta es la forma adoptada por la práctica de las relaciones de dominio, de mando, de gobierno de unos individuos sobre otros. En un mundo donde se ha hecho común entender las diferencias entre individuos como una justificación para el dominio de unos sobre otros (ver por ejemplo la visión de Aristóteles sobre el orden social), sólo hay que descubrir cómo se juegan estas diferencias, para entender el modo con el cual justifica, una sociedad, los valores que exhibe y para entender el modo con el cual, esa misma sociedad, justifica de alguna manera quiénes poseen la capacidad de proponer y de exigir, y quiénes deben obedecer y acatar lo que los *Otros* establecieron como Orden Social.

Mientras que en el discurrir de Merleau-Ponty parecería que dominados y dominantes pudieran conciliar existencias recíprocas, en calidad de seres independientes y autónomos que estarían ubicados en un mundo que ofrecería la apariencia de ser un 'campo' estable y permanente, en el cual se reconocerían las existencias de ambas formas de condición humana: dominantes y dominados, y en el cual se reconocerían sus respectivas conciencias de dominantes y dominados, en el mundo 'real' las relaciones entre dominantes y dominados desemboca en una constante evaluación de la correlación de fuerzas, desemboca en una constante pugna, y esto no impide que, en el fondo, las fuerzas en pugna se reconozcan como realidades iguales y simultáneamente distintas.

El mundo social es posible precisamente porque en él aparecen, por igual, la existencia individual y la existencia colectiva, la experiencia de ser una existencia-para-sí, y la experiencia de ser una existencia mediada o incluso sujeta a otras existencias, a otras formas de pensar, a otras culturas, a otros *Yo*, iguales y distintos a mí. Así parece entenderlo finalmente Merleau-Ponty, cuando ofrece, en su reflexión, ejemplos en los que diferentes voluntades y pensamientos pueden identificarse y aliarse en una misma lucha, en

Subje/Civitas

Estudios Interdisciplinarios
sobre Subjetividad y Civilidad

NO. 3

ENERO-JUNIO | 2009

ISSN 1870 6932

un mismo ideal, en un mismo propósito. Lo que se reclama es, en todo caso, la existencia concretamente vivida frente a una visión puramente externa a la misma.

El problema de la modalidad existencial de la vida social se extiende, dice Merleau-Ponty (1985, p. 374), por sobre todos los problemas de la trascendencia, ya se trate de mi cuerpo, ya se trate del mundo natural, ya se trate del pasado o ya se trate del nacimiento. La cuestión estriba, siempre, en saber ‘cómo puedo estar abierto a unos fenómenos que me sobrepasan y que, no obstante, nada más existen en la medida en que los recojo y vivo, cómo la presencia a mí mismo que me define y condiciona toda presencia ajena, es al mismo tiempo —citando el mismo a Husserl— des- representación y me arroja fuera de mí (Merleau-Ponty, 1985, p. 374).

Bibliografía

- Aristóteles (2005). *Política*. Madrid: <http://www.filosofia.org/cla/ari/azco3.htm>
- Foucault, M. (1992). *La Microfísica del Poder*. Madrid: La Piqueta.
- Luhmann, N. (1996), *La Ciencia de la Sociedad*. México: Universidad Iberoamericana.
- Merleau-Ponty, M. (1985) *Fenomenología de la Percepción*. México: Planeta.
- Nietzsche, F. (1981). *La Voluntad de Poder*. Madrid: EDAF.
- Nocera P. (2006). Un Yo que es un Nosotros. Individuo y Sociedad en la obra de Norbert Elías y Max Weber. *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. Vol. 1, Enero–Junio, No. 13, Pp. 173-19. Consultada el 15 de Enero de 2008 www.ucm.es/info/nomadas/pnocera1.pdf.