

“La percepción del otro en Merleau-Ponty: Una alternativa fenomenológica a la representación de la otredad en la teoría política contemporánea”.

Mariana Bordes.

Cita: Mariana Bordes (2004). “La percepción del otro en Merleau-Ponty: Una alternativa fenomenológica a la representación de la otredad en la teoría política contemporánea”. *VI Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <http://www.aacademica.org/000-045/208>

“La percepción del otro en Merleau-Ponty: *Una alternativa fenomenológica a la representación de la otredad en la teoría política contemporánea*”

Mariana Bordes

marianabordes@yahoo.com.ar

Instituto Gino Germani. Facultad de Ciencias Sociales. U.B.A.

Introducción

Si intentáramos rastrear las definiciones que se establecen en torno de la otredad en la actualidad, se nos revelaría un problema filosófico que, sin duda, atraviesa y configura el pensamiento moderno e incluso aún hoy parece ocupar un lugar central en los planteos teóricos que pretenden analizar esta cuestión en la “postmodernidad”. En efecto, a pesar de su amplio abordaje en los trabajos académicos de las ciencias sociales, con frecuencia el tratamiento de la noción de alteridad se plantea desde una mirada restringida, cuando no aproblemática, que expresa como problema de fondo la aún vigente antinomia sujeto/objeto, presentación/representación, discursivo/extradiscursivo.

En relación con este punto, nos interesa señalar especialmente algunas implicancias de la introducción en el ámbito académico de una nueva conceptualización de lo otro, particularmente aquella vinculada con el enfoque multiculturalista.

Ciertamente, la evidencia de la crisis que comenzaron a atravesar las concepciones universalistas en general, así como la emergencia de una pluralidad de identidades étnicas, políticas, religiosas, se tradujo en la necesidad de formular desde la teoría un cambio sustancial en las categorías ontológicas esencialistas, basadas en la metafísica de la presencia y la plenitud identitaria. Es en este escenario que en el campo de las ciencias humanas se

generaliza el modelo discursivo, a partir del reconocimiento de que las lógicas relacionales, originariamente analizadas en el ámbito de la lingüística - recordemos a este respecto la noción de *valor* que postula el estructuralismo saussuriano, luego retomado por el giro lingüístico - son pertinentes para el estudio de la sociedad.

Ahora bien, resulta ineludible constatar las ventajas que esta perspectiva relacional introduce en pos del análisis de la realidad social. Por cierto, el modelo lingüístico representa un interesante esfuerzo por superar el mentado dualismo entre la dimensión de la presentación y la representación. Así, al plantearse la imposibilidad de la realización de lo social en términos de una totalidad suturada y autodefinida, la producción de un sentido determinado es concebida en su carácter conflictivo, contingente, susceptible de ser transformado a través de la articulación de nuevas relaciones. Y al evidenciar una nueva lógica de constitución de las relaciones sociales, esta mirada instituye en el centro del análisis el carácter constitutivo del otro en la definición de toda identidad.

No obstante, si bien el paradigma discursivo permite un análisis acertado del modo en el que se moldean las identidades en el sistema capitalista avanzado, sus presupuestos_ontológicos establecen, como lo indican algunos autores (1), las fronteras de su propia transformación.

Particularmente en el campo de la política, la concepción de lo social como sistema de identidades relacionales traza un límite constitutivo que fija en el exterior toda identidad no-equivalente. Puesto que el enfoque discursivo concibe el lenguaje en tanto sistema de significación en cuyo interior se articulan elementos diferentes pero equivalenciales, esa lógica relacional

llevada a su extremo termina delineando una suerte de identidad positiva en la que lo otro aparece como disyunción o ruptura de esa estructura virtualmente homogénea (2). Esta definición restringida de alteridad genera finalmente una Otredad inconmensurable que se constituye en un mero objeto de los discursos hegemónicos. Por consiguiente, a pesar de que esta línea de pensamiento intente disolver la separación idealista entre sujeto y objeto, finalmente recae en las abstracciones que pretende eludir.

Es a partir de estas consideraciones que, en nuestra opinión, cobra especial relevancia la recuperación de la fenomenología en las vertientes que intentan superar tanto la mirada idealista del otro como objeto, así como también del otro como sujeto. Como venimos desarrollando, consideramos necesario adoptar una actitud crítica respecto del modo en que es esgrimido el concepto de otredad en las definiciones que presuponen una separación tajante entre un pretendido “Nosotros” y “Ellos”. No obstante, el desplazamiento de esta perspectiva no debe incurrir en el igualmente ficticio “Nosotros” aproblemático, estéril a la hora de emprender el estudio de una sociedad atravesada por las desigualdades y una creciente exclusión estructural.

Al respecto consideramos que el enfoque fenomenológico nos permite repensar el estatuto de la otredad desde una mirada más compleja, en tanto prioriza el análisis del modo existencial en el que las relaciones intrahumanas se entretajan, y por ende, el carácter cultural de toda percepción. Es desde esta perspectiva existencial que nos interesa delinear las potenciales implicancias políticas que conlleva la pregunta por el otro, la cual nos remite al carácter constitutivo del ser-con-otros en la estructura del ser en general.

De esta manera, intentaremos exponer en lo que sigue algunas consideraciones que apuntan a indagar el modo en que se delinea la noción de otredad en Merleau-Ponty, rastreando en qué sentido los presupuestos ontológicos de su teoría permiten el esbozo implícito de una racionalidad política que suponga la inclusión de lo diferente excluido en el planteo relacional. Para ello, haremos referencia a los fundamentos filosóficos implicados en la noción de ser-con-otros-en-el-mundo, para luego introducirnos en el terreno de la política implícita, a partir del concepto de libertad y compromiso existencial.

Uno de los objetivos centrales que lleva a Merleau-Ponty a problematizar la existencia ajena es su crítica a las concepciones que cosifican al otro definiéndolo, sea como un cuerpo que ocupa un lugar entre las cosas ante-los-ojos, o bien en términos de objeto de conocimiento al que se accede mediante la reflexión – así sólo podría obtener un “pensamiento del otro” y no al otro propiamente dicho –. Si de lo que se trata es de concebir al otro en términos de *alter ego*, el punto de partida debe situarse en el análisis de la noción de cuerpo, considerándolo como el primer objeto cultural que le es dado al modo de existencia social. Tal vez a primera vista sorprendente, esta centralidad del cuerpo en términos culturales, si bien indica la imposibilidad de acceder al prójimo a través de la conciencia como para-sí, no implica, claro está, que su conocimiento se derive de una mera observación como organismo fisiológico habitado por una conciencia. Bien contrariamente, es el anclaje en el orden de lo sensible lo que permite una *comprensión* del otro, ya que la percepción,

como dimensión fundante de todo conocimiento social, hace posible aprehenderlo en su verdad – no ya reflexiva, sino fenoménica.

Apoyándose en este postulado, la argumentación del autor prosigue de un modo aparentemente sencillo: puesto que nos encontramos situados en un mismo mundo, el cuerpo del otro forma parte de mi campo sensorial, y haciéndose visible en él, se me aparece en su carácter evidente. Sin embargo, lejos de remitirnos a una mera copresencia, el concepto de ser-con-otros-en-el-mundo enfatiza – y aquí radica un punto de especial interés – el carácter inacabado de cada individualidad, lo cual la liga de modo inherente a todos los demás cuerpos y al mundo. En tanto somos arrojados a la existencia asistimos a la apertura de nuestro campo trascendental, por lo cual no podemos hablar del cuerpo como algo suturado y cerrado que se comunica exteriormente con los otros, ni de un fragmento aislado que se inserta en el mundo de los objetos. Por el contrario, en tanto comparto el campo del ser con los demás, mi cuerpo es un producto y una extensión del tejido universal que me rebasa, aparece colmado de lo que Merleau-Ponty llama la carne del mundo. A este respecto, mi cuerpo se encuentra envuelto por una suerte de velo de generalidad o de anonimato que, en definitiva, hace de todo cuerpo un foco, una irradiación del ser.

Podemos sostener que lo que se anuncia en este concepto de apertura es que la percepción, aunque confrontada con el orden de la representación en el sentido estricto de “pensamiento de algo”, no se corresponde con la clásica escisión en-sí / para-sí, o si se quiere, “la cosa” y “la mente”. En tal sentido, la noción de fenómeno como punto que establece el contacto entre estos dos términos le permite al autor redefinir el concepto de percepción en términos de

contacto, o más precisamente, como inherencia al campo del ser en su modo de existencia, que no puede estar ni más acá ni más allá de la concreta vida empírica. Si bien el mundo de las cosas se nos presenta con un halo de irrecusable naturalidad, evidentemente no hace más que expresar una modalidad de la interacción humana. Y este mundo indiviso se abre a la experiencia de los sujetos en su modo más auténtico a través de los sentidos – ante todo, la mirada.

A través de la visión, como es de suponer, el cuerpo deviene en el instrumento por excelencia para acceder al mundo. Bien entendido, Merleau-Ponty enfatiza que las relaciones con las cosas no se establecen en una ajenidad del que solamente mira, como si fuese posible inmovilizar el ojo humano en un determinado punto fijo de observación. La estructura del ser-del-mundo implica una pertenencia, una inserción en las cosas que sólo se comprende a partir de un doble movimiento: el sujeto deviene en *vidente* en tanto se sume en las cosas, haciéndose de ese modo *visible* para los demás. Más aún, esta visibilidad del cuerpo no sólo lo hace visible por fuera, sino que “*al quedar atrapado en lo que ve, a quien ve el vidente es a sí mismo*” (3). En el instante en que las miradas se tocan, ciertamente, el mundo de cada cual se abre al del otro, en una única Visión que conforma un espacio indistinto de conciencia: así el mirado y el que mira terminan siendo, por una suerte de efecto especular, una sola cosa (“*Yo lo miro. Él ve que lo estoy mirando. Yo veo que él lo ve. Él ve que yo veo que él lo ve...*”) (4).

A partir de este enfoque, la percepción aparece como la expresión primordial del ser, y neutralizando la distancia que impone el pensamiento reflexivo, ubica al otro *en general* en el reverso de mi cuerpo y de mi conciencia como unidad

pre-reflexiva de mi cuerpo. Es esta reversibilidad de principio la que – aunque no llega realizarse como adecuación absoluta – funda un modo de existencia anónimo en el que todo gesto humano significativo, lejos de constituir un acontecimiento cerrado sobre sí mismo, es un comienzo y una continuación de la expresividad en general. De este modo, el autor afirma la trascendencia de hecho a la que se encuentra sometido todo “Yo”, el cual encarna la constitutiva paradoja que atraviesa al ser: su reconocimiento como ser finito se lleva a cabo en un trasfondo de infinitud que, insertándolo en un mundo de sentido que lo precede, hace posible toda significación presente.

Hasta aquí resulta claro el esfuerzo de Merleau-Ponty para definir las implicancias del carácter situado de los sujetos para el análisis de la realidad social: el ejercicio de la capacidad expresiva del cuerpo nos incluye en un terreno intersubjetivo, en una historia común; por ende, el otro en general se me aparece en toda su evidencia con anterioridad al acto reflexivo.

No obstante, recordando el interés ante todo político de nuestra indagación, la revisión de este planteo del otro como constitutivo parece evidenciar un cierto halo aporético, incluso utópico. Dada la cuestión de la desigualdad social y de la creciente exclusión a la que asistimos en el marco del capitalismo tardío, ¿tiene alguna relevancia teórica plantear el problema del otro sobre un terreno ontológico de socialidad que parece no presentar fisura alguna?. O más precisamente, en relación con nuestro problema troncal ¿cómo el otro se me puede aparecer en un carácter conflictivo, incluso en términos de amenaza?

No podemos negar que frecuentemente le es atribuida a la perspectiva fenomenológica la imposibilidad de abordar cuestiones de conflicto social

debido, particularmente, a su énfasis en las estrategias que llevan adelante los sujetos para sostener el orden. Sin embargo, el análisis de Merleau-Ponty no concibe este terreno común como exento de antagonismos y potenciales diferencias. Resulta interesante señalar al respecto que es *a partir* de este terreno de socialidad del mundo de lo sensible que, según el autor, la lucha entre las conciencias puede emerger.

En este sentido, la pugna por una toma de posición en el marco del universo de posibles que ofrece el mundo implica que cada conciencia busque, a través de la *negación* la muerte de la otra. Esta negación, claro está, no se realiza en el vacío: ya que *“no puedo rehuir el ser más que en el ser”* (5) todo rechazo presupone obligadamente *algo* que rechazar, lo que en definitiva no termina sino *afirmando* la existencia de lo negado. Esto resulta claro en el terreno de lo sensible, donde la visión es solicitada por los demás y por las cosas del mundo en una suerte de horror al vacío, en virtud del cual el otro, más que borrado, a lo sumo puede ser tachado... De ahí que no haya lugar, en el campo del ser, para la disrupción. Ni la presencia ni la ausencia adquieren un carácter absoluto, y así como en ninguna parte del tejido intercorpóreo se deja un sitio para el sentido puro, el movimiento del ser que nos envuelve no deja lugar para la falta de sentido. Por consiguiente, todo rechazo de establecer una comunicación con el prójimo debe interpretarse como un modo concreto de comunicar, como la forma de una comunicación posible, jamás una nada.

A partir de esta noción de ser-con-otros-en-el-mundo, el carácter ficcional de la inconmensurabilidad del otro se hace evidente: el otro no aparece como una ficción o un hiato en el campo del ser sino que, al revelarse como simultáneo

conmigo mismo en el plano de lo sensible, se constituye en una presencia irreductible a las formas de su representación. En tal sentido, si concebimos la posibilidad de que la mirada del prójimo me resulte insoportable, amenazante, ¿esto no se seguirá acaso, más que de un pretendido vacío de sentido que impide su inteligibilidad, de la irremediable apertura que me liga a los demás mediante los hilos del mundo?

Al respecto Merleau-Ponty subraya que es el acto de percepción en sí mismo el que se constituye en un acto violento: en tanto el peso de la mirada del otro sobre mí disuelve toda tranquilizadora cristalización de las cosas, las incorpora nuevamente al presente fluctuante que me interpela y embiste sin contención alguna – quedando así *comprometido* por ellas. En virtud de este compromiso inmanente de la existencia con lo que la rodea, el distanciamiento no puede aparecer como contrario a la proximidad, sino más bien como su revés. Como refiere el autor, *“no mantenemos el mundo, ni las situaciones, ni los demás en el extremo de nuestra mirada, como espectáculos, (sino) que estamos confundidos con ellos, (...) los bebemos por todos nuestros poros, (...) somos lo que falta de todo lo demás”* (6).

De esta manera, debido a que la reversibilidad de mi cuerpo implica una virtual ausencia de objetividad – respecto de mí mismo, del otro, pero antes que nada respecto de mi situación – mi experiencia sensible no hace más que sumirme en un flujo temporal presente que no sólo me liga de modo espontáneo a los demás, sino que lo hace sobre un fondo de opacidad. Esto implica, ante todo, la imposibilidad de que ese modo de relacionarme en el que me encuentro inmerso sea dominado por un distanciamiento – sólo posible retrospectivamente mediante la reflexión.

Como vemos, la reflexión fenomenológica en torno de la percepción en Merleau-Ponty, lejos de sumergir el problema del otro en el tranquilo terreno de la intersubjetividad apromblemática, constituye un intento de restituirlo al campo de la existencia, lo que trae aparejado algunas consideraciones interesantes a la hora de introducirnos en el terreno de los implícitos políticos.

En efecto, la aprehensión del otro se consuma sobre un fondo de anonimato, lo cual – a la luz de lo considerado anteriormente – nos remite a la noción del otro como interior al campo del ser. Sin embargo, si bien esta noción de generalidad encierra una sensible connotación universalista si se la considera en clave política, lo hace sin dejar de reconocer el peso de “lo vivido” en la construcción de toda percepción – lo que evidentemente denota el carácter opaco en el que las relaciones y los modos de ser-en-el-mundo se entretajan y moldean. En este nivel de análisis, resulta claro que no puede pensarse en un compromiso existencial en términos de intencionalidad, como si pudiese planificar mi modo de morar el mundo *ex nihilo*. No obstante, tampoco las relaciones intermundo pueden concebirse como una mera derivación de las condiciones objetivas de existencia – los miembros de la sociedad, como diría Garfinkel, no son autómatas que responden a estímulos externos sin una elaboración propia – En contraposición con estos enfoques abstractos, el autor enfatiza el carácter dialéctico del intercambio entre la existencia generalizada (lo Impersonal) y la existencia individual, a partir del cual la cuestión referida a la percepción del otro debe comprenderse sobre el fondo de suma complejidad y ambigüedad de lo vivido.

En efecto, la noción de compromiso, como esbozáramos anteriormente, revela que me encuentro empeñado en el mundo a partir de una historia común la cual, aunque no constituya una fatalidad, tiene un peso específico, ya que contribuye a configurar en cierta medida la atmósfera de mi presente. Esta zona de existencia generalizada, de palabras ya dichas y proyectos ya hechos, envuelve nuestras propias iniciativas y nuestros proyectos rigurosamente individuales, erigiéndose así en una instancia de mediatización obligada de nuestra presencia a nosotros mismos y ante los demás.

En estos términos, si la libertad – entendida como opción por algo– es posible en el seno del mundo cultural y natural de la vida intersubjetiva, esto se debe *gracias a* y no *a pesar de* la situación en la cual se encuentra inscripto el sujeto. En palabras de Merleau-Ponty: *“Nuestra libertad no destruye nuestra situación sino que se engrana con ella: nuestra situación, mientras vivimos, es abierta, lo que implica que invoca unos modos de resolución privilegiados y que, a la vez es impotente, por sí misma, para procurarse uno”* (7).

La posibilidad de comenzar un nuevo proyecto existencial que implique una nueva mirada respecto del otro debe ser concebida, en consecuencia, precisamente en esta clave: en términos de una *posibilidad* que, inscripta en el universo de posibles que mi situación me abre, puede ser actualizada mediante mi decisión individual. En este sentido, si bien el rebasante exceso que es, en definitiva, el universo de lo humano sólo explicita en determinado momento histórico unos cuantos “posibles privilegiados”, es preciso considerar el fondo de silencio (o silenciado) donde el ser también habita como contracara de lo visible. Como referimos anteriormente, la dimensión de la ausencia/presencia no es absoluta – como pretenden afirmar los discursos que, en un doble

movimiento, invisibilizan al otro y ocultan ese acto de omisión – sino que, más bien, envuelven al ser en un movimiento total en el que lo visible y lo invisible constituyen dos extremos de una misma pertenencia al campo del ser.

Consideraciones finales

A partir de la presente indagación y sin pretensiones de exhaustividad, intentamos proponer algunos puntos que ponen a la fenomenología de Merleau-Ponty en una posición crítica frente a los discursos teóricos que delinear una noción de otredad exterior e inconmensurable. Esta restringida lógica relacional resulta, a nuestro entender, no sólo insuficiente sino que incluso obstaculiza la tarea de repensar al otro como categoría analítica, lo que constituye una cuestión clave en un contexto en que las relaciones sociales se estructuran innegablemente sobre la base de la exclusión y la marginalidad.

Como hemos intentado exponer, la noción de ser-con-otros en el mundo que esgrime el autor denota un planteo ontológicamente universalista que, fundándose en la dimensión anónima de lo sensible, perfila una interpretación de la realidad social donde el otro constituye una escisión interna y constitutiva en el terreno del ser. En este sentido, el concepto de percepción expresiva deviene en una dimensión primordial para comprender la construcción de un mundo dotado de sentido sobre un fondo de opacidad, en el que la efectiva aprehensión de las diferencias no vuelve inconmensurable al otro sino que, por el contrario, es una condición para la orientación y la propia percepción por parte de los sujetos.

Es de este modo que, por sobre todo, la virtud de este enfoque reside en restituir la cuestión del otro al terreno existencial, lo que nos remite a una

redefinición de la noción de sujeto tomando como referencia principal la verdad de su experiencia, en franca contraposición con los ilusorios postulados – principalmente aquellos del multiculturalismo – que sueñan con un otro moldeado a imagen y semejanza del sujeto unidimensional construido desde los discursos hegemónicos del capitalismo multinacional.

En este sentido, lejos de pasar por una instancia de toma de conciencia – en función de la cual el otro devendría en la conciencia que tengo del otro – la valorización del prójimo como constitutivo de mi propia subjetividad no puede desligarse del modo en que yo lo vivo en el seno del complejo y siempre excesivo terreno de la existencia. Por ende, si de redefinir nuestra relación con el otro se trata, es preciso insistir en que – como lo propone Merleau-Ponty – ninguna decisión puede ser verdadera si no es realizada en la dimensión misma de la percepción, mediante la elaboración de nuevas relaciones de coexistencia. Toda toma de conciencia resulta abstracta si no es asumida por los sujetos en el plano de la existencia intersubjetiva. De ahí que todo cuestionamiento de la estructura de ser-con-otros-en-el-mundo nos comprometa obligadamente a interrogarnos acerca de los límites epistemológicos implicados en el intento de llevar adelante esa desarticulación en la dimensión de la inactualidad conceptual.

Considerándola en torno a este compromiso intelectual, podemos revalorizar esta ontología universalista en su momento de verdad, la cual detenta – a nuestro entender– como principal mérito el rechazar implícitamente una racionalidad política que el generalizado conformismo de la teoría contemporánea insiste, aún hoy, en conservar intacta.

Notas

(1) Nos referimos a los desarrollos de Zizek y Jameson, particularmente en S. Zizek, "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional" en *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

(2) En este punto retomamos la crítica al llamado nuevo giro cultural que lleva a cabo Gisela Catanzaro en su artículo "Materia e identidad: el objeto perdido. Apuntes para una problematización materialista de la identidad", en Arfuch, L. (comp.) *Identidades, sujetos y subjetividades*, Buenos Aires, Prometeo, 2002.

(3) Maurice Merleau-Ponty, "Lo visible y lo invisible", *El entrelazo y el quiasmo*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1966, pág. 173.

(4) Maurice Merleau-Ponty, "Signos", Prólogo, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1964, pág.25.

(5) Maurice Merleau-Ponty, "Fenomenología de la percepción", Ed. Península, Barcelona, pág. 371.

(6) Maurice Merleau-Ponty, *ibidem*, pág. 37.

Bibliografía

-Catanzaro, Gisela: "Materia e identidad: el objeto perdido. Apuntes para una problematización materialista de la identidad", en Arfuch, L. (comp.) *Identidades, sujetos y subjetividades*, Buenos Aires, Prometeo, 2002.

-Merleau-Ponty, Maurice: *Fenomenología de la percepción*, Ed. Península, Barcelona, 2000.

-----*Signos*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1964.

-----*Lo visible y lo invisible*, capítulo "El entrelazo y el quiasmo", Ed. Seix Barral, Barcelona, 1966.