



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

Intersubjetividad e Intercorporalidad: Indagaciones en torno a la filosofía de Merleau-Ponty

Tesina para optar al Grado de Licenciada en Filosofía

Agustina Carvajal Cid

Profesora guía: Claudia Gutiérrez

Santiago de Chile, diciembre 2020

Agradecimientos

Agradecer a la niña que fui y que quizás sigo siendo, por las ganas de asombrarse y aprender, por superar las barreras que han aparecido en la vida, y por siempre tener la energía vital de seguir adelante.

A mi familia, por apoyarme en todos los proyectos que me he planteado, por creer en mí y confiar en las cosas que he hecho. Por enseñarme a reír ante la adversidad, a ser perseverante y por acompañarme a lo largo de todas mis aventuras.

A mis amigas y amigos, por ser oído, palabra y abrazo, a les que siempre han estado, les que recién llegan y les que ya no están. Gracias, por tanto.

A mi compañera de cuatro patas que estuvo acompañándome en todas las noches en vela que pasé a lo largo de mi etapa universitaria.

A los diferentes profesores que han sido fundamentales para mi educación, quienes sin saberlo me han promovido las ganas de aprender y de crecer.

A mi profesora guía Claudia Gutiérrez, por confiar en mí, por entregarme la seguridad que muchas veces me faltó en este proceso, por ser ejemplo empatía y de motivación hacia los estudiantes.

Y a todos y todas los/as otros/as que han hecho de esta experiencia más amena, a quienes sin saberlo son fuente de inspiración para mí y las cosas que hago, gracias por estar con una sonrisa o una palabra de aliento a lo largo de este proceso. Gracias por permitirme aprender con ustedes.

Índice

Introducción.....	5
Capítulo I: ¿Cómo se llega al análisis intersubjetivo?.....	7
1.Merleau-Ponty: ¿fenomenólogo? El encuentro entre la filosofía de Merleau-Ponty y la fenomenología.....	8
2.Acercamientos al contexto de la intersubjetividad: La Percepción.....	10
3.Cuerpo: ¿principio, medio, fin?: El lugar del cuerpo en la percepción.....	16
3.1¿Desde dónde entramos al cuerpo?.....	16
3.2El “esquema corporal” como posicionamiento de las posibilidades del cuerpo.....	22
3.3La intencionalidad: cuerpo y movimiento.....	25
Capítulo II: ¿Cuál es el lugar de la intersubjetividad? Mundo e intercorporalidad.....	31
1.Cuerpo propio y la apertura hacia la diferencia con el objeto.....	32
1.1Cuerpo propio en el mundo: las relaciones con los objetos.....	34
2.Intercorporalidad: posibilidad y significado.....	39
3.Relevancia de la temporalidad en el análisis de la intercorporalidad.....	42
4.La aparición del otro: el cuerpo propio en relación con otros sujetos.....	46
Capítulo III: La intersubjetividad: una lectura desde el cuerpo.....	51
1.Análisis intersubjetivo: ideas en torno al encuentro con el otro.....	52
1.1El anonimato: la vida vivida con los demás.....	58
1.2El quiasmo: una forma de comprender la intersubjetividad.....	62
1.3La comunicación con el otro: la relevancia del lenguaje.....	65
2. ¿Por qué la intersubjetividad es un problema filosófico?.....	67
Conclusiones.....	69
Resumen.....	72
Bibliografía.....	74

Introducción

La presente investigación pretende ser una indagación en torno a la filosofía de Merleau-Ponty, poniendo énfasis en su teoría sobre la intercorporalidad y la intersubjetividad. Entendiéndolas como implicaciones mutuas, que se dan en relación con la existencia del sujeto en el mundo.

El interés de esta investigación nace de la necesidad de encontrar un punto de encuentro entre los sujetos en el mundo, de poder dar cuenta de cómo se posibilita la intersubjetividad y cuál es la relevancia de ésta filosóficamente. Además de poder fundamentar la relevancia del cuerpo en la filosofía y cómo éste es posibilitador, de una serie de fenómenos que se pueden experimentar en el mundo. De acuerdo con esto, también me llama la atención la relevancia del cuerpo en tanto es posibilitador, de cierta forma, de que pueda existir esta disciplina, pues, ¿cómo podríamos hacer filosofía si no encontramos primero la verdad de nuestra propia existencia?

A lo largo de la historia de la filosofía el cuerpo parece ser subordinado a la razón, y esta investigación es la posibilidad de darle el valor que merece al intentar encontrar verdades y preguntas sobre la corporalidad y su relación con el mundo. Esto no puede desligarse de la importancia que tienen los otros en la experiencia humana, ya que considero necesario poner como protagonista ante el análisis filosófico una verdad que pocas veces es asumida, y es, que no estamos solos en el mundo. Si el sujeto es el centro de toda investigación, parece ser relevante entender cómo este sujeto está atravesado por otras subjetividades, y dimensiones de su propia existencia, sucediendo esto en un espacio común en el que puedan nacer las diferentes reflexiones que se dan sobre el mundo.

El orden que mantendrá esta investigación será ir estableciendo diferentes conceptos que trabaja el autor, definiéndolos y posicionándolos en el objetivo, para así eventualmente relacionarlos entre sí. Al ordenar la información a partir de los conceptos relevantes a tratar, es posible formar una lectura más amable en torno a los objetivos del escrito.

El método de investigación será el análisis de las obras del autor, *Fenomenología de la percepción* y *Lo visible y lo invisible*, agregándole también, comentarios de otros intelectuales que han investigado las obras del filósofo francés, sin olvidar cierta perspectiva personal en torno a los argumentos planteados.

La investigación se realizará partiendo por una contextualización del lugar del filósofo en la fenomenología, para así establecer el marco en el que aparece este estudio, para luego instaurar desde el análisis de la *Fenomenología de la percepción*, obra del autor ya mencionada, la relevancia de la percepción y con ello la importancia del cuerpo en el análisis del sujeto en el mundo, con el fin de encontrar la manera de llegar al análisis intersubjetivo con las bases teóricas de Merleau-Ponty.

Posteriormente se dará lugar a la búsqueda por el lugar de la intersubjetividad, que, comprendiendo cómo el sujeto está situado en un mundo, parece ser, el mismo mundo este lugar. Sin embargo, para poder establecer aquello será necesario pasar por un análisis de la relación entre el sujeto y lo que le rodea. Todo esto agregándole la noción de intercorporalidad como concepto importante en la investigación.

Esto sin olvidar que existen diferentes dimensiones del sujeto que atraviesan estas argumentaciones, como la temporalidad, la espacialización y el horizonte de la percepción, lo cual será reflejado, como veremos posteriormente, en una síntesis que se posibilita por la existencia del cuerpo propio, como lo nombra el autor.

En última instancia, se establecerán diferentes cuestiones que atraviesan el análisis intersubjetivo, desde el habla, el anonimato, y la relevancia de lo que significa la intercorporalidad para establecer un puente y una caracterización en el encuentro entre subjetividades. Lo que será abordado retomando lo argumentado anteriormente, pues todo esto se implica con la construcción del cuerpo, y de la intercorporalidad, en la obra del filósofo.

Capítulo I:

¿Cómo se llega al análisis intersubjetivo?

¿Cuál es la forma de llegar al análisis intersubjetivo, y desde donde entrar? Las siguientes líneas pretenden esbozar el camino que hace Merleau-Ponty en torno a la conceptualización base para dar cuenta del análisis pertinente a la investigación. Una entrada pertinente a esta labor es la consideración de la corporalidad ante cualquier cosa, pero, para poder establecer aquello es necesario sentar las bases sobre las que la corporalidad aparece en el análisis filosófico de la intersubjetividad.

¿Es importante el cuerpo en la filosofía?, esta discusión a lo largo de la historia de esta disciplina ha tenido su lugar en diferentes corrientes de trabajo, y la temática acerca de la corporalidad ha mostrado diferentes perspectivas que filósofos y filósofas han presentado.

Una de las corrientes filosóficas que ha puesto la temática de la corporalidad en discusión es la fenomenología, la cual ha basado su labor en la investigación de lo que acontece, y los fenómenos. Merleau-Ponty es uno de los autores que ha trabajado en fenomenología desde una perspectiva particular, poniendo la percepción como el fenómeno principal en su labor filosófica. Así, para el autor, retomar el camino de la percepción es relevante para esbozar las cuestiones que acontecen en el mundo, y la explicación de diferentes fenómenos, y con esto, el lugar de la corporalidad. Esta perspectiva no sólo es una parte de la búsqueda por la significación del mundo, sino que trae consigo las diferentes aristas de estudio que implica como por ejemplo la encarnación de la conciencia. Esta encarnación vendría a ser el reflejo de la corporalidad y así es posible indagar la forma en que se puede trabajar la relevancia del cuerpo en el mundo, además de la posibilidad de encontrarse con otros/as y qué significa aquello.

A lo largo de las próximas líneas se pretende explicitar algunos conceptos en torno a la búsqueda del autor en las relaciones de los sujetos con el mundo, además de dar cuenta de la

relación entre éstos que parece ser relevante para así conceptualizar la investigación dentro de un marco pertinente en el pensamiento del autor.

1. Merleau-Ponty: ¿fenomenólogo? El encuentro entre la filosofía de Merleau-Ponty y la fenomenología

Dar cuenta del lugar de la fenomenología en la filosofía, y, sobre todo, el lugar de Merleau-Ponty en la disciplina, tiene como fin establecer un contexto dentro del cual se elabora la investigación. En ese sentido, hablar de fenomenología hace remontar a su fundación por Edmund Husserl quien a lo largo de su trabajo filosófico dio origen a esta “nueva ciencia”, en la que el enfoque principal es el análisis de los fenómenos y las vivencias. Esta nueva ciencia, asume la existencia de la conciencia con todas las implicancias que aquello genera en el pensamiento y la relación del sujeto con el mundo. Si bien la fenomenología ha sido cuestionada a lo largo de la historia de la filosofía, por no buscar certezas inamovibles, es necesario aclarar que todo este entramado conceptual mantiene relevancia hasta el día de hoy, pues, ¿qué mejor que un análisis de qué acontece a los sujetos para aportar a la labor filosófica? Waldenfels (1997) dice:

“Pero ¿de qué trata entonces la fenomenología misma? ¿Qué significa el regreso a las cosas mismas cuando las vemos como positivas? Significa, sencillamente, que los puntos de vista según los cuales se observan y se tratan las cosas, han de ser desarrollados a partir de la visión de la cosa, y sobre ningún otro fundamento.” (p.22)

Vemos planteada una definición amplia de lo que significa la fenomenología, en la que el análisis de lo observado y el fenómeno toma protagonismo, así como se mencionó anteriormente, desde su creador Edmund Husserl se plantea la problemática fenomenológica desde esa reflexión acerca del acontecer y lo que vemos de las cosas. Este acto viene acompañado de lo que se conoce como *reducción fenomenológica* lo que significaría poner el mundo entre paréntesis y analizar el acontecimiento en sí mismo.

Considerando estos primeros rasgos esenciales en la fenomenología, ¿en qué lugar se posiciona Merleau-Ponty? La filosofía francesa, a la cual pertenece el autor, y la corriente fenomenológica que emergió desde aquel territorio se caracterizaba por su carácter existencial, es decir, los autores reconocidos que aparecieron en aquella época encajaban su trabajo en el existencialismo, lo que, de la mano con la corriente fenomenológica que había emergido desde Husserl, tenía como principales cuestiones, el cuerpo, la libertad y la relación con el otro. Si bien parecen cuestiones bastante amplias a analizar, dan cuenta de un momento de la sociedad. No es casualidad que todo esto se ligue al momento político que se vivía en dicho país, por lo que mucha de la filosofía que desde allí surge tenía como fin también poder posicionarse desde el pensamiento lo que se vivía. En ese sentido, y bajo el alero de diferentes pensadores, es que uno de los enfoques que toman relevancia, es la corporalidad y el pensamiento de y desde el cuerpo con perspectiva fenomenológica.

¿Cómo podemos entender la corporalidad desde la fenomenología? Y, ¿qué diferenció a esta fenomenología inicial que tenía como carácter fundante la reducción fenomenológica con esta corriente que no necesariamente lo hacía?, son partes de las cuestiones que es importante dilucidar para así comprender de mejor manera el pensamiento del autor francés y con eso poder establecer la problemática principal del escrito.

En este sentido, la filosofía planteada por Merleau-Ponty tiene la característica de carecer de reducción fenomenológica, al igual que una serie de pensadores posteriores a Husserl, pues parece ser que no aparece como condición necesaria de entablar la labor fenomenológica. El hecho de que Merleau-Ponty se posicione desde una fenomenología de la percepción y con esto, del cuerpo, da cuenta de como se plantea desde un análisis de las vivencias y la experiencia en tanto vividas. Si bien esta carencia puede significar que se carezca de sustento en su trabajo, esto mismo no significa que el trabajo del autor no se base en las cosas que aparecen en el mundo y el análisis de los fenómenos. A pesar de parecer carente de una parte fundamental del método fenomenológico, este dilema entre lo “corriente” y la epojé, sigue siendo sumamente pertinente dentro del estudio fenomenológico.

No podríamos decir que la falta de reducción fenomenológica sea la principal diferencia que tiene el autor con Husserl, sin embargo, sí es una característica relevante pues da cuenta de como desde Husserl es difícil encontrar filósofos que realmente empleen esta reducción.

Ahora que fue establecido a grandes rasgos el lugar desde el que se sitúa la filosofía de Merleau-Ponty, es necesario esbozar el lugar en el que se situará la temática de la percepción y en qué sentido es importante para la investigación, considerando el fenómeno como algo relevante en la filosofía del autor. Así es necesario explicar de qué forma se plantea este fenómeno, considerando en qué lugar se encuentra el cuerpo, y con esto ver la relación de aquello con la intersubjetividad y la intercorporalidad, que son temas centrales en la investigación.

Si queremos teorizar entorno a aquello debemos hacernos algunas preguntas que dan paso a dicha reflexión pues, si se quiere establecer la relación entre cuerpo e intersubjetividad, es necesario, entonces, poder plasmar esta discusión en un contexto, un lugar. ¿Cómo descubrimos este lugar? ¿Qué lugar es este?, y ¿desde donde miramos la intersubjetividad?

2. Acercamientos al contexto de la intersubjetividad: La Percepción

Ya estableciendo un contexto relevante sobre el que se posiciona Merleau-Ponty dentro de la filosofía, deberíamos preguntarnos desde dónde abordar la investigación y cuál podría ser el principio de ésta. Así, siguiendo la línea del autor, es momento de evidenciar cual es la relevancia de la percepción. Pretender establecer un lugar en el que sea posible situar el problema de la intersubjetividad hace aparecer una serie de cuestiones previas sobre las que se sostiene la discusión. De esta forma, uno de los comienzos es dar cuenta de cómo se ha mantenido en la filosofía a lo largo de los años un problema que es de suma relevancia al momento de teorizar la intersubjetividad: *el dilema del dualismo mente-cuerpo*.

Mucho se ha dicho acerca de este problema que ha atravesado las discusiones en la disciplina, siendo la modernidad un momento clave en el que la razón se superpuso por sobre cualquier otra cosa, manteniéndose como eje principal en la elaboración de discursos, en búsqueda de las verdades claras y distintas, como diría Descartes. En ese sentido es que el cuerpo ha quedado subordinado en relación a la mente al momento de los descubrimientos del mundo y de las verdades. Aun así, como modo de acotación, en esta investigación no se pretende decidir sobre la veracidad de los acontecimientos, sino que la intención es meramente descriptiva. Y así como Merleau-Ponty dio cuenta de las diferencias que puede tener la visión empirista y racionalista del conocimiento del mundo, para poder posicionar su pensar, no es pretensión de este escrito verificar cual es la verdad.

García (2012) dice,

“El dualismo hace posible describir ciertas posibilidades de la experiencia y ciertas dimensiones de nuestra corporalidad; el problema radica sólo en proponerlo como la descripción de la experiencia mientras que solo describe algunas de sus modalidades, obturando así la posibilidad de otro tipo de indagaciones y saberes” (p.64-65)

Así, como dice García, si bien el dualismo puede aportar en algunas posibilidades no significa que sea la respuesta ante las modalidades de la experiencia y, si bien, el examen de la percepción podría no considerarse por sí mismo una solución a dicho dilema, si expone una forma diferente de relacionarse con el mundo, de adentrarse en él para poder describir los modos en que suceden las cosas. El retorno a los fenómenos como propone el autor es una nueva revisión a los modos de la lectura de la experiencia, y con esto la percepción es un punto clave, porque no sólo expone la forma en que los datos del mundo aparecen sobre la conciencia, sino que es parte de la conciencia. La percepción podría ser entendida como un momento imaginario, en el que la experiencia perceptiva es esta apertura hacia el mundo y un encuentro. Un encuentro en el que conciencia y mundo son fundadas originariamente, y dentro de esta fundación nacería la percepción, como esencia de la conciencia.

Si bien podríamos considerar que Merleau-Ponty no tiene como fin establecer una nueva explicación de la forma en que se perciben los objetos y el mundo, sí pone a discusión lo que

se entiende de quien percibe y qué percibe, ya que, puede no existir una pretensión de verdad, pero el descubrimiento de lo percibido y el ente perceptor sí está en su horizonte de búsqueda, y en ese sentido es una redefinición de lo que comprendemos por percepción. Esto no significa solo una redefinición, sino que demuestra cómo Merleau-Ponty va estableciendo una fenomenología de la percepción intentando describir la experiencia y con esto “volver a las cosas mismas”, como afirmaría Husserl.

Ahora bien, exponamos algunas de las nociones relevantes al momento de pensar en la percepción. El autor, como demuestra en la *Fenomenología de la percepción*, hace un recorrido de las diferentes aristas que tienen que ver con el fenómeno, retomando conceptos que son relevantes a considerar la forma en que la consciencia aprehende cosas. Pasando por la sensación, asociación de recuerdos, y la atención y el juicio, va evaluando las corrientes de pensamiento a partir de diferentes cualidades de la consciencia sobre la que se han construido relaciones entre ésta y el mundo. En primer momento la evaluación de la sensación toma en cuenta una primera consideración importante hecha por Merleau-Ponty (1993): *Ha pasado por alto el fenómeno de la percepción* (p.25). ¿Qué puede significar aquello para el examen del fenómeno?

Al momento de pensar en la captación de saberes o vivencias y sus análisis, aparece la sensación automáticamente en nuestras mentes como: lo que captamos por medio de los sentidos, vista, olfato, tacto, etc. Podemos hablar de sensación en la manera en que los sujetos son afectados por lo externo a ellos y una vivencia de un estado de mí mismo. Y bien, ¿en qué se contrasta con el fenómeno perceptivo? Como dice Merleau-Ponty (1993) “*Tenemos la definición misma del fenómeno perceptivo; aquello sin lo cual no puede decirse de un fenómeno que sea percepción. El <<algo>> perceptivo está siempre en el contexto de algo más; siempre forma parte de un <<campo>>.*” (p.26)

Entonces, si seguimos la lógica del autor, hablar de percepción supone un campo, un horizonte en el que se dé este fenómeno. Podemos considerar que la idea pura de sensación, la cual carece de horizonte y se remite meramente a la captación de lo sentido, es decir de la recepción de los estímulos, omite esta característica principal de la percepción que es la de

que lo percibido está ligado a un contexto, y cualquier estímulo que muestre una cualidad de algo bajo los ojos de la percepción está vinculado a algo más grande. En ese sentido, y a pesar de que puede sonar absurdo, es ilusorio pensar que es posible percibir algo en una tabla homogénea, puesto que no se diferencia de algo, no supone una existencia diferente a lo que es posible visualizar.

Si utilizamos como ejemplo la mirada, podemos explicitar que vemos cosas, y de esto tomamos información, pero, aquella información no está determinadamente ligada a la sensación de aquello, sino que al retomar el fenómeno perceptivo podemos establecer una forma diferente de lo que significa la captación de las cosas, en la que se mira algo, pero al mirarlo doy cuenta de todo lo que está detrás. Esta característica de Merleau-Ponty en la que se retoma la percepción es una de las características principales del por qué genera una visión nueva del dualismo mente-cuerpo ya que supone una superación de otras posiciones dogmáticas y, con esto, abre diferentes posibilidades de estudio, como se verá más adelante al momento de introducir el mundo.

Dice Merleau-Ponty (1993),

“Si ahora nos volvemos, como se hace aquí, hacia la experiencia perceptiva, observamos que la ciencia no consigue construir más que un simulacro de subjetividad: introduce unas sensaciones que son cosas allí donde la experiencia demuestra que existen ya unos conjuntos significativos; somete el universo fenomenal a unas categorías que solamente se entienden acerca del universo de la ciencia” (p.33)

Retomando líneas anteriores es que el autor no sólo analiza el procedimiento de la sensación, sino que evalúa de qué forma los recuerdos también son parte del esquema en el que es posible posicionar la percepción, ya que se relacionan con la forma en que comúnmente se establece que la consciencia es capaz de conocer. Igualmente se considera que sensaciones e imágenes van determinando el conocimiento, y éstas aparecen en un horizonte de sentido, el cual presupone o una figura presente o también el análisis de antiguas experiencias. Así, dando cuenta del análisis de antiguas experiencias podríamos dar cuenta de que percibir es recordar, ya que al percibir algo damos cuenta de otras nociones anteriores que fueron aprehendidas, sin embargo, asumir aquello es complejo ya que lo percibido no resulta de una

asociación, sino que es parte de una unidad, de un campo, un horizonte, como se dijo anteriormente. Merleau-Ponty (1993) con estas palabras esclarece esta situación: *“Percibir no es experimentar una multitud de impresiones que conllevarían unos recuerdos capaces de completarla; es ver cómo surge, de una constelación de datos, un sentido inmanente sin el cual no es posible hacer invocación ninguna de los recuerdos (...) percibir no es recordar”* (p.44).

Finalmente, otro punto de análisis en este retorno a la percepción que hace Merleau-Ponty es el de la atención y el juicio, que va de la mano con la discusión general que emplea el autor entre el empirismo y el intelectualismo y con esto, la dualidad mente-cuerpo que intenta superar. (1993) *Por un lado, la atención es lo que podría definirse análogamente como lo que hace un proyector alumbrando los objetos que pre-existen en la sombra* (p.50). Lo que demuestra una forma en que se pueden dirigir los contenidos de la consciencia. El autor especifica: *“La atención no es ni una asociación de imágenes, ni un retorno hacia sí de un pensamiento que ya es maestro de sus objetos, sino la constitución activa de un objeto nuevo que explicita y tematiza lo que hasta entonces solamente se ofrecía a título de horizonte indeterminado.”* (p.55).

En ese sentido podemos hablar de atención dentro de un campo dominable el cual va exponiendo lo nuevo que aparece, por lo que es parte de la caracterización del horizonte sobre el cual el sujeto va explorando. En ese caso, si asumimos que el mundo está determinado y el sujeto está <<por descubrirlo>>, entonces es necesaria una facultad capaz de ir iluminando aquellas cosas que en este tránsito de conocer van apareciendo.

El juicio, según el autor (1993), por su parte, *“se introduce con frecuencia como aquello que falta a la sensación para hacer posible una percepción”*(p.53) pero esta definición dentro del marco conceptual de Merleau-Ponty no es la factible dentro del trabajo de la percepción ya que como él menciona: *“Percibir en el sentido pleno de la palabra, que lo opone a imaginar, no es juzgar, es captar un sentido inmanente en lo sensible, anteriormente a todo juicio. Así pues, el fenómeno de la percepción verdadera ofrece una significación inherente en los signos de los cuales el juicio no es más que expresión facultativa.”* (p.56) dando cuenta

del juicio como una expresión facultativa, lo que quiere decir que es una capacidad de la percepción dentro de la gama que el fenómeno tiene.

La superación de diferentes prejuicios en torno a la percepción que no implica la determinación de esta como una nueva forma de comprenderla, expresa la necesidad de Merleau-Ponty de generar un nuevo punto de vista de la forma en que se puede pensar la forma de dar cuenta de la experiencia. Y, esta forma es particular ya que expresa una superación del pensamiento clásico moderno en el que la razón se vuelve el centro de investigación, la cual puede hacer que la conexión con el mundo se desvanezca. En ese sentido es que no sólo se trae a la discusión el problema del cuerpo en la filosofía y la posición de la percepción, sino que se recupera la relación entre la ciencia y el mundo, y las implicancias del sujeto en todo esto. (considerando que la ciencia es posible debido a las conjeturas del sujeto)

Si antes se consideraba que el protagonismo al momento de dar cuenta de la existencia de algo, de una experiencia estaba en el objeto, con el análisis de Merleau-Ponty se retoma la relevancia del sujeto en el acto. La percepción se posiciona como acto de “plena verdad” ya que amplía el conocimiento de existencias, y el fenómeno se posiciona como algo necesario. La percepción toma un lugar protagonista en la que se toma como un fundamento del mundo y una forma de desenvolvimiento de éste mismo. Este modo de considerar la percepción abre una serie de cuestiones que demuestran la forma en que es posible relacionarse con el mundo, abriendo nuevos horizontes de entrada. Así, Merleau-Ponty hace un intento por revelar al ente percipiente y al mundo percibido, como veremos en las páginas siguientes.

Este fenómeno presenta un análisis en que tanto la experiencia en el mundo como los objetos, son captados de otra manera y, con esto adentra a la conciencia a nuevas capacidades, abriendo la puerta a la corporalidad, superando las distinciones de la dualidad mente y cuerpo, como no siempre sucede en reflexiones filosóficas. Pues, si soy capaz de percibir, es porque debe existir algo percipiente. ¿Qué es ese ‘algo’? ¿Debiese ser el cuerpo?, ¿Cualquier cuerpo?

3. Cuerpo: ¿principio, medio, fin?: El lugar del cuerpo en la percepción

3.1 ¿Desde dónde entramos al cuerpo?

Ya establecido el posicionamiento de la percepción como un punto de vuelta a los fenómenos y, con esto, retomar la idea de que la relación del sujeto con el objeto u otros sujetos es relevante para el quehacer filosófico, es necesario dar cuenta de cómo es posible el fenómeno de la percepción. En ese sentido es que podemos tomar como respuesta automática el cuerpo, pero para poder establecer un camino certero en la investigación es necesaria una clarificación del lugar del cuerpo en el análisis perceptivo lo que es primordial para comprender de qué manera se posibilita este fenómeno y, con esto, será posible indagar en las características del cuerpo, tanto en el ámbito perceptivo, como su propia significación. Con esto, se asume que la corporalidad es necesaria al momento del fenómeno perceptivo, lo cual deberá ser justificado.

Si el retorno a los fenómenos y un retorno al encuentro entre sujeto y mundo, tienen algo en común es que debe existir un *algo* percipiente, un ente perceptor de lo acontecido. En ese sentido, es necesario indagar por la pregunta de, ¿Qué es ese *algo*? Y, como dijimos anteriormente, intuitivamente llegamos al cuerpo. Esta afirmación supone diferentes variables a considerar. En un primer momento tendríamos que volver a revisar cómo la historia de la filosofía ha tratado el dilema de la mente y el cuerpo. Ya que esta discusión ha sido trascendente en la labor filosófica. Si bien es difícil encontrar un punto de acuerdo sobre el cual se pueda establecer la veracidad del cuerpo y lo que significa, sumándole la casi intrínseca relación que debiese tener con la conciencia, es que comenzaremos abordando ciertas argumentaciones que utiliza el autor con el fin de mantener un orden de explicación clarificadora.

Que el ser humano sea poseedor de conciencia es un acuerdo casi implícito en la historia de la filosofía, pues la conciencia da lugar a una certeza casi irrevocable para cualquier labor: la propia existencia. En ese sentido la determinación de nuestra existencia ya es una verdad

necesaria que debemos tomar como segura ante cualquier eventualidad. ¿cómo puedo analizar cualquier fenómeno si no existo? ¿cómo analizo realmente cualquier cosa si no existo? Es inevitable considerar la conciencia ante cualquier reflexión que quiera hacerse, y tomando esto, es que Merleau-Ponty (1993) le añade una nueva caracterización a la conciencia: que la conciencia es *perceptiva*.

“En lo referente a la consciencia, debemos concebirla, no como una consciencia constituyente y como un ser-para-sí, sino como una consciencia perceptiva, como el sujeto de un comportamiento, como ser-del-mundo o existencia, ya que es solamente así que el otro podrá aparecer en la cumbre de su cuerpo fenomenal y recibir una especie de «localidad».” (p.363)

El autor menciona como la conciencia perceptiva tiene que ver con la situación del sujeto en el mundo, si hablamos de una conciencia perceptiva suponemos un quiebre entre la concepción meramente individual a la que se ha sometido a la conciencia, y que se le considera “estando en un lugar”, la conciencia perceptiva da cuenta del ente perceptor y de lo percibido, superando el solipsismo clásico en el que ha caído la filosofía. Asumiendo la cualidad de percipiente de la conciencia, es necesario también encontrar de qué modo la conciencia tiene la capacidad de percibir, o sea, el qué la hace percipiente. Si bien, no es necesario que sea algo ajeno a la conciencia, pues está la posibilidad de igual modo que la conciencia perciba por sí misma, lo que demuestra que de ser así debiese tener otras potencialidades con las cuales se dé la percepción. Así, es que en palabras de Merleau-Ponty (1993), es necesaria una experiencia corpórea, que puede traducirse en una encarnación:

“El propio cuerpo (cuerpo propio) está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema. Cuando me paseo por mi piso, los diferentes aspectos bajo los que se me presenta no podrían revelárseme como los perfiles de una misma cosa, (...) no podría captar la unidad del objeto sin la mediación de la experiencia corpórea” (p.219)

Esto da cuenta de la necesidad de asumir una experiencia corpórea, que, además de asumir la encarnación de la conciencia, lo que significa, en palabras de Gallo (2006)

“en este autor (Merleau-Ponty), encarnación puede significar trascendencia en un doble sentido. Primero, en virtud de la encarnación, el cuerpo orgánico trasciende su significación objetiva y llega a ser la encarnación de un sujeto porque pasa de cuerpo-objeto a cuerpo-sujeto y, segundo, el espíritu, en tanto que encarnado, presenta el espíritu enraizado en un cuerpo” (p.48)

Muestra las implicancias de aquello en la relación con los objetos, y la diferenciación de aquellos, lo cual es revelador para las elaboraciones sobre todo del sujeto y el mundo. Pero, ahora es necesario enfocarse en la mera corporalidad y, como dice Merleau-Ponty, este cuerpo percipiente encarnado, no es cualquier cuerpo, es el cuerpo propio. Y, asumiendo que no es un ente cualquiera que mantiene la subjetividad corriente, ¿qué caracteriza a este cuerpo propio?, ¿qué implica esta corporalidad?

Podría comenzarse esta búsqueda embarcándonos en el camino fisiológico y psicológico como hace Merleau-Ponty, ya que los estudios del cuerpo a partir de estas disciplinas son vastos. Es posible asumir que el cuerpo, en una primera instancia es un conjunto de órganos funcionales que mantienen vivo al sujeto. Esta visión fisiológica ha sido parte de variados estudios en torno a la corporalidad, aun así, vale la pena preguntarse, ¿se limita a aquello? Parece ser que el cuerpo desborda esta definición, pues suena ilusorio creer que el cuerpo se puede mantener en los límites de la objetividad de un análisis en el que el cuerpo es invadido por la conciencia y enmarcado en los límites de la piel y los órganos manteniéndose en el borde de meramente lo material.

Un ejemplo del desborde que tiene la definición fisiológica, en la que también es posible analizar la psicológica, es analizar a un sujeto con algún miembro amputado:

Al perder un miembro el sujeto puede seguir “recordando o creyendo”, poseerlo, puede creer percibir desde el miembro que materialmente es inexistente. Esto abre la pregunta de si ¿acaso es posible limitar la existencia del miembro a si sigue estando en el espacio? Por otro lado, puede justificarse a partir de la explicación del trauma que genera la pérdida, o incluso por lo que siente internamente el sujeto. Retomando, si consideráramos que solamente es válido aquello que materialmente existe, podríamos asumir que es una mera ilusión del

sujeto, en la que intercede tanto una visión fisiológica como psicológica. La persona con el miembro amputado puede seguir sintiendo que ese está ahí y percibir cosas a partir de esa “existencia ilusoria”. Este ejemplo demuestra cómo los límites materiales y psicológicos son superados por otras significaciones del cuerpo, pues si bien no es un ejemplo universal, es posible asumir que no es suficiente esta definición. Lo que amplía el camino de la corporalidad. En palabras de Merleau-Ponty (1993):

“Este fenómeno, que desfiguran tanto las explicaciones fisiológicas como psicológicas, se entiende, por el contrario, en la perspectiva del ser-del-mundo. Lo que en nosotros rechaza la mutilación y la deficiencia es un Yo empeñado en cierto mundo físico e interhumano, un Yo que continúa tendiéndose hacia su mundo pese a deficiencias o amputaciones, y que, en esta misma medida, no las reconoce de iure (...) Poseer un brazo fantasma es permanecer abierto a todas las acciones de las que sólo el brazo es capaz, es guardar el campo práctico que uno poseía antes de la mutilación. El cuerpo es el vehículo del ser-del-mundo, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse en ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos” (p.100)

Las palabras del autor nos dan cuenta cómo nuevas apreciaciones sobre la corporalidad, demuestran cómo se desbordan las nociones clásicas de ésta misma. Asumir que hay que considerarla desde la perspectiva del “ser-del-mundo”, afirma una potencia de que el cuerpo se enmarca en algo más grande, el mundo. Y esto, va dando cuenta del desborde que mantiene a las nociones clásicas.

Lo que esta relación trae consigo, además de una serie de cuestiones que serán establecidas más adelante, es que nuevas formas de entrada al cuerpo son posibles y que pensar la corporalidad es algo muchísimo más amplio que la mera conciencia sobre sí misma en su propio espacio. El ser-del-mundo está dirigido, guiado hacia algo, y aquí aparecen revelaciones e intenciones donde el sujeto se va a ir acomodando y concibiendo en una realidad. En palabras simples, al dar cuenta que el cuerpo no solo tiene entrada por las visiones anteriormente mencionadas, es como se puede explicar que el miembro mutilado pueda seguir siendo percibido, pues mi cuerpo no existe solo en un espacio vacío, existe en un mundo, y de éste voy aprehendiendo. Veo otros cuerpos, y me relaciono con otros objetos y sujetos, lo cual supone una constante revisión tanto del sujeto como de lo que le rodea. Los

padecimientos individuales están relacionados también con lo que sucede fuera de sí. Así va apareciendo una especie de experiencia que se va formulando entre medio de las percepciones acumuladas, que van forjando una memoria corporal que, si bien se actualiza constantemente, abre espacio a un relato en el que el cuerpo está relacionado en el mundo. Mostrando cómo han sido insuficientes los análisis anteriores.

Merleau-Ponty (1993) plantea,

“es pues, renunciando a una parte de su espontaneidad, empeñándose en el mundo por medio de órganos estables y circuitos preestablecidos que el hombre puede adquirir el espacio mental y práctico que, en principio, lo sacará de su medio y se lo hará ver. Y, bajo condición de volver a situar en el orden de la existencia hasta la toma de conciencia de un mundo objetivo, no encontraremos ya contradicción ninguna entre aquella y el condicionamiento corporal: Es una necesidad interna para la existencia más integrada el que se dé un cuerpo habitual. Lo que nos permite vincular entre sí lo fisiológico y lo psíquico es que, reintegrados en la existencia, ya no se distinguen como el orden del en-sí y el orden del para-sí y que ambos se orientan hacia un polo intencional o hacia un mundo”
(p.106)

La psicología y fisiología son visiones que están unidas, pero que, sin embargo, se orientan hacia el mundo, no se quedan solo en sus propias perspectivas, y esta orientación ha de suponer una explicación de la existencia muchísimo más amplia, que será abordada en las líneas posteriores, aun así, hay que tener claro que asumir esto, justifica que el sujeto sale de sí mismo, y mantiene una relación con el mundo desde un inicio, ¿cómo oriento algo si no tengo un lugar que orientar?

¿Es posible considerar que cuerpo y mundo nacen al mismo tiempo? Si seguimos el razonamiento anterior en el que la conciencia es perceptiva y está encarnada, es necesario asumir que debe existir lo percibido. ¿Cómo se puede considerar que algo es perceptivo si no existe algo a percibir? Al parecer esto no es posible, por lo que la relación entre el cuerpo y el mundo no parece ser algo hacia lo que el cuerpo vaya, sino que parecen implicados desde su inicio, y esta implicación no parece ser pasiva, pues si consideramos la conciencia encarnada, el cuerpo toma una nueva centralidad en la existencia, en la que el sujeto no es solamente un espectador de la realidad, sino que está situado, es activo en un espacio. Aquí no estamos en la búsqueda de separar la experiencia sino de reunirla, lo que pretende buscar

un encuentro entre sujetos y objetos, en el que lo mental no sea el eje principal de la evaluación, sino que sea entender la situación de estar en el mundo.

Con esta reflexión es posible entrar a una primera respuesta a la pregunta inicial de este apartado, si el cuerpo es un principio, un medio o un fin. Parece ser que bajo cierto análisis es un principio, pues el cuerpo abre la existencia hacia el mundo, y está conectado con la conciencia y con lo que le rodea desde su génesis. Es el principio de una vivencia experiencial que está ligada a los diferentes fenómenos que existen, es la razón por la que podemos dar cuenta de estos fenómenos, pero también podría ser parte de otras cualidades, y estar posicionado en el análisis de la percepción desde otro punto de vista.

Si es posible encontrar otras respuestas a la pregunta, es necesario volver a hablar de cuerpo propio, dando cuenta de cómo esta materialidad de la conciencia no es cualquier objeto en el espacio, ni es algo inanimado, o que se mantiene pasivo ante lo que acontece en el mundo. Pues como se dijo anteriormente, este cuerpo propio, es algo presente y activo y, también algo que no puedo alejar de mí mismo, o sea que se mantiene permanente. Como dice Merleau-Ponty (1993):

“(...) la permanencia del cuerpo propio es de un tipo completamente diverso: no se halla al extremo de una exploración indefinida, se niega a la exploración y siempre se presenta a mí bajo el mismo ángulo. SU permanencia no es una permanencia en el mundo, sino una permanencia del lado de mí. Decir que siempre está cerca de mí, siempre ahí para mí, equivale a decir que nunca está verdaderamente delante de mí, que no puedo desplegarlo bajo mi mirada, que se queda al margen de todas mis percepciones, que está conmigo”
(p.108)

Este cuerpo, el propio, está continuamente ahí para mí, lo que lo separa de una objetivación corriente de lo que podría ser algo en el espacio. Este cuerpo es parte de un horizonte de mi experiencia desde el cual soy capaz de analizar todo lo demás. Me permite una perspectiva de mundo, y esta perspectiva hace que todo lo que yo perciba pueda ser parte de un horizonte, un horizonte que, así como abre los espacios, también se muestra oscuro. De cierto modo, el cuerpo propio es un medio de comunicación con el mundo. Esta posibilidad del cuerpo de ser medio de comunicación con el mundo lo veremos en los siguientes apartados.

No hay que olvidar en este análisis, la relevancia de la mirada en todo esto. Uno de los sentidos que históricamente ha sido relevante al momento de pensar el mundo es la visión. La mirada permite que observe el mundo y esta capacidad es también la forma en que el horizonte es expuesto, el autor le da principal protagonismo a esto, lo que no quita que no sea posible establecer este horizonte desde otras perspectivas. Aun así, esto será establecido en los siguientes capítulos, cuando lleguemos al encuentro con el mundo exterior y la forma en que se relaciona el cuerpo con lo demás.

Finalmente, y retomando las líneas anteriores, fue posible comprender que la fisiología y la psicología quedan al debe con la significación del cuerpo, pero fue posible encontrar una primera respuesta a la pregunta de la sección. Ahora con las últimas concepciones añadidas, es posible encontrar otras posibles respuestas, que tienen que ver con el cuerpo como medio, ¿medio de comunicación?, ¿por qué?, y para esto, es importante establecer el esquema corporal y añadir nuevas visiones de la corporalidad.

3.2 El “esquema corporal” como posicionamiento de las posibilidades del cuerpo

El cuerpo está en situación, existe un lugar en el que se posiciona la existencia, y esto da lugar a la posibilidad de espacializar, o sea de entregar un espacio en la relación del mundo con el cuerpo. A esto se agrega que está orientado, existe un arco sobre el que se relaciona el cuerpo y el mundo. En este sentido, en que la posición y espacialización son relevantes, tanto interna como externamente, dice Merleau-Ponty (1993): *“mi cuerpo no es para mí un aglomerado de órganos yuxtapuestos en el espacio. Lo mantengo en una posesión indivisa, y sé la posición de cada uno de mis miembros gracias a un esqueleto corpóreo en el que todos están envueltos”*. (p.115)

¿Qué querrán decir estas palabras del autor? Se establece aquí el lugar protagonista de la espacialidad. El cuerpo tiene un *esquema corporal* y esto no significa un mero conjunto de órganos. Parece difuso poder explicitar qué se entiende por esquema corporal, pues sería

antojadizo asumir que simplemente es una matriz corporal, algo así como una columna vertebral que mantenga en pie al cuerpo, lo cual, por un lado, es real, cae nuevamente en la limitación material del cuerpo, por lo que es necesario establecer certeramente a qué nos referimos.

Establecer un esquema corporal puede pretender en términos básicos que se refiere a una sumatoria de características que se relacionan entre sí a través de asociaciones entre las partes. En ese sentido podemos suponer que el cuerpo es una especie de conclusión de estas asociaciones que lo ordenan, pero el esquema corporal no refiere solo a eso, sino que también significa una postura en el mundo. Una toma de conciencia. Merleau-Ponty (1993) esclarece a qué se refiere con esquema corporal:

“Podría entenderse este esquema corporal en base al dinamismo de poder variar según el momento, lo que daría a entender que la espacialidad está en situación. Y para que la espacialidad esté en situación hay que asumir que para el cuerpo tiene que existir un aquí. Un aquí que determina un anclaje del cuerpo, en algún lugar.” (p.117)

Igualmente, ¿de qué es la toma de conciencia?, ¿a qué se refiere esto? Se refiere en tanto es una toma de conciencia del cuerpo en el mundo, como del cuerpo en un lugar. Un lugar que está en el mundo, en una situación, en un aquí, como dice el autor. ¿Por qué un aquí? Porque si damos cuenta del cuerpo en un espacio, el cuerpo tiene que significar algo ahí. El aquí representa un anclaje en un lugar, lo que no es necesariamente una determinación limitada en donde se encuentre, sino que está en un lugar y representa una orientación. Una orientación desde el cuerpo.

El cuerpo propio es el aquí de un espacio, y este espacio está orientado por el cuerpo. Pongamos un ejemplo: si menciono que la taza está sobre el escritorio, puedo decir que está ahí porque la miro desde un lugar, desde mi cuerpo, desde la posición de mi cuerpo en el aquí que marca mi anclaje en el mundo. Puedo aplicar categorías de los objetos ya que los miro desde cierta perspectiva y estoy situada desde mi corporalidad, hacia los demás objetos. Esto es, mi cuerpo en relación con los demás objetos. El cuerpo propio se encuentra en la estructura de los horizontes, tanto el exterior como el corpóreo “interior”. Cuando observo y apunto algún objeto en el espacio, le estoy dando un horizonte, en la estructura del punto-

horizonte. Merleau-Ponty (1993) dice, *Soy el punto que le da el horizonte a los demás objetos* (p.119) y,

“La multiplicidad de los puntos o de los <<aquí>> no puede ser constituida, en principio, más que por un encadenamiento de experiencias, en el que, cada vez, sólo uno de aquellos se da en objeto; y esa multiplicidad se forma a sí misma en el corazón de este espacio. Y, finalmente, lejos de que mi cuerpo no sea para mí más que un fragmento del espacio no habría espacio para mí si yo no tuviese cuerpo” (p.119)

Al explicitar la necesidad del aquí que supone el cuerpo propio, también se da cuenta de cómo la serie de experiencias van dando las luces del espacio, y de cierta forma, su origen. En palabras de Merleau-Ponty, la afirmación de que no habría espacio sin un cuerpo retoma la caracterización del espacio en tanto está relacionado originariamente con el cuerpo, añadiéndole nuevos elementos. El cuerpo y el espacio, en este caso el mundo, nacen ontológicamente al mismo tiempo. Se implican mutuamente, y sin la existencia de uno no podría tener la existencia del otro. De la misma forma en que sé que tengo un cuerpo dado que percibo de alguna forma el mundo, sé que existe el mundo ya que tengo un cuerpo capaz de comprobarlo. En este sentido la existencia permanente se hace ver, pues esa mutua implicación invade las nociones de verdad. Así como la percepción da cuenta de nociones de verdad, el cuerpo vendría a ser la primera verdad de la que es posible dar cuenta.

García (2012) menciona,

“(…) porque el cuerpo tal como es vivido en la experiencia cotidiana sigue siendo la "anomalía recalcitrante" del paradigma dualista de nuestra cultura: es aquello de mí que es también mundo, es mi conciencia y mi voluntad misma cuando percibo y me muevo normalmente, y es a la vez o alternativamente una parte del mundo pegada a mí, una cosa en nosotros (...)" (p.66)

Todo lo mencionado es ratificado por García, quien agrega más visiones en torno a la relación entre el cuerpo y el mundo. Mi cuerpo es una parte del mundo, así como el mundo es una parte de mi cuerpo, de cierta forma. Se vuelve a un paradigma, pero no es el mismo paradigma de la distinción mente-cuerpo, sino que es más grande que aquello. Es la revelación de la existencia de algo más allá que yo misma. De un espacio a descubrir y espacializar.

Aquí volvemos a retomar esa cualidad del cuerpo como un principio, pero también demuestra que el cuerpo se está reconociendo en el mundo y esto significa que es necesario explicitar cómo mantiene su cualidad de activo en éste. Pues la orientación y espacialización que supone la corporalidad también está implicado con la exploración. En este sentido, existe una capacidad que se da a partir del movimiento del cuerpo, la capacidad motriz. Y esto no es solo algo que se añade dentro de la caracterización del cuerpo, sino que también es parte de la esencia de la conciencia. Es la intención primaria.

Merleau-Ponty (1993) dice,

“si mi cuerpo puede ser una <<forma>> y si puede haber delante de él unas figuras privilegiadas sobre unos fondos indiferentes, es en cuanto que está polarizado por sus tareas, que existe hacia ellas, que se recoge en sí mismo para alcanzar su objetivo, y el <<esquema corpóreo>> es finalmente una manera de expresar que mi cuerpo es-del-mundo.” (p.118)

3.3 La intencionalidad: cuerpo y movimiento

Toda conciencia es conciencia de algo. En ese sentido para que se establezca como conciencia tiene que tener algo de lo que ser conciencia, sobre lo que se arroje. Tiene que ser una conciencia intencionada, referida a algo, retomando las bases de la fenomenología es que vuelve a aparecer la cualidad de fenomenólogo de Merleau-Ponty, pues para la fenomenología desde Husserl es necesario establecer que la conciencia se intenciona hacia algo. Así, el autor francés establece la conciencia como intencionada hacia el mundo. Dando cuenta que el tipo de intencionalidad que tiene la conciencia hacia el mundo según el filósofo es la *motricidad*. ¿A qué se referirá que la motricidad es la intencionalidad original?, es lo que se buscará descubrir en los próximos párrafos.

Ya teniendo claro que el cuerpo es capaz de espacializar y que además se ancla hacia el mundo en un “aquí”. Se dilucida la mutua implicación entre el cuerpo y el mundo. A partir de esto, corrientemente podríamos preguntarnos ¿este cuerpo está inmóvil? ¿Cómo podría darse una espacialización si no conozco lo demás que me rodea?, el mero hecho de la utilización de estos conceptos supone un más allá. Un más allá que solo es descubrible a partir de la premisa de que el cuerpo está en movimiento. Pero esto no significa que sea un movimiento en el espacio, puede incluso ser un movimiento del mismo cuerpo. Que la intencionalidad originaria sea la motriz, no refiere necesariamente al movimiento de exploración en un espacio declarado, sino que, en tanto cuerpo, este cuerpo se mueve, y este movimiento puede ser del propio cuerpo. O sea que tiene la capacidad de, permanece activo en las dimensiones del espacio. Pareciera que, como ejemplo, si muevo mi mano y apunto cierto punto de mi cuerpo, estoy forjando una relación de movimiento y de actividad, como si mi esquema corpóreo se mantuviera vivo y presente en cada momento. Esto es una de las principales relevancias de la intencionalidad motriz.

Ahora bien, si declaramos que es posible explorar un espacio determinado, también es posible desde la cualidad de activo del cuerpo propio, explorar un espacio en quietud. Si estoy recostado en mi cama, por ejemplo, puedo explorar esta cama desde el tacto, o puedo mirar lo que le rodea con mis ojos sin la necesidad de moverme. El sujeto es un explorador del mundo y va dando cuenta de cómo aparecen los fenómenos y las cosas a partir que voy descubriéndolas. Cada paso dado, o cada objeto observado, es un avance y un descubrimiento que espacializa lo que está por delante y por detrás. Los puntos observados dan cuenta de nuevos horizontes, y la serie de experiencias se suman forjando la relación del cuerpo y lo que le rodea. Esto no solo es una ganancia de descubrimientos, sino que demuestra lo mucho que es ignorado. No es posible ser conocedor absoluto de todo lo que rodea a un sujeto, cada adquisición de experiencia supone algo que se ignora, o algo que no es posible de determinar automáticamente, o quizás nunca.

Es así como, Merleau-Ponty (1993) declara,

“La visión y el movimiento son maneras específicas de relacionarnos a unos objetos y si, a través de todas esas experiencias, se expresa una función única, es ésta el movimiento de existencia, que no suprime la diversidad radical de los contenidos porque los vincula, no situándolos a todos bajo la dominación de un yo pienso, sino orientándolas hacia la unidad Inter sensorial de un mundo” (p.154)

Estas palabras de Merleau-Ponty muestran, por un lado, la importancia de la visión y el movimiento, y por otro lado que no existe un dogmatismo en torno a cualquier de las dos potencialidades, pues ambas son vinculantes y generan una unidad, esa unidad que se busca y explica la relación del sujeto con el mundo. Tanto la visión como el movimiento son precursores de aquella. Aun así, la corporalidad, y el movimiento muestran esencialmente otro modo de la conciencia, (1993) *“la conciencia es originariamente no un <<yo pienso que>> sino un <<yo puedo>>. La motricidad es la intencionalidad original.”* (p.154) Dice el autor, trascendiendo la doctrina que ha tenido esta facultad a lo largo de la historia de la filosofía. Establecer que la conciencia supera la concepción clásica del “yo pienso”, pasando a un “yo puedo” supone que existe la conciencia tiene un motor de exploración y es dotadora de sentido del mundo. Un yo puedo que parece ser la capacidad de mantenerse involucrado con el mundo y las cosas que le rodean.

Retomando la cuestión de la motricidad como intencionalidad originaria, como el arco por el que la conciencia está dada al mundo, intencionada por el movimiento y con esto, la exploración y descubrimiento de los diferentes horizontes. Esta intencionalidad motriz, es también una muestra del arrojamiento al objeto, a lo que está fuera de sí, y este arco intencional no significa es sólo el movimiento, sino que en el campo de la percepción y del cuerpo en el mundo, la motricidad es una forma de habitar el espacio, al igual que la visión. ¿Por qué le damos la connotación de la hábitud al movimiento y la visión? Al entender el cuerpo en movimiento, es posible explicar mejor como el cuerpo habita el espacio, en palabras de Merleau-Ponty (1993), *“porque el movimiento no se contenta con soportar pasivamente el espacio y el tiempo, los asume activamente, los vuelve a tomar en su significación original que se borra en la banalidad de las situaciones adquiridas”* (p.119)

Es importante mencionar que esta actitud activa en torno al mundo no significa que el sujeto al habitar lo ajeno lo contenga, pues la relación entre sujeto y objeto no significa una unidad con síntesis completa, sino que es una constante implicación, la unidad no implica una fusión, sino una permanente complicidad. Lo que acontece es abierto e indefinido, a descubrir. No existe una superposición de una cosa por sobre otra, siempre es una labor mutua. Así mismo pasa con los fenómenos, que coexisten con el sujeto, entre la conciencia y el objeto existe una ambigüedad, que no puede ser limitada ni por uno ni por otro. Aun así, el acto de habitar abre la posibilidad en la que el sujeto se relaciona con el mundo, ya que, de cierta manera es capaz de cambiar la existencia, y también de extenderla, por su relación de existencia compartida con los objetos del mundo, y porque no, con otros sujetos.

En estos dos sentidos en que se ha trabajado la corporalidad, hasta ahora, podemos retomar las dos significaciones del cuerpo como principio u como medio. Como principio del mundo y las relaciones de mi cuerpo con el objeto, pero también como medio por el cual la conciencia está implicada con lo ajeno a ella. Como el medio de relación con el mundo, el vehículo por el que se va descubriendo el mundo, la conexión que existe entre lo interior y lo exterior.

Este cuerpo que habita y es habitado, el cuerpo propio, vivido por el sujeto, no puede igualarse a otros objetos, pues, según Merleau-Ponty (1993)

“(…) nuestro cuerpo no es solamente un espacio expresivo entre todos los demás. No es más que el cuerpo constituido. Es el origen de todos los demás, el movimiento de expresión, lo que proyecta hacia fuera las significaciones dándolos un lugar, lo que hace que ellas se pongan a existir como cosas, bajo nuestras manos, bajo nuestros ojos.”
(p.163)

Que sea un principio de algo, acrecienta la relevancia que tiene en torno al mundo. Tanto la orientación, como el movimiento, dan cuenta de cómo este “punto 0” del espacio, construye y se construye a sí mismo. “Bajo nuestras manos, bajo nuestros ojos” dice el autor, con lo que tocamos, con lo que miramos. La habitud no es solo capacidad del movimiento como dijimos, sino que también la mirada tiene esa capacidad, habita el objeto observado, le da

constitución, lo reconoce como algo diferente a mí y como algo que está en el espacio, no es un objeto cualquiera que es vulnerado por lo demás, pues es un origen. Lo que me permite reconocer en las cosas del mundo, su subjetividad.

Recapitulando, hemos dado cuenta de diferentes características que son importantes para sentar las bases de la corporalidad, dando especial protagonismo al cuerpo propio. La relación implícita que se genera con el mundo, el cuerpo espacializando y orientando, la capacidad de darle horizonte a los objetos, la exploración, y una serie de cualidades que han demostrado cómo la existencia no se define solo a sí misma, sino que es parte de algo, constituyente de algo, que es más grande que sí misma.

Pérez (2008) menciona,

“El cuerpo ve y es visible al mismo tiempo. “el cuerpo en sí es una especie de momento intermedio llamado por el propio Merleau-Ponty “cuerpo fenomenal”, gracias a él y a su disposición a la situación y la acción el espacio en el que se mueve se convierte en un espacio roturado por nuestras acciones actuales pasadas y futuras. El espacio es siempre un “Espacio orientado” (p.205)

El autor plantea de forma sintética las palabras anteriores, sustentando la idea de lo que significa el cuerpo vivido.

Para cerrar la pregunta inicial del apartado, ¿el cuerpo puede ser un fin?, ¿acaso un fin en sí mismo? Es difícil poder considerar que el cuerpo es un fin en sí mismo, porque si bien mantiene una interioridad que es propia de sí, o sea que es constituyente de sí mismo, está evidentemente relacionado con todo lo que le rodea. Aunque es imposible considerar que el sujeto no mantiene una particularidad por sobre lo que le rodea, sería antojadizo considerar

que no afecta o es afectado por lo ajeno. Aunque bajo una perspectiva kantiana es posible reconocer que el hombre no debiese ser utilizado para fines ajenos a sí.

Teniendo en cuenta las primeras distinciones en torno a la corporalidad, será necesario estipular qué diferencia el cuerpo propio de lo otro que constituye el mundo y de qué forma es posible la intercorporalidad en el mundo, sus características y la implicancia de esto en el análisis intersubjetivo. Podemos asumir que el cuerpo propio y los objetos son de naturalezas diferentes, por lo que el examen de la intercorporalidad supondrá que hay que diferenciar un cuerpo del otro, y encontrar la forma en que hay otros cuerpos que son parecidos al propio. También vale la pena preguntarse si la intercorporalidad es previa a la corporalidad o viceversa.

Y, si hay algo que caracteriza al cuerpo propio, es que es un ente afectivo. ¿cómo podemos aplicar esto? Y, ¿de qué forma podemos utilizarlo para encontrar a otro similar a mí en el mundo? Es lo que evaluaremos en el siguiente capítulo.

Segundo capítulo:
¿Cuál es el lugar de la intersubjetividad?:
Mundo e intercorporalidad

Ya sentadas las bases de la investigación en la que la vuelta a los fenómenos, la relevancia de la percepción, y la estructura del cuerpo propio se vuelven fundamentales en el análisis de la intercorporalidad e intersubjetividad, se hace necesario, para poder llegar a los fines de esta investigación establecer de qué forma el sujeto es capaz de relacionarse con otros, tanto objetos como sujetos. En relación a esto, parece inevitable este encuentro pues ya se estableció que el sujeto está encarnado en el mundo.

Las siguientes líneas tendrán como propósito dar cuenta de la posibilidad de la intercorporalidad y cómo se va estableciendo el mundo en relación al sujeto, o, ¿el sujeto en relación al mundo? Así, es necesario profundizar en cuestiones que se mencionaron anteriormente, con relación a las cualidades del cuerpo propio, para de esta manera establecer las diferencias con el objeto, y el análisis de la relación entre ambos.

Quizás la intercorporalidad es previa a la corporalidad, quizás no, y eso es parte de lo que se busca indagar en el presente capítulo, lo que implicará también analizar las relaciones de sujeto-objeto y sujeto-sujeto, pasando por la relevancia de la temporalidad en el análisis de la búsqueda por el encuentro intersubjetivo.

Además, será necesario establecer el lugar de la intersubjetividad, y la apertura hacia ésta, que ya parece intrínseca al sujeto pero que merece ser establecida, para luego indagar cabalmente en lo que significa el encuentro entre los sujetos en el mundo y la alteridad.

1.Cuerpo propio y la apertura hacia la diferencia con el objeto

Para establecer las diferentes cualidades que propician las relaciones del cuerpo, es necesario dar cuenta de la composición de un mundo. ¿A qué se refiere una composición de mundo? Eso es lo que se intentará demostrar, principalmente determinando de qué forma los componentes del mundo, los cuerpos y los objetos, se diferencian y se relacionan en el espacio. Si bien el cuerpo propio es el eje principal que es capaz de guiar las relaciones en el mundo, éste también está en relación con otros objetos, y también, como se verá más adelante, otros sujetos.

Que la conciencia encarnada está en el mundo, es una verdad inevitable como se pudo verificar en el capítulo anterior, y establecer que está en el mundo, da a suponer que debe haber otras cosas en el mundo, o acaso, ¿el mundo es un espacio vacío?, ¿podemos llamar mundo algo homogéneo que no mantiene diferencia? Si en el mundo todo fuera igual, ¿podríamos hacer una diferencia?, si lo que percibo es igual a mí, ¿la forma de esa percepción no está limitada por mi interioridad?, sería lo mismo ¿no? Dando cuenta de que lo percibido sería parte de lo que percibe al ser igual, no podría considerársele algo ajeno descubierto, o diferente a mí.

Así, parece necesario declarar una certeza: que debe existir una diferencia entre el “yo” y lo otro. No podemos ser lo mismo, pues sería también parte de mí. Si el cuerpo está en un espacio vacío, u homogéneo, no se podría dar cuenta de los diferentes fenómenos o diferencias en torno a las percepciones, solo estaría el sujeto y esto negaría toda naturaleza corporal. Es por esto, que, y en relación con las cualidades intrínsecas corporales y experienciales, damos cuenta que el cuerpo está en un mundo que no es vacío o un igual. De esta forma, la relación con los objetos del mundo debe ser de diferencia, de un encuentro en el mundo con alguna cosa ajena a mí. En esta búsqueda por la descripción de lo que acontece, aparecen más cosas percibidas, objetos y también corporalidades que me perciben, que se parecen a mí, y parecen tener una subjetividad parecida a la mía. El otro.

En primer momento, y con fines de orden, es necesario expresar algunas diferencias en torno a la relación del sujeto con el objeto. Así, parece necesario advertir que Merleau-Ponty establece un camino hacia esa diferencia y hacia el encuentro con la otredad, dando cuenta de la relevancia de concebir el medio contextual afectivo como una experiencia del cuerpo propio, que da sentido y realidad para los sujetos. En ese sentido el autor (1993) dice: *“Veamos como un objeto o un ser se pone a existir para nosotros por el deseo o por el amor y comprenderemos mejor de qué manera objetos y seres pueden existir en general”* (p.171)

Concibamos el cuerpo propio como una matriz de lectura hacia el mundo añadiéndole que tiene la característica de ser afectivo. Lo cual no es menor si consideramos que existen otras formas en el mundo, y una de las grandes diferencias que existen es la relación afectiva que el sujeto tiene con lo que le rodea. En tanto consideramos el cuerpo como afectivo, se abre la suposición de que me pasan cosas con el mundo, soy vulnerable a éste, y, por ende, mi relación con él no se mantiene en la indiferencia.

Es posible considerar el afecto como un revelador del mundo, aceptando la noción de que esta cualidad afirma la existencia de lo ajeno, es un fundamento por el que el mundo aparece ante mí. Soy un sujeto deseante, que se enfrenta hacia el mundo desde los afectos, desde la apertura sintiente y vulnerable.

En este sentido, considerando la cualidad afectiva del cuerpo propio, la cual también es posible ejemplificar desde el deseo, o el amor, dando cuenta de una característica propia del sujeto, es que se marca un camino para diferenciar al sujeto de los objetos del mundo. Pues la relación que se supone desde el cuerpo propio, con los objetos, se ve marcada por esta particularidad, la posibilidad del amor, o del deseo, que efectivamente sí es una diferencia, por ejemplo, con el lápiz que está sobre la mesa, el cual no contiene la capacidad de desear o amar.

A partir de esto es que es posible hacer aparecer una segunda cuestión relevante de la mano con la afectividad, que tiene que ver con la sexualidad, y el encuentro con otro ser parecido a mí. El cuerpo es un ser sexuado, y, con esto, se abren dos puntos importantes que serán evaluados con más profundidad en la posteridad pero que es necesario establecer en este

momento: la existencia de un otro, y la corporalidad de ese otro. Merleau-Ponty (1993) dice, *“La percepción erótica no es una cogitatio que apunta a un cogitatum; a través de un cuerpo apunta a otro cuerpo, se hace dentro del mundo, no de una consciencia”*. (p. 173)

Se hace dentro del mundo, dice Merleau-Ponty. Reafirmando de qué forma la sexualidad es una ejemplificación del cuerpo en el mundo y de la existencia de otro cuerpo parecido a mí, el cual aparece como un encuentro recíproco. Si bien es posible discutir acerca de si en el ámbito sexual el otro que aparece es un objeto o un sujeto, para efectos de esta investigación no es menester establecer cómo se genera la dialéctica de la sexualidad, sino utilizar este ejemplo como una forma de dar cuenta del cuerpo en el mundo.

En palabras de Merleau-Ponty (1993):

“El hombre sería diferente de lo que es, y no sería, pues, un hombre, si le faltara uno solo de los sistemas de relación que efectivamente posee. Mas se replicará que definimos el hombre por el hombre empírico, tal como de hecho existe, y vinculamos con una necesidad de esencia y en un a priori humano los caracteres de esta totalidad dada que no se han reunido más que por el encuentro de múltiples causas y por el capricho de la naturaleza”
(p.187)

El autor francés entrega nociones de la relevancia de las formas de relación que posee el ser humano. Y la importancia de dar cuenta de todas éstas, pues son las que atraviesan sus vivencias y su ser en el mundo. Por esto fue necesario dar cuenta levemente de la caracterización del cuerpo como ser sexuado, además de mencionar la cualidad afectiva de éste, pues es transversal en su ser-en-el-mundo, y son pertinentes para entender las relaciones en el mundo.

1.1 Cuerpo propio en el mundo: las relaciones con los objetos

Antes de continuar es necesario establecer que no es pretensión de este escrito elaborar específicamente las relaciones entre el sujeto y el objeto, pues el interés primordial es dar cuenta de cómo la existencia en el mundo supone la existencia de otro parecido a mí, otro sujeto, por lo que en las siguientes líneas será posible dar cuenta de cómo las relaciones con

los objetos están atravesadas por las cualidades del cuerpo propio, y cómo esto mismo da espacio para encontrar el lugar del otro-sujeto en el mundo.

Merleau-Ponty (2002) menciona en el texto *El mundo de la percepción*:

“El mundo de la percepción, es decir, aquel que nos revelan nuestros sentidos y la vida que hacemos, a primera vista parece el que mejor conocemos, ya que no se necesitan instrumentos ni cálculos para acceder a él, y, en apariencia, nos basta con abrir los ojos y dejarnos vivir para penetrarlo” (p. 9)

Pareciera ser que el mundo que percibimos es innatamente existente a ser penetrado y explorado desde el cuerpo propio, pues es necesario poseer una corporalidad para poder ir hacia él, sin embargo, a esto hay que sumarle los aspectos que definen esa entrada. *Abrir los ojos para penetrarlo* dice el autor, abrir los ojos para observar y situar los objetos desde este punto cero que es mi cuerpo. Bien ¿cómo es la relación de mi cuerpo en el mundo?

En el apartado anterior fue posible dar cuenta de una diferenciación entre el sujeto y el objeto, la cual, al asumirla, hace posible una entrada en el establecimiento de los modos en que se mantienen las relaciones con el mundo. El objeto no es lo mismo que el sujeto y, las relaciones entre ambos tienen sus particularidades. Como dice Gallo (2006):

“Ante todo, este mi cuerpo (que se alimenta, que camina, que se mueve) no es un objeto físico como lo es la silla en que me siento o el escritorio en el que escribo. Ocupa un ‘cierto’ espacio, posee una ‘cierta’ masa. (...) el cuerpo es el único del cual no puedo separarme, no puedo alejarlo a él de mí, a la vez, yo puedo alejarme de la silla, del escritorio (...)” (p.56)

No puedo alejarme de mi cuerpo, es mi punto cero, es parte de mi existencia, pero sí puedo alejarme de los objetos, puedo mirarlos desde afuera, puedo cambiar de posición para percibirlos desde otra perspectiva, pero con mi cuerpo, no puedo. Establezcámoslo de este modo: soy un conciencia encarnada, intencional, situada en el mundo. De esta forma, y recordando argumentos anteriores, es que estas posibilidades de la conciencia le dan un valor excepcional a la vista y el movimiento, que diferencian la relación con mi cuerpo y con los demás objetos del mundo. El cuerpo perceptivo, el que, a partir de la mirada, la intencionalidad motriz, y los diferentes sensores que posee puede habitar los objetos del mundo. Habitar los objetos dice Merleau-Ponty (1993), lo que significaría, *“La habitud*

expresa el poder que tenemos de dilatar nuestro ser-del-mundo, o de cambiar la existencia anexándonos nuevos instrumentos” (p.161), demostrando cómo esta cualidad de habitar es una especie de extensión del ser-del-mundo, una forma de añadir cuestiones a la propia experiencia corporal. En ese sentido la habitud es esencial en la experiencia mundana. También, el cuerpo en tanto intención motriz, en tanto posibilidad de movimiento y de exploración desde la situación que tiene en el mundo, abre camino a la exploración del mundo, a partir de lo cual la capacidad de habitud se extiende, y con esto se extiende la experiencia corporal del sujeto en situación. En relación con esto es que se posiciona el modo de relación con los objetos, como el cuerpo es perceptivo, entonces, es posible despertar esta experiencia del mundo.

Lo que percibe el sujeto en el objeto es posible a partir de la corporalidad, entonces, según Pérez (2008) *“Nuestro cuerpo dota de significación a las cosas que nos rodean en base a una intencionalidad encarnada. Vemos un objeto frente a nosotros y en nuestro horizonte de percepción está incluido el esfuerzo corporal que hemos de efectuar para acercarnos o alejarnos de él”* (p. 206)

Las palabras de Pérez justifican lo mencionado anteriormente. Al ver un objeto frente a mí, el cual se mantiene en nuestro horizonte de percepción aparecen verificadas las capacidades que tiene el cuerpo, en tanto se demuestra la intencionalidad que le caracteriza hacia lo que está fuera de sí. La propia apertura hacia el mundo, cualidad innata de la conciencia encarnada, posibilita el encuentro y el acto de percibir de los objetos, la percepción de lo que nos rodea es una constante aparición y descubrimiento de lo que está ahí.

Lo que observamos, lo que percibimos, está dado en un horizonte de percepciones, es así que, puedo poner atención en la silla que está frente a mí, la cual soy capaz de situar en un espacio con horizonte, porque detrás de ella hay otras cosas: la silla está en relación con la mesa que está frente a ella, y delante de mí. La puedo posicionar en el “cuadrante”, desde mi punto de vista. Observo la silla desde mi cuerpo, y la observo de espaldas, no soy capaz de ver todas las perspectivas de la silla automáticamente, porque en ese caso tendría que moverme para poder observarla desde otro punto y dar cuenta de las otras partes de ella.

Además, la silla no flota en el espacio vacío, sino que está en el piso, de mi habitación, que está en mi casa. Existen una serie de relaciones entre un solo objeto con lo demás que está en el mundo. A los cuales yo les aplico mi perspectiva y los pongo en relación a mí y entre sí. En mi campo perceptivo.

Es necesario destacar que esta relación con el objeto, en este caso la silla, no es cerrada. Así como mi cuerpo está abierto hacia el mundo, lo que yo percibo de los objetos no es una experiencia absoluta que se limite a un punto exacto, si bien la relación entre el sujeto con una cosa específica no es lo mismo que una relación entre sujeto y sujeto sí es difícil poder volver absoluta una única perspectiva que tengo de la silla, por ejemplo. Además, hay que precisar que esta percepción está atravesada por una cierta temporalidad, es algo que sucede en el presente. Ahora observo la silla, luego solo estará en mi recuerdo, porque, por ejemplo: en 10 minutos más saldré de la habitación y percibiré otras cosas. Tendré el recuerdo de la silla, y ella seguirá ahí por un tiempo determinado, mientras yo seguiré en otros lugares. Puedo volver a la habitación y volver a percibir la silla, pero no es algo a lo que esté atada. Así como decía Gallo, puedo separarme de la silla, pero no de mi cuerpo.

En ese sentido, hay algo que parece inatrapable en el objeto, pareciera ser que está abierto en el mundo y que, a pesar de que yo lo perciba, éste no está radicalmente unido a mí, ni depende de mí. O sea, yo le puedo dar sentido en relación con mi subjetividad, pero no es posible determinarla eternamente. Es posible relacionar esto, con la experiencia del mundo en general, pues, según Espinal (2011) *“tener experiencia del mundo es estar ante una totalidad abierta cuya síntesis no puede completarse”* (p.197). La experiencia en el mundo no es una unidad inamovible, sino que es una constante aprehensión de lo que me rodea, y, en ese sentido no es eterna una aprehensión de los objetos, no es algo que siempre sé que estará ahí.

Ahora, estableciendo una entrada en la relación con los objetos, no hay que olvidar la cualidad de afectivo que tiene mi cuerpo. En ese sentido las relaciones que tengo con los objetos percibidos no son neutras, no es posible concebir al sujeto como si fuera capaz de percibir lo ajeno sin que algo suceda, citando a Merleau-Ponty (2002):

“Las cosas no son simples objetos neutros que contemplamos; cada una de ella simboliza para nosotros cierta conducta, nos la evoca, provoca por nuestra parte reacciones favorables o desfavorables, y por eso los gustos de un hombre, su carácter, la actitud que adoptó respecto del mundo y del ser exterior, se leen en los objetos que escogió para rodearse, en los colores que prefiere, en los paseos que hace.” (p.30)

En ese sentido, y, considerando que el sujeto tiene la capacidad afectiva, es que los objetos no son simplemente cosas que están ante mí, sino que puedo determinar si son placenteras a mi visión o no lo son. Puedo, de todas formas, darles un significado, la silla que está frente a mí puede causar placer a mi vista, o displacer, así como los objetos y los colores que me rodean pueden significar algo de mí. Porque yo decidí que esta habitación fuera de tal y tal forma, también pueden tener valor, haber sido de alguien importante para mí, y así suma y sigue la significación que se les puede dar a las cosas. Se puede decir del sujeto muchas cosas con respecto a lo que le rodea, así como éste puede opinar acerca de los objetos según su propia subjetividad. No existe una relación de pasividad ante el mundo, sino que es activa, presente, intencionada. En ese sentido menciona Merleau-Ponty (1993), que

“no puede decirse que la conciencia tenga este poder, es este poder. Desde el momento en que hay conciencia, y para que haya conciencia, es preciso que se dé algo de lo que ella sea la conciencia, un objeto intencional, y solamente podrá referirse a este objeto en tanto que se <<irrealice>> y se arroje en él, que este toda entera en esta referencia a... algo, que sea un punto acto de significación” (p.138)

Arrojarse al objeto intencionado es, dar cuenta que hay una conciencia que se arroja, el sujeto se realiza en tanto está dado hacia algo, en tanto refiere a ese algo. El mundo, los objetos, la intención hacia ellos, es la representación de la existencia del sujeto en tanto es un ser-del-mundo. Existo en tanto tengo una conciencia y no puede haber conciencia sin algo a lo que esté intencionada. Las cosas que me rodean son el ejemplo de que existo, porque con ellas me relaciono.

2. Intercorporalidad: posibilidad y significado

Ya puesta en discusión la relación del objeto con el mundo, parece ser evidente la existencia de una especie de intercorporalidad, entre los sujetos y los objetos del mundo, en tanto son masa y ocupan un espacio. En ese sentido cabe establecer la posibilidad de esta intercorporalidad y su significado, las implicancias de implica aquello en el análisis intersubjetivo, y, además qué involucra en el cuerpo propio hablar de una <<intercorporalidad>>.

En primera instancia es necesario dar cuenta de qué entendemos por intercorporalidad. ¿Puede hablarse de intercorporalidad con los objetos? O necesariamente ¿La intercorporalidad supone otro cuerpo-sujeto? Dice Merleau-Ponty (1993), *“Me comprometo con mi cuerpo entre las cosas, éstas coexisten conmigo como sujeto encarnado, y esta vida dentro de las cosas nada tiene en común con la construcción de los objetos científicos.”* (p. 202), poniendo en la palestra el concepto de coexistencia dentro de la discusión y elaboración ¿qué implicaría hablar de coexistencia? Pues supone que existo mientras otras cosas existen conmigo, en un espacio común, en un mismo tiempo, en tanto soy sujeto encarnado que es capaz de coexistir, con lo que le rodea. Como si por el espacio y el tiempo estuviera unido de cierta forma con otras cosas.

Es posible apreciar, en relación a esas palabras, una referencia a la coexistencia con el objeto, en la que se puede suponer la consideración de la intercorporalidad en relación con el objeto inanimado. A pesar de eso, esto no significa que la intercorporalidad no suponga la necesidad de la existencia de otros cuerpos-sujetos. De hecho, al seguir indagando es posible encontrarse con otras visiones e interpretaciones del concepto, además de profundizar en las implicancias de éste.

En palabras de Gallo (2006):

“El cuerpo del otro funciona como intermediario (intersubjetividad corpórea) en mi encuentro con el otro. En efecto, el otro se hace presente en mi mundo a través de su

cuerpo y, como estoy en el mundo, el otro debe hacerse presente en mi mundo para que yo lo encuentre.” (p. 59)

Las palabras de la autora muestran una perspectiva diferente de lo que significaría la intercorporalidad, pues demuestra cómo es necesario para el posicionamiento de la intersubjetividad una existencia intercorporal, siendo la forma en la que es posible “acceder” al otro sujeto a través de su corporalidad. Entonces, el otro al presentarse en mi mundo desde su corporalidad y relacionarse con la mía, hace aparecer ese espacio en el que ambos estamos relacionados, la intercorporalidad puede ser vista como el lugar de la intersubjetividad. ¿O acaso, la intercorporalidad es una forma de intersubjetividad?

Acuñando concepciones anteriores, es que es posible establecer que el cuerpo propio está abierto hacia el mundo, lo cual le permite relacionarse con éste y, como hemos visto a lo largo de la investigación, tenemos que suponer que existe algo así como el punto originario, entre todo esto. Así como cuerpo y mundo nacen al mismo tiempo, si hablamos de intercorporalidad, esto también debe estar relacionado con esta mutua implicación pues la intercorporalidad parece innata en la relación del cuerpo y el mundo. En este sentido, como dice López (2004), *“Constituyo un mundo que también es constituido por los otros y hay reciprocidad constituyente, porque yo soy un constituido por el mundo y por los otros que constituyo”* (p.58)

Entonces, en palabras de la autora, esta constitución del mundo está relacionada al mismo tiempo con la constitución de otros, como sujetos, lo cual parece bastante obvio, aunque es necesario especificarlo pues el mundo, está constituido por esos otros sujetos y cosas, y esos sujetos mantienen subjetividades diferentes a la mía, parecidas, pero nunca iguales, por ende, existe una constitución de subjetividades y objetos que es de mutua implicación. Dice López (2004) que, *“Al entender la intersubjetividad como intercorporeidad, Merleau-Ponty entiende que la existencia es ya coexistencia y que el mundo social es un campo permanente o dimensión del ser en el mundo”* (p.58)

Si se establece la forma en que el encuentro con otros sujetos es a través de los cuerpos, entonces estamos hablando de una intersubjetividad como intercorporalidad, una conjunta a la otra, el encuentro con otra subjetividad no existe sin un encuentro con ese otro cuerpo, así como es necesario que las conciencias estén encarnadas para encontrarse. Esto puede ser una primera respuesta a la pregunta del capítulo en el que el lugar de la intersubjetividad es la intercorporalidad, la cual necesariamente se realiza en el mundo.

Al establecer que la intercorporalidad es en el mundo y es el lugar en el que se da intersubjetividad, asumiendo además como se constituyen mutuamente, debemos asumir que existe una reciprocidad entre las corporalidades, pues y como se ha establecido a lo largo del escrito: El cuerpo está en relación de mutua implicación con el mundo, lo que querría decir que debe existir una implicación tal con “los otros”.

Gallo (2006) es clara al escribir:

“mientras los objetos son agotables, el otro nunca lo es, siempre sigue siendo otro, a este otro, lo percibo como un perceptor de mi mundo. La intercorporalidad permite descubrir y vivenciar con el otro, como otro cuerpo vivido desde la coexistencia, la correlación y la reciprocidad; se entiende que el mundo no es sin el otro, es mundo-con-el-otro” (p.59)

En este sentido, y, a propósito de la relación del sujeto con otros, que no son objetos, es que van apareciendo nuevas diferencias entre la relación del sujeto con lo que le rodea en el mundo, los objetos son agotables y el otro nunca lo es, porque no puedo conocerlo por completo. Poniéndolo en relación con otros pensadores, que dicen, por ejemplo, que el otro es radicalmente diferente a mí y existe una imposibilidad de “fusionarse”, o de encontrarse realmente con el otro, Merleau-Ponty establece que el conocimiento del otro no puede ser absoluto, ni totalmente diferente. Sino que esa otredad es parecida a mí, tiene cualidades que me permiten establecer una semejanza, pero no puedo totalizarla, no puedo pretender que “yo la cree”, o que no existe ningún punto intermedio entre ambas. Está ahí, al tener cuerpo ser un ente que percibe el mundo al igual que yo, puedo dar cuenta de nuestras semejanzas.

Cabe recalcar que esa otredad, es un sujeto que me percibe a mí, que también es perceptivo, encarnado, situado. Soy capaz de percibirlo en la coexistencia que nos acontece, estamos

existiendo en conjunto, en un momento específico, y de cierta forma, recíprocamente nos implicamos, nos constituimos. Soy constituida por ese otro en su campo perceptivo y yo le constituyo en el mío. Es pertinente añadir también que la afirmación final de Gallo “es mundo con el otro”, da cuenta de la relevancia de la intercorporalidad en la estructura del sujeto. Pues, la constitución tanto mía como del mundo, es una existencia, que podemos llamar, compartida. Considerando todo lo dicho anteriormente, parece ser inevitable el encuentro de cuerpos, y si de momento existe la capacidad de asumir la intercorporalidad como inevitable, ¿también lo debiese ser la intersubjetividad?

Si la intercorporalidad es inevitable, entonces, ¿es posible concebir al sujeto como uno solo dentro del mundo? Parece ser que no, de hecho, en la plena constitución de la conciencia encarnada, parece ser que se esconde la existencia de la otredad. La apertura hacia el mundo parecer ser una apertura también hacia el otro, y a la existencia compartida. ¿Cómo es posible constituir esa otredad? y ¿qué implica esa otredad conmigo mismo? Son preguntas que serán contestadas en las siguientes líneas, pero primero, es necesario establecer otro punto de la subjetividad importante en el análisis corporal, con el fin de dar cuenta de mejor forma del análisis intersubjetivo: la temporalidad.

3.La temporalidad en el análisis intersubjetivo

Anteriormente fueron expuestas algunas luces de lo que significa la temporalidad en el análisis de la conciencia perceptiva en el mundo. En este sentido, es necesario especificar algunas cuestiones que, si bien no pretenden ser el eje esencial del análisis intersubjetivo, sí son relevantes en la constitución del sujeto y entrega nociones importantes en relación a la otredad y el análisis de la intersubjetividad.

Merleau-Ponty (1993) dice:

“La síntesis de horizontes es esencialmente temporal, eso es, no está sujeta al tiempo, no lo sufre, no tiene por qué superarlo, pero se confunde con el mismo movimiento por el que

pasa el tiempo. Por mi campo perceptivo con sus horizontes espaciales, estoy presente a mis inmediaciones, coexisto con todos los demás paisajes que se extienden más allá, y todas estas perspectivas forman conjuntamente una única ola temporal, un instante del mundo; por mi campo perceptivo con sus horizontes temporales, estoy presente a mi presente, a todo el pasado que lo ha precedido y a un futuro.” (p. 344)

Si en las líneas anteriores fue expuesto el ejemplo de la silla en el campo perceptivo, y también fue explicitado que puedo, en un futuro, dejar de percibirla inmediatamente, pasando la silla a mi memoria, ahora parece efectiva la necesidad de un campo de horizontes esencialmente temporal. Las palabras de Merleau-Ponty en torno a la temporalidad especifican cómo existe una coexistencia de una ola temporal en el instante del mundo en el que estoy. En tanto estoy presente en cierto campo perceptivo, doy cuenta también de un pasado que fue anterior a este momento y también, una noción de lo que sería el futuro. ¿Cómo podríamos hablar de presente sin asociarle el pasado o el futuro?

Si ya fue asumido que el cuerpo está situado, parece ser necesario afirmar que está temporalizado. Que el tiempo atraviesa la instancia en el mundo, de la misma forma en que el espacio es innato a esta experiencia. Merleau-Ponty (1993) dice: “*El cuerpo habita el espacio y el tiempo*” (p.15) Y esta habitud, en relación a lo mencionado anteriormente supone que el cuerpo va aprehendiendo cuestiones que establecen su estancia en el mundo, que el cuerpo es más que un cuerpo propio, o incluso que el cuerpo propio acopla todas estas características, son parte de él. Existe una aprehensión de la situación y la temporalidad de la experiencia del cuerpo en el mundo.

En palabras del autor (1993):

“la coexistencia, que define efectivamente al espacio, no es extraña al tiempo, es la pertenencia de dos fenómenos a la misma ola temporal. En lo referente a la relación del objeto percibido y de mi percepción, ésta no los vincula en el espacio y fuera del tiempo: son contemporáneos. El «orden de los coexistentes» no puede separarse del «orden de los sucesivos» o, más bien, el tiempo no es sólo consciencia de una sucesión. La percepción me da un «campo de presencia», en un sentido amplio que se extiende en dos dimensiones: la dimensión aquí-allá, y la dimensión pasado-presente-futuro. La segunda hace comprender la primera” (p. 280)

Si la coexistencia está definida en el espacio, no podemos establecer que no signifique una temporalidad específica, pues no podemos separar la percepción de los objetos en el espacio con una dimensión temporal, estoy en un aquí y de la misma forma estoy en un presente, lo que me rodea y existe conmigo están en un mismo tiempo ahí. De la misma forma, estuve en otro lugar, un allá, en un pasado. A pesar de esto no podemos delimitar al tiempo solo como conciencia de una sucesión pues es parte del análisis perceptivo de la misma forma que coexistió en el espacio, para concebir el tiempo es necesario que exista un lugar donde concebirlo. No se puede apartar las dimensiones de análisis. En ese sentido, la síntesis de los horizontes debe ser temporal, la relación con los diferentes horizontes de los que puedo dar cuenta a partir de la percepción sostiene, al parecer, intrínsecamente una temporalidad.

Otra característica relevante de la temporalidad es que es una posesión del sujeto, no es que todo lo perteneciente al mundo la posea, se puede decir, por ejemplo, que los objetos se mantienen en un eterno presente, mientras que el sujeto hace “nacer” el tiempo al establecer una relación con los objetos, de cierta manera les “ofrece” de su propia temporalidad, de forma que les da sentido en su tiempo. Además, el análisis del tiempo no puede permitirse desde la simple “idea” del tiempo, pues está enraizado con la propia subjetividad,

Merleau-Ponty (1993) dice:

“Decimos que el tiempo es alguien, o que las dimensiones temporales, en cuanto que se recubren perpetuamente, se confirman una a otra, no hacen nada más que explicitar lo que en cada una estaba implicado, expresan todas una explosión o un único impulso que es la mismísima subjetividad” (p.430)

El autor concibe el tiempo como subjetividad, y, si lo establecemos de otro modo, la subjetividad es temporalidad, o sea que el sujeto mismo es temporal y, con esto es capaz de temporalizar objetos, encontrarse en cierto momento con otros, etc. El tiempo es parte de las dimensiones del sujeto, es *necesario* que éste sea temporal, es inconcebible para sí mismo que se considere eterno, es finito, lo que implicaría que el tiempo y el sujeto no están separados, el filósofo (1993) declara que, *“analizar el tiempo, no es derivar las consecuencias de una concepción preestablecida de la subjetividad, es acceder a través del tiempo a su estructura concreta”* (p.418)

Esto hace ver cómo el sujeto en situación existe en un ahora, un presente, y esto es esencial al considerar que la apertura hacia el mundo a través del cuerpo está temporalizada, el tiempo es temporalizado con el sujeto, no está dado por la percepción *es* en la percepción. Es una forma de intencionalidad en la que el pasado y el presente igualmente se encuentran.

Retomando la relevancia del cuerpo en tanto está dotado de temporalidad y situación, es importante decir que sin la conciencia encarnada esto no sería posible, y tanto la situación como la temporalidad son propulsores de esa coexistencia con los objetos y los sujetos en el mundo. Como dice Pérez (2008): *“(…) es nuestro cuerpo el que apuntala el extraño dato que es el recuerdo consciente, es mi cuerpo el que abre las puertas de la memoria y se convierte en un puente comunicación entre nuestro pasado y nuestro presente”* (p.206)

Aquí, la relación entre el cuerpo, la memoria y la comunicación entre pasado y presente, se vuelve latente, gracias al cuerpo puedo recordar, y ser consciente entre lo que sucedió y la actualidad. Ahora bien, en las líneas anteriores dimos cuenta vagamente de la forma en que el sujeto se relaciona con los objetos inanimados, es momento de analizar si existe una forma de emplear la temporalidad en relación a otro similar a mí. ¿De qué forma es posible emplear la temporalidad en relación a la otredad?

Si la temporalidad se mantiene presente durante las percepciones del cuerpo ¿qué sucede en el momento del encuentro de dos entes perceptores? ¿Qué significa el tiempo en ese momento?

Es necesario aclarar en primera instancia, que en relación con la otredad no es posible que las conciencias se “compartan”. Si anteriormente habíamos hablado de la temporalidad en relación a la conciencia del sujeto y los objetos no podemos decir que los sujetos compartan eso. Pero, es posible que se entrelacen temporalmente, de hecho, en el encuentro con otros la temporalidad es esencial. Por ejemplo: si estoy en el <<mundo>> y me encuentro con otro sujeto, parece ser que la vivencia de ambos del encuentro se da en un presente. Por lo que es posible admitir que el encuentro intercorporal/intersubjetivo está atravesado por la temporalidad, ya que es un encuentro desde el cuerpo, por lo que inevitablemente existe la temporalidad en la relación de ambos.

Merleau-Ponty (1993) menciona:

“Indudablemente, el otro no existirá jamás para nosotros como nosotros mismos, siempre será un hermano menos, nunca asistimos en él, como asistimos en nosotros, al impulso de la temporalización. Pero dos temporalidades no se excluyen como dos consciencias, porque cada una no se sabe más que proyectándose en el presente y porque ellas pueden, en él, entrelazarse” (p.440)

Las temporalidades no se excluyen, a diferencia de la conciencia de cada uno, y el ejemplo de la temporalidad en el encuentro intersubjetivo posibilita una cuestión que será elaborada en el siguiente capítulo que es el entrelazamiento que se genera en el encuentro intersubjetivo. Cabe añadir aquí, que en tanto se considera la subjetividad como temporalidad, y, en ese sentido como parte del sujeto, es que existe una especie de carácter histórico del tiempo en el que existe un pasado condicionante de cualquier presente, con participaciones de diferentes subjetividades, como si el mundo existiese antes de mi nacimiento. Como si el tiempo existiera de dos modos, como una temporalidad de mi propia subjetividad y una temporalidad del mundo. Esto será abordado en las próximas páginas ya que tiene que ver con el carácter intersubjetivo de la investigación, al asumir que existieron otros antes que yo, como si el análisis de la otredad sea previo a toda existencia.

4.La aparición del otro: el cuerpo propio en relación con otros sujetos

Parece inevitable llegar al punto de introducción a la otredad como punto de enfoque de la investigación. Las líneas anteriores dieron cuenta de las diferentes caracterizaciones que tiene la conciencia y cómo es inevitable el encuentro con otros sujetos en este camino. El próximo capítulo será de lleno una evaluación de la labor intersubjetiva que acontece en el mundo, sin embargo, a partir de lo visto en ese apartado es necesario iniciar la apertura de la búsqueda hacia ese espacio común en el que se encuentra la intersubjetividad. Declara Merleau-Ponty

(2002), *“Los otros hombres jamás son para mí puro espíritu: solo los conozco a través de sus miradas, sus gestos, sus palabras, en resumen, a través de su cuerpo”* (p.48)

Afirma, que sólo conozco a los otros hombres a través de su cuerpo, y si bien esto puede parecer redundante considerando que ya se le toma valor a la corporalidad en el escrito, es necesario dar cuenta de estas pequeñas aclaraciones que son aperturas de indagación. No es posible considerar el conocimiento de otra conciencia solo como “espíritu”, para que exista un encuentro entre dos subjetividades es necesaria la experiencia corporal. En ese sentido, aparece de qué forma la relevancia de la corporalidad es trascendente al sujeto en sí mismo, volviéndose totalmente protagonista en la construcción del mundo. Y claro, conozco al otro a través de su cuerpo, lo miro, y reconozco partes de él en mí propia corporalidad.

Dice Merleau-Ponty (1993):

“Se da ahí un ser a dos, y el otro no es para mí un simple comportamiento en mi campo trascendental, ni tampoco yo en el suyo; somos, el uno para el otro, colaboradores en una reciprocidad perfecta, nuestras perspectivas se deslizan una dentro de la otra, coexistimos a través de un mismo mundo.” (p.366)

La colaboración da cuenta de cómo la reciprocidad de la que se hablaba más arriba es explícita en la relación con el otro, y también especifica la relación en el mundo. Dándose un ser de a dos, como si existiese una unidad en la que el otro con el sujeto se relaciona, en la que no somos solo uno, sino, quizás, dos. Siempre una conciencia diferente a la otra, pero ser dos no significaría ser dos iguales, sino que más de uno. Se aparta la individualidad de cierta manera. Como si fuera la existencia de un “mundo intermedio”. Un lugar en el que me encuentro con el otro.

Retomando problemáticas anteriores, con respecto a la afectividad y la sexualidad, los cuales no fueron utilizados como ejemplos porque sí, es necesario establecer que la sexualidad es un ejemplo de cómo en este encuentro en el mundo existe un movimiento hacia el otro, el hecho de que el cuerpo sea sexuado da cuenta de cómo parece ser necesaria la existencia de la otredad, y como esta cualidad da cuenta de que existe esa posibilidad del cuerpo de estar “abierto” hacia lo ajeno, una intencionalidad hacia algo. Citando a Merleau-Ponty (1993): *“El pudor y el impudor se dan, pues, en una dialéctica del yo y del otro, que es la del dueño*

y el esclavo: en cuanto tengo un cuerpo puedo ser reducido a objeto bajo la mirada del otro” (p. 183). Existen situaciones en las que se hace explícita la necesidad de una otredad para que cierto fenómeno aparezca como el del pudor. Es clarificador este ejemplo, y también abre preguntas como ¿hasta qué punto el otro es cualificado como sujeto? Y ¿qué relación tiene el deseo con aquello? Si bien es importante abordar estas cuestiones no es prioridad justamente en este capítulo, pues la intención es establecer una apertura de las temáticas.

Estableciendo ese ejemplo y ciertas particularidades de la relación intersubjetiva, es que seguimos en búsqueda del encuentro. Porque si bien existe conciencia de la necesidad de la relación recíproca entre las corporalidades y tenemos ejemplos sobre la necesidad de la aparición de ese otro, necesitamos esa experiencia común que supere la visión sujeto/objeto. Y para el autor eso es: el lenguaje.

El lenguaje vendría siendo el sitio común en la que es posible comprender al otro.

Como dice Merleau-Ponty (1993):

“El sentido de los gestos no viene dado, sino comprendido, o sea, recogido, por un acto del espectador. La dificultad estriba en concebir bien este acto y no confundirlo con una operación de conocimiento. La comunicación o la comprensión de los gestos se logra con la reciprocidad de mis intenciones y de los gestos del otro, de mis gestos y de las intenciones legibles en la conducta del otro. Todo ocurre como si la intención del otro habitara mi cuerpo, o como si mis intenciones habitaran el suyo.” (p.202)

Así, cuando entendemos lenguaje, es referido tanto al expresivo como a la palabra. Esto permite que exista un “lugar” en el que pueda haber una comunicación entre subjetividades, lo que, podríamos pensar, permite igualmente la reciprocidad de la que tanto se ha hablado en esta investigación. Aun así, esto no quita el valor de las palabras pues igualmente el autor (1993) hace mención específica a lo que es el habla, *“sola entre todas las operaciones expresivas, la palabra es capaz de sedimentarse y constituir una adquisición intersubjetiva”*. (p.206) Lo cual es claro reflejo de la relevancia de la palabra, y no sólo como adquisición intersubjetiva, sino que también la expresión tanto corporal como verbal son parte del vehículo de las relaciones con el otro.

La apertura hacia ese espacio común en el que hemos buscado en lugar de la intersubjetividad ha dado cuenta de una serie de cuestiones en las que se ha implicado la conciencia, sin embargo, algo es importante recordar siempre. El otro no es lo mismo que yo.

Así como dice López (2004):

“El cuerpo fenoménico del otro se presenta como una especie de duplicado de mi vida corporal y esto es lo que hace que su presencia difiera de la de un objeto, pero su capacidad de descentramiento y su comportamiento me revelan que el otro cuerpo es diferente, que su mundo es otra perspectiva del mío.” (p. 66)

Y esa perspectiva tanto suya del sujeto como del sujeto en el otro, son parte de esa reciprocidad, implicación y constante constitución mutua que es capaz de establecerse en el análisis intersubjetivo. También, da cuenta como el mundo es el espacio de encuentro entre el otro y yo, su mundo, o sea mi mundo, son el mismo lugar con perspectivas diferentes.

Recapitulando lo trabajado en este capítulo, es que la búsqueda por el lugar de la intersubjetividad es una búsqueda por las cualidades de uno mismo, podría decirse. Ya que al establecer las características de la conciencia van apareciendo una serie de cuestiones que son posibles gracias a la existencia de un mundo y una otredad, de la que la misma conciencia es constituyente, por lo que encontrar ese lugar en donde dos subjetividades se encuentran es también encontrar las particularidades de un mismo sujeto.

Podemos establecer el lugar de la intersubjetividad en la perspectiva del mundo, considerando esto como el lugar macro donde se genera, también es posible entenderla en lectura desde el cuerpo, como la intercorporalidad, que parece inevitable, es donde se da explícitamente el encuentro de sujetos, o también es posible pensarla desde algo que pareciera ser menos universal pero no lo es, como es la expresión y la palabra. Ya que no

sólo existe esa otredad, sino que es menester poder comprenderla, y comunicarme con ella. Todo esto atravesado por la temporalidad, y por las diferencias entre sujeto y objeto.

Bien, teniendo las principales nociones tanto de las posibilidades de la intersubjetividad como el lugar donde se da, cabe preguntarse para finalizar la investigación: ¿qué implica la intersubjetividad? ¿a qué nos atenemos? ¿cómo la ejemplificamos? ¿de qué hablamos cuando hablamos de alteridad en Merleau-Ponty? Y eso será indagado en el siguiente capítulo.

Tercer Capítulo:

La intersubjetividad: una lectura desde el cuerpo

La búsqueda por la posibilidad del análisis intersubjetivo ha atravesado un camino que parte por la vuelta a los fenómenos y el análisis corporal. Sigue con la reflexión del cuerpo y su relación con el mundo, adentrándose en el lugar donde podemos encontrar la intersubjetividad. Es momento de establecer un estudio desde la perspectiva de Merleau-Ponty en torno a la relación entre los sujetos, con la finalidad de cerrar esta investigación.

¿Por qué parece importante la intersubjetividad en relación a la construcción del sujeto? ¿qué ejemplos podemos dar de intersubjetividad? Y, ¿qué podemos pensar en torno a la importancia del cuerpo en este análisis? Son algunas de las preguntas que busca responder este último capítulo de la investigación.

Las siguientes líneas pretenden profundizar en la matriz que ha guiado esta investigación, considerando la posibilidad de la aparición de la otredad por la corporalidad, pareciendo ser que la intercorporalidad es ya una intersubjetividad. Esto proponiendo las posibilidades que nacen a partir de estas afirmaciones y estableciendo ciertas cuestiones que parecen interesantes de abordar en torno a la intersubjetividad, como su relación con el mundo corporal y la relevancia del habla en el encuentro de sujetos en el mundo.

Ahora bien, veamos algunas indagaciones en torno a lo que significa la intercorporalidad para Merleau-Ponty, y establezcamos ciertas cualidades que este fenómeno posee.

1. Análisis intersubjetivo: ideas en torno al encuentro con el otro

Al hablar de intersubjetividad inmediatamente fue necesario llegar al principio de la constitución del sujeto para poder dar cuenta de la posibilidad de un análisis intersubjetivo. Esto conlleva una vuelta a los fenómenos y con esto, un retorno al pensamiento desde la corporalidad que, a lo largo de la historia de la filosofía se ha visto subordinado a la conciencia, sin notar que la conciencia puede ser una conciencia encarnada, y la corporalidad no es ajena al sujeto en cuestión, sino que, bajo cierta concepción, es el sujeto.

Con relación a la existencia del sujeto en el mundo, Merleau-Ponty (1993) menciona:

“En el mismo instante en que vivo en el mundo, en que estoy entregado a mis proyectos, a mis ocupaciones, a mis amigos, a mis recuerdos, puedo cerrar los ojos, recostarme, escuchar mi sangre palpitando en mis oídos, fundirme en un placer o un dolor, encerrarme en esta vida anónima que subtiende mi vida personal. Pero precisamente porque puede cerrarse al mundo, mi cuerpo es asimismo lo que me abre al mundo y me pone dentro de él en situación” (p. 181)

Las palabras del autor dan cuenta de la relevancia en torno a la encarnación corporal, y sus implicancias. La idea de que estando en el mundo, existe una entrega hacia lo que éste posee, en una variante de factores es una ejemplificación clara de lo que implica este sujeto encarnado. Además, la facultad de “apertura y cierre” que supone el cuerpo significa que, en tanto soy un ser corporal de mundo, que siendo sujeto, existe la posibilidad de cerrarse en sí, sin perder la oportunidad de abrirse, pues innatamente el cuerpo es una apertura hacia el mundo, y esto no significa que no pueda de cierta forma, ensimismarse. Pensar la amistad, las ocupaciones, los recuerdos, al mismo tiempo en que puede surgir un ensimismamiento personal, abre las oportunidades de la corporalidad en tanto se relaciona en un espacio compartido. Por eso se vuelven importantes esas palabras del autor, pues reflejan, en cierto sentido la relevancia de esta investigación, en el valor que conlleva el hábito del cuerpo al significar una relación con otros. En relación a esto, retomemos algunas líneas de la intercorporalidad para establecer certeramente la posibilidad del análisis intersubjetivo.

En el apartado anterior fue puesta en discusión la cuestión de la intercorporalidad, en el sentido de ser la forma en que se encuentra un sujeto con otro sujeto en el mundo, o el encuentro en sí mismo con las otras subjetividades. Si bien, como fue escrito anteriormente es posible pensar el lugar de la intersubjetividad desde muchos planos, pues se puede pensar desde el hecho de que el ser es ser-en-el-mundo, o más también en el modo de cómo el lenguaje es un ejemplo claro de la relación con otros sujetos en tanto supone una comprensión de la otredad, siendo el habla un vehículo de las relaciones intersubjetivas. Para efectos de esta investigación será evaluada la intercorporalidad como el lugar de la posibilidad del análisis intersubjetivo, la cual está atravesada por las dos cuestiones mencionadas anteriormente. Esto, reafirma la hipótesis de la investigación según la cual: el cuerpo tiene un valor fundamental en el conocimiento de la otredad.

“Si se parte de concebir el sujeto como un ser corporal en el mundo, la existencia del otro deja de ser un problema de la reflexión o de la representación y pasaría a ser un hecho inquebrantable, irrefutable: en la percepción que tenemos del otro –verlo, oírlo, tocarlo, olerlo, imaginarlo, etc. - él se da como verdaderamente otro, esto es, como un ser radicalmente distinto de nosotros” (p. 254)

Como afirma Verano (2012), el valor de la concepción del sujeto como corporal en el mundo supone inquebrantablemente la existencia del otro, esto en relación a lo expuesto en el capítulo anterior donde a través de la argumentación aparece la fundamentación de la otredad en la experiencia. En ese sentido, parece irrefutable, como menciona el autor que en la percepción de la corporalidad del otro se da una experiencia de alteridad. Bien, profundicemos las palabras del Verano, ¿a qué podría referirse un verdadero otro? Poniéndolo en perspectiva con los objetos, por ejemplo. El otro mantiene una constitución parecida a la mía, pero, aun así, diferente. Y, si hablamos de una diferencia radical, no significa que el otro sea radicalmente distinto, sino que tiene que ver con comprender cómo, en relación a su identidad, es diferente al sujeto en primera instancia. Esto no es contradictorio con entender la relación mutua como una reciprocidad, pues no tiene que ver con las implicancias mutuas que tienen las subjetividades, sino, con una diferencia originaria de subjetividades en tanto identidades diferentes.

En ese sentido, la otredad del otro parece ser de una forma tan diferente e inacabable, que da cuenta de cómo no es posible percibirlo en su totalidad, no puedo atraparlo con mi mirada ni con mis percepciones completamente. No es posible pensar la otredad desde una igualdad radical a la mía, no sería otro, ni tampoco es posible definir en su totalidad, pues parece ser inconcebible reducir la otredad a una pura perspectiva. López (2004) dice, *“El otro no sólo manifiesta una vida ajena, sino que testimonia que existo verdaderamente. Su trascendencia es tan radical como mi opacidad”* (p 59)

El otro no sólo es una subjetividad inagotable y distinta a mí, sino que es un testimonio de mi propia existencia. De la misma forma en que doy cuenta de él, él da cuenta de mi existencia, lo cual vuelve al fundamento de una verdad. Una verdad que parece tener relación con la verdad del cuerpo, como dijimos unos apartados atrás. Si bien el análisis fenomenológico no busca encontrar verdades sino describir, parece certero pensar que existen algunas verdades irrefutables en el análisis corporal e intersubjetivo.

Ahora bien, llevando el análisis hacia el encuentro de la intersubjetividad en la intercorporalidad es que Merleau-Ponty canaliza ese encuentro con el otro en un “entre mundo”, como fue dicho al final del capítulo anterior, lo cual parece ser la generación de un espacio en que dos sujetos perceptivos son capaces de encontrarse, mientras el otro me percibe a mí, desde su subjetividad, yo le percibo. Lo cual podría ser un choque de subjetividades, pero, entendiendo la existencia en el mundo como una coexistencia en la que existe un “entre mundo”, parece ser algo que no es necesariamente un choque transgresor en su totalidad, sino que se presenta como dos visiones de un mismo punto. Pareciera ser un lugar en el que la perspectiva del otro y la mía se encuentran. Considerar al sujeto en el mundo, supone como una serie de cuestiones que parecen ser innatas a esta situación del ser en el mundo, así la intersubjetividad aparece como algo, de cierta forma, irrefutable, si es que se le quiere dar sentido a la situación en el mundo sin una mirada solipsista, en torno a la constitución del otro. *“Concluyo un pacto con el otro, me he resuelto a vivir en un intermundo en el que doy la misma cabida al otro como a mí mismo.”* (p. 368) Dice Merleau-Ponty (1993), dando cuenta de cómo el intermundo aparece como la conclusión a la que se

llega concibiendo la existencia del otro, en el que tanto el otro como sujeto perceptivo tiene su espacio, de la misma forma en que lo tengo yo, sin quitarle al otro su mundo, ni desprenderme del mío, entendiendo cómo es posible la existencia entre ambos.

Esta afirmación a la que llega Merleau-Ponty da cuenta de cómo va evolucionando la cuestión desde un ser-en-el-mundo a entender, cómo, a partir de la aceptación de la existencia, al parecer, innata de otro, se hace necesario añadir ciertas concepciones necesarias para establecer el camino correcto en torno a sus propias afirmaciones. Según afirma López (2004), *“el mundo no es sin el otro, es mundo-con-el-otro. El mundo se nos da corporalmente y el cuerpo se nos revela explorando el mundo”* (p.65) Aquí se estipulan tres relaciones importantes en torno a la conciencia. El mundo es con el otro, este mundo se nos da corporalmente, y el cuerpo se nos revela en tanto exploro el mundo. Nuevamente aparecen las implicaciones mutuas que atraviesan el estatuto corporal de la conciencia, ahora en relación con la otredad. En tanto sucede cada fenómeno por separado existe la implicación innata con los demás. Pareciera que, reafirmando lo mencionado anteriormente, no es posible no considerar la otredad.

Profundizando en la concepción del intermundo, es que Verano (2012) menciona:

“La concepción del mundo como entre mundo designa la experiencia corporal originaria de nuestro ser-del-mundo como ser-con, en el sentido de una inter-corporalidad. Esto significa, como mínimo, que la apropiación que cada quien hace del mundo a través de su cuerpo conlleva al mismo tiempo una apropiación del mundo “con” los otros” (p. 256)

Esto declara el carácter que implica este ser-con-otro en el mundo, el autor sostiene como la apropiación del mundo involucra la apropiación con los otros, lo que no significa una apropiación del otro, pues como dijimos anteriormente, el otro es incapaz de ser totalizado por mí pues mantiene una diferencia y una propia apertura hacia el mundo, la cual no puedo atrapar, sino que es la aceptación de que el mundo no solo es percibido por mí, sino que otros lo perciben, e incluso, lo percibieron antes, como podremos evidenciar en las siguientes líneas.

¿Qué implica esta percepción del otro? Es una pregunta que parece necesaria dilucidar antes de considerar una percepción pasada, en ese sentido Verano (2012) dice que, *“Percibir al otro como cuerpo significa que él es dado en su ser sensible, esto es, como este rostro, esta voz, esta forma de andar, de hablar, de pensar, en últimas, en su ser específicamente individual.”* (p.254) El otro aparece en tanto ser sensible, corporal y de cierta manera es una forma de dar cuenta de la diferencia que mantiene entre yo y él. Su rostro, su forma de caminar, de hablar mantienen una diferencia identitaria ante la mía. No parece ser alguien igual a mí, y puedo reconocerlo a través de este comportamiento. Esto refleja una forma en la que se puede abordar la percepción del otro en Merleau-Ponty que es a partir del comportamiento.

El autor (1993) menciona:

“Percibo a otro como comportamiento, por ejemplo, percibo el dolor o la ira del otro en su conducta, en su rostro y en sus manos, sin tomar nada prestado de una experiencia <<interna>> del sufrimiento o de la ira, y porque el dolor y la ira son variaciones del ser-del-mundo, indivisas entre el cuerpo y la conciencia, y porque se plantean así en la conducta del otro, visible en su cuerpo fenomenal, como en mi propia conducta tal como se me ofrece” (p. 367)

Esta percepción del otro como comportamiento, es una apertura de formas de comprender la manera en que funciona la percepción en el análisis intersubjetivo. En ese sentido la caracterización en torno a la percepción de cuestiones como el dolor o la ira retoma la cualidad de afectivo que tiene el sujeto. Lo cual confirma cómo a diferencia de los objetos, el sujeto percipiente tiene la particularidad de ser afectivo, y, al hablar de otro, da cuenta de cómo es posible diferenciar a ese otro de un mero objeto, pues al igual que yo, también es afectivo. El comportamiento del otro me demuestra su otredad, es lo que capto en su diferencia, lo que percibo en el mundo. Veo su rostro y escucho sus palabras y puedo notar ese comportamiento diferente al mío, pero que igualmente puedo comprender ya que entiendo lo que es la ira y el dolor, porque yo mismo las siento.

Es necesario igualmente, especificar que, si existe una ejemplificación del encuentro con otro, este está atravesado además por la temporalidad. El encuentro con otro, el cual es

distinto a mí al tener un comportamiento diferente, también está atravesado, como con los objetos, por la temporalidad. Reconozco a un otro, pero no es aleatoriamente en un momento o espacio dado. Sino que la situación del otro y la mía se entrecruzan en un momento particular, en el que existe un encuentro entre pasado, presente y futuro, tanto suyo como mío. La temporalidad puede ser considerada como el entrelazo entre el pasado y el presente, pero también es un punto de encuentro en el entrelazamiento con el otro.

La cuestión de la temporalidad es una apertura para la comprensión de la otredad desde un aspecto diferente, que es el momento en el cual aparece esa otredad y además ofrece la apertura a la comprensión de cómo es posible asumir que antes de mí existieron otros sujetos, o sea, que antes de mí existencia, ya existía un mundo. Merleau-Ponty (1993) dice que, *“No solamente tengo un mundo físico, no solamente vivo en medio de la tierra, del aire y el agua, tengo a mi alrededor carreteras, plantaciones, ciudades (...) cada uno de estos objetos lleva la marca de la acción humana a la que sirve. Cada uno emite una atmósfera de humanidad (...)”* (p359) Y si el mundo que percibo da cuenta de una marca de acción humana, o sea si hay objetos fabricados por otros, anteriormente a mi existencia, parece ser obvio que se asume que antes de mí existieron otros, otros que configuraron ciertas cuestiones, que en la sociedad y en la cultura, forman un “algo” que percibo, una particularidad de cierto territorio, y una historia. Una historia porque no es que el mundo existiera desde mi nacimiento, sino que para mí existe a partir de que nazco, pero eso no supone una negación de lo que pudo haber sucedido anteriormente, y, parece ser que, considerando como es dado el mundo, que esos otros ordenaron ciertas cuestiones que dejaron vestigios de humanidad “La atmósfera de humanidad”, como menciona el autor, puede ser considerada cómo el vestigio, la huella que aparece en ciertas cosas que percibo, que dan cuenta de la existencia de sujetos parecidos a mí, que forjaron las cuestiones que utilizo hoy.

A partir de esto, y apelando a una cierta composición social, que se justifica desde la comprensión de un tiempo histórico y un mundo cultural que parece ser construido antes de mi nacimiento y, que además es atribuible a la intersubjetividad, Pérez (2008) dice, *“Debemos, entonces, redescubrir (...) el mundo social no como objeto o suma de objetos*

sino como campo o dimensión de existencia compartida” (p. 209) Lo que demuestra como esto no es contraproducente con el análisis de la otredad establecido anteriormente, pues es una comprensión del mundo con una existencia compartida, que puede ser pensada, masivamente. Al hablar de un mundo social, un mundo constituido por varias subjetividades, se afirma que la existencia es no de a uno, lo cual no se contradice con la investigación, simplemente la amplía en ciertos márgenes.

A pesar de esto, no es necesario para la investigación entablar de forma profunda la cuestión del mundo social o la cultura, ya que, si bien es parte del análisis intersubjetivo, podría hacerse una investigación completa en torno a esa pura temática. Dicho eso, ahora es menester retomar la cuestión de la intersubjetividad desde una visión particular, por lo que es necesario analizar una concepción que plantea Merleau-Ponty, en la que se propone la relación intersubjetividad desde un anonimato, una vida vivida en el anonimato con los otros, esto parecería contrario a lo establecido en este apartado, en el que la diferencia del otro parece ser irrefutable, sin embargo, no es tan así, puesto que la diferencia con el otro no significa que no se establezca un anonimato en la intersubjetividad, esto podrá especificarse en las siguientes líneas.

1.1 El anonimato: la vida vivida con los demás

Establecidos ya los pasos en torno a la caracterización del análisis intersubjetivo, se hace necesario indagar más en cuestiones que parecen pertinentes en la elaboración del autor alrededor de esta temática, en ese sentido,

Merleau-Ponty (1993) dice:

“En realidad, el otro no está encerrado en mi perspectiva sobre el mundo porque esta perspectiva no posee unos límites definidos, porque espontáneamente se desliza en la del otro y porque ambas son conjuntamente recogidas en un solo mundo en el que todos participamos como sujetos anónimos de la percepción” (p. 365)

Aquí, mi perspectiva del mundo no significa meramente una limitación en lo que respecta la relación con el mundo, pues, al ser una relación de apertura hacia el mundo, no permanece cerrada ni totalizada, y la existencia de la otredad es una cualidad más que ratifica esta argumentación. Ahora bien, el autor menciona que ambos estamos recogidos en un solo mundo en el que la participación es anónima. El anonimato, lo que no se da a conocer, lo desconocido, parece implicar que la relación con el otro no es particular o también, podría ser una manera de ver horizontalmente, la forma en que se da la percepción de los fenómenos en el mundo.

Pareciera ser que la vida anónima con los demás, es, a grandes rasgos, la significación de que no es posible dar cuenta de manera directa de lo que otros viven, no puedo vivenciar de forma específica la ira que siente el otro, pero sí puedo, a partir de su comportamiento, como dijimos anteriormente, dar cuenta de ese otro, porque anónimamente ambos podemos sentir la ira. Es como si el mundo percibido fuera el mismo, temporal y espacialmente. Un ejemplo de esto podría ser, que tanto yo como el otro percibimos la misma luna, el mismo frío de la noche, como si existieran ciertas coincidencias en las que nos encontramos, puntos de encuentro que ni el otro ni yo somos particularmente un sujeto, sino que percibimos anónimamente los fenómenos del mundo. López (2004), menciona que *“La sensibilidad que invade al yo y al otro es anónima y, por tanto, previa a la conciencia individuada”*. (p.64) Lo que implicaría que en tanto yo y el otro somos seres sensibles, esto es anterior a lo que significa una individualidad, como si antes de percibir al otro como otro radicalmente diferente a mí, en el que su identidad aparece como distinta, existiera algo previo, que es que ambos somos sujetos percipientes de una realidad en la que no necesitamos reconocernos como individuos particulares uno para el otro, sino que, como sujetos anónimos.

Según afirma Merleau-Ponty (1993),

“(…) en adelante, como las partes de mi cuerpo forman conjuntamente un sistema, el cuerpo del otro y el mío son un único todo, el anverso y el reverso de un único fenómeno, y la existencia anónima, de la que mi cuerpo es, en cada momento, el vestigio, habita en adelante estos dos cuerpos a la vez” (p. 365)

Esto aparece en relación a la explicación de la posibilidad del encuentro con el otro, que en un comienzo puede parecer un fragmento del mundo, para luego ser un comportamiento diferente al mío y por ente, un ser parecido a mí. Y ese otro, también se relaciona con los objetos que yo me relaciono. Él y yo somos existencias anónimas en ese sentido, nos relacionamos con los objetos y somos parecidos, tenemos estructuras similares, así como mi cuerpo se forma como un sistema, el de él también, y al ser semejantes puede considerarse que somos un mismo sistema en dos sujetos diferentes.

López (2004) es bastante clarificadora al momento de establecer el anonimato en relación al análisis intersubjetivo, así:

“La intersubjetividad es una estructura de la vida intencional que me remite al existente situado como portador concreto de un doble anonimato: el de la individualidad absoluta y el de la generalidad absoluta; por ésta, somos con los otros en comunidad de situación mientras que por aquélla estamos comprometidos con ellos en una lucha de conciencias.”
(p.58)

Esta forma de ver el trabajo del autor da cuenta de varias cuestiones. Por un lado, el anonimato en palabras de la autora tiene que ver en tanto existe una individualidad absoluta, la cual se compromete en la lucha de conciencias, es decir, en el encuentro de dos conciencias diferentes, mientras que también, es un anonimato general absoluto, a través del cual se establece la relación con los otros en una comunidad situada. En este sentido, podría ser válido considerar que no existe algo así como individualidad absoluta en tanto soy un sujeto abierto el cual va “absorbiendo” ciertas cuestiones constantemente en su estancia en el mundo, pero, aun así, es posible pensar en una identidad que es diferente a la de la otredad, y también, estoy, no tan implicada personalmente en una relación comunitaria.

A esto había que añadirle cómo, la intersubjetividad como intercorporalidad asume necesariamente como en el mundo social es permanente en el análisis del ser-en-el-mundo. Lo cual compromete aún más lo que fue mencionado anteriormente, el hecho de que bajo

ciertas circunstancias como es el análisis de fenómenos, se da un anonimato entre los sujetos percipientes al momento de encontrarse con las situaciones que acontecen en el mundo.

Ahora bien, según dice López (2004), “(...) *el cuerpo del otro y lo mismo constituyen un todo: la existencia anónima; lo otro y yo somos como los órganos de una sola intercorporeidad. La experiencia de ésta es experiencia de intersubjetividad*” (p. 60) Parece ser que la intercorporeidad en sí misma trae un encuentro desde el anonimato, entendiendo esta intercorporeidad como una cuestión casi innata que aparece dentro de la constitución del sujeto, dando cuenta de cómo la intercorporeidad se construye no como un encuentro de identidades o individualidades en sí mismas, sino como órganos de un fenómeno que no requiere de esta individualización para existir. Esta es la caracterización que aparece desde el anonimato en la comprensión de la intercorporeidad que le da López a partir de la estructura que ha presentado Merleau-Ponty.

Según las temáticas que se han abordado en la investigación, hay una cuestión que ha aparecido transversalmente en la forma de analizar la intercorporeidad, que es, la expresión y el habla, ¿de qué forma podemos relacionar esto con el anonimato que plantea Merleau-Ponty? López (2004) dice, en relación al anonimato y el lenguaje, “(...) *De ahí que el yo necesite al otro para instaurar significados, de modo que el otro no se reduce a su sentido para el yo, sino que reactivamos sentidos conjuntamente participando en la fundación de los mismos.*” (p. 64) Aceptando el anonimato que se puede generar en el análisis del encuentro entre subjetividades, y, asumiendo la relevancia del lenguaje en este análisis, es que parece innegable la necesidad del otro en la instauración de significados, en tanto los significados tienen que ver con lo que respectan ciertas expresiones o palabras. Al restaurar conjuntamente los significados se da cuenta que la otredad no se reduce a su puro yo, sino que es una participación constante entre los sujetos, y esta participación, puede ser considerada anónima. De hecho, si tomamos la perspectiva temporal histórica como fue dicho anteriormente, es posible pensar que otros anónimos construyeron, objetos, modos de comunicación, etc. antes de que yo existiera.

En relación a este tiempo histórico y la construcción de un mundo cultural y social, que puede antecederme, o también, ser posterior a mí es que Merleau-Ponty (1993) plantea:

“(…) el análisis de la percepción del otro tropieza con la dificultad de principio que suscita el mundo cultural, dado que debe resolver la paradoja de una conciencia vista desde fuera, de un pensamiento que reside en el exterior y que, por lo tanto, para la mirada de la mía, carece ya de sujeto y es anónima” (p. 360)

Entonces, la percepción del otro tropieza, con ese anonimato que es ese otro, porque descubrirlo y poder establecer su otredad solo la tenemos a partir de esa semejanza que tenemos en estructura, pero en tanto lo consideramos como un fragmento en el mundo, es anónimo.

1.2 El quiasmo: una forma de comprender la intersubjetividad

Si ya fue indicada una característica del encuentro entre los sujetos en el que el anonimato es una característica y una especie de dificultad en el análisis del otro, es que es necesario dar cuenta de otra forma en que Merleau-Ponty caracteriza la cuestión de la intercorporalidad y la intersubjetividad: El fenómeno del quiasmo. Ya fue dilucidado anteriormente, al nombrar el concepto de entrelazamiento, pero ahora es necesario estipularlo concretamente.

El quiasmo o el entrelazo, se da, como dice Verano (2012) *“en la experiencia de la percepción del otro no hay, en sentido estricto un yo “y” otro sino justo un fenómeno de quiasmo”* (p. 256) ¿Qué implica este fenómeno de quiasmo? Es pues, una nueva concepción acuñada por Merleau-Ponty por la que se puede comprender el fenómeno intersubjetivo. Si por un lado existe el Körper y Leib como modos del cuerpo, en el que Körper es el cuerpo en tanto objeto y el Leib el cuerpo vivido, lo que para efectos de esta investigación puede ser concebido, como le llama Merleau-Ponty, el cuerpo propio, existe una nueva estructura bajo la cual es posible analizar las posibilidades del cuerpo.

Merleau-Ponty (2010) dice:

“Decimos entonces que nuestro cuerpo es un ser de dos hojas: por un lado, cosa entre las cosas y, por el otro, el que las ve y las toca: decimos, porque es evidente, que reúne en él esas dos propiedades, y su doble pertenencia a orden del <<objeto>> y al orden del <<sujeto>> nos devela, entre ambos órdenes, relaciones muy inesperadas.” (p. 124-125)

Parece ser que estas palabras del autor tienen que ver con la noción clásica afirmada por Husserl en torno a la corporalidad. Como fue dicho anteriormente, existe el cuerpo como *Körper*, en tanto es cuerpo objeto, pensado, tenido. El cuerpo en tanto es portador de cualidades que también pertenecen a las cosas como cosa física, poseedor de masa, ocupante de un espacio y así. Y el *Leib*, el cuerpo vivido, propio, subjetivo, el cuerpo fenomenal. Una dimensión de la propia existencia, éste es el modo del cuerpo al que se refiere el cuerpo propio. En este sentido y bajo este contexto de análisis es que aparece el quiasmo, el cuerpo quiasmático como es posible mencionarlo.

Como paréntesis a esta temática y retomando una discusión anterior, parece ser que en relación al cuerpo como sexuado, y su relación con el otro en ese ámbito, es que la concepción del otro como objeto es en tanto se concibe como *Körper* en esa instancia, al considerársele como una cosa a, de cierta forma, poseer. Esto puede ser parte de una discusión muchísimo más amplia, pero para no dejar sin abordar esa temática, es necesario hacer esta acotación.

Retomando el hilo del apartado, es que, Gallo (2006) dice, citando a Ramírez (1994) mencionando que el quiasmo es:

“un esquema de pensamiento que nos permite concebir las relaciones de una dualidad en términos de reciprocidad, entrecruzamiento, complementariedad, sobreposición, encabalgamiento, reversibilidad, mutua referencia. Todo lo contrario, a los esquemas dicotómicos, dualistas, que conciben las relaciones en términos de exclusión, exterioridad, causalidad mecánica y lineal, jerarquía y prioridad. El esquema del quiasmo es lo que nos permite pensar a la dualidad como una unidad en proceso, en devenir” (p.47)

Esto es una muestra de lo que significa el quiasmo en el análisis de Merleau-Ponty en torno a la intersubjetividad, dando cuenta de cómo esta posibilidad del cuerpo es una forma en que la dualidad mostrada anteriormente es, de cierta forma, superada, siendo una especie de tercer

reino, en el que el entrecruce supone una implicación, y un entendimiento en el que la dualidad del análisis corporal no se reduce a una exclusión de lo uno o lo otro, sino una síntesis de lo que implica el encuentro entre corporalidades.

El cuerpo propio es tratado por Merleau-Ponty desde una posesión, como mi cuerpo, como algo que soy y que es la forma en que la encarnación de la subjetividad es dada en el mundo. Al comprender el cuerpo en el fenómeno del quiasmo, es que las cuestiones de la temporalidad, el lenguaje y el mundo corporal se entienden en la materialización de este cuerpo propio. El hecho de que sea una reciprocidad, reversibilidad, una mutua referencia, propicia el entrecruce de las diferentes posturas de análisis a las que se ha enfrentado la corporalidad en esta investigación. Es una forma de entender el cuerpo en tanto vivido y en tanto tenido. El cuerpo es Körper y es Leib, y desde la perspectiva de Merleau-Ponty también es Quiasmático.

En relación al encuentro con otros, al afirmar la existencia del fenómeno del quiasmo, es que también se ve implicada la percepción del otro, ya que, si consideramos al otro como parte de la reversibilidad, su percepción está atravesada por una especie de percepción de mí mismo. ¿Por qué? Porque si, por ejemplo, estoy tocando ciertas teclas en este momento, se da también que las teclas, en cierto sentido, me toquen a mí. Como si toda relación con lo ajeno en el mundo se da en un sentido recíproco, cruzado. Lo que toco, también me toca.

Ahora, retomando la cuestión del anonimato como relevante para comprender el análisis intercorporal/intersubjetivo, parece necesario ligarlo a este fenómeno de quiasmo, pues a partir de este fenómeno es que se puede entender el encuentro con los otros, como, “*seres que pertenecen a una misma experiencia corporal dada, justo en el modo de una estructura quiasmática, de entrelazamiento corporal recíproco entre ellas y nosotros*” (p. 257) Siendo importante la parte que menciona Verano (2012), como seres que pertenecen a una misma experiencia corporal dada, la cual está atravesada por este fenómeno y, por tanto, es transversal a la cuestión de la intersubjetividad.

Finalmente, al entender el encuentro con otros desde el entrecruce, al dar cuenta de cómo es posible que tanto yo como los otros somos parte de algo más grande, de un sistema que supera

el esquema corporal propio, es que se descubre la intercorporalidad. Entendiendo que, si estamos mutuamente implicados y que, si me relaciono con lo ajeno desde una particularidad propia y también desde una generalización, es que suena innegable que estamos enraizados. Y en el enraizamiento que tiene el cuerpo en el mundo, va dándose espacio a lo de afuera, y con esto, a los otros sujetos.

1.3 La comunicación con el otro: la relevancia del lenguaje

A lo largo de este escrito ha sido establecido cómo la expresión y el habla son cuestiones importantes en la relación con la otredad al entender el habla, el diálogo, como experiencia común entre el otro y yo. Merleau-Ponty le da especial relevancia al diálogo en tanto es posible entenderlo como un entrecruzamiento que se da entre los sujetos anónimos en el mundo. Parece ser que la comunicación que se tiene con el otro es entendida como el encuentro intersubjetivo y el modo por el cual puedo relacionarme con alguien que es diferente a mí. El habla, además de ser una cuestión por la que me comunico y puedo compartir ideas con el otro, es parte de un mundo cultural, de algo que puede concebirse previo a mí misma, y da cuenta de una relación con el medio por el cual estoy atravesada.

En palabras de Merleau-Ponty (1993):

“En la experiencia del diálogo, se constituye entre el otro y yo un terreno común, mi pensamiento y el suyo no forman más que un solo tejido, mis frases y las del interlocutor vienen suscitadas por el estado de la discusión, se insertan en una operación común de la que ninguno de nosotros es el creador” (p.366)

Una operación común menciona el autor francés, delimitando cómo el diálogo es el encuentro en el entre mundo, un terreno común en el cual el otro y yo podemos vincularnos, sin que ni él ni yo le hayamos creado. Es un sistema intersubjetivo, en el que la comunicación con el otro aparece como entrecruce, como si su palabra y la mía se encontraran. Puede pensarse

como parte del fenómeno del quiasmo, en el sentido que las palabras se entrecruzan, y esas palabras, son “más grandes” que la propia individualidad de cada uno. Es una experiencia en la que ni él ni yo somos dueños, y aun así ambos participamos, y ambos tenemos internamente la vivencia de que está existiendo este momento.

Según plantea Verano (2012):

“(...) desde la experiencia de un sujeto individual puede el lenguaje llegar a ser universal, a significar un mundo que nos es común con el otro. El poder que define la esencia del lenguaje como habla (...) consiste justo en que en ella se elimina el dualismo de lo individual y lo universal, en la medida en que el habla misma es la expresión profundamente individual de un sentido universal” (p. 268-269)

Con estas palabras se da cuenta de cómo las palabras anteriormente mencionadas, especifican una característica del habla en el que el particular y el universal se encuentran, como si mucho de lo dicho anteriormente pudiese ser ejemplificado en la pura acción de hablar. Y así como fue trascendido el dualismo por el que el cuerpo puede ser Körper o Leib, parece ser que el habla es una ejemplificación de cómo se supera la dicotomía del sujeto individuo y el sujeto en un mundo en el que se relaciona con otros y se implica y sumerge en una relación intersubjetiva.

Relación intersubjetiva que es atravesada por el lenguaje no sólo como un espacio común en el que existe el encuentro con el otro, sino como ejemplo de la diferencia radical entre el otro conmigo, porque no puedo presagiar qué dirá, y no puedo apropiarme de su habla. El comportamiento del otro, como fue establecido anteriormente, es diferente al mío. No somos dos seres que hablan lo mismo, ni con la misma entonación de voz. El habla es, un encuentro y un desencuentro, es el ejemplo de la comunicación y el ejemplo de nuestra diferencia radical, irreductible, insuperable.

“la diferencia del otro concebida como un acontecimiento de diferenciación entre su palabra y la nuestra, pone de presente que el ser verdaderamente otro del otro no es comprendido como una posesión o propiedad (...) sino como una diferencia que surge en el entre, como lugar formado entre su palabra y la nuestra. Se trata, entonces, de una diferencia que se gana, que se adquiere en el encuentro con el otro” (p. 274)

Y, según menciona Verano (2012), es una ganancia en el encuentro con el otro, no soy consciente de mi diferencia con él hasta que no experimento el intercambio con él, intercambio que, para objeto de esta investigación es a través del diálogo, del habla. Si lo volvemos a asociar con el anonimato, parece ser que pasamos de seres anónimos a seres diferentes, y que ganan esa diferencia. Ya no somos solo dos seres que perciben la misma luna y el mismo frío, somos seres que además de percibir esos fenómenos, son diferentes, surgimos en este entre mundo, formado por la existencia de ambos, pero en el momento en que nuestras palabras se encuentran, son cómplices de nuestra diferencia.

Las palabras demuestran esta diferencia, y son parte de este mundo cultural como dijimos, así según plantea Verano (2012), *“La palabra habla de la historia personal del otro, precisamente como la encarnación de las adquisiciones culturales (apropiación) en la historia de su vida personal, a modo de significaciones que se han convertido en manera de hablar, de pensar, que se han hecho hábito en él y en nosotros”* (p. 273) Siendo esta palabra un reflejo de lo que le ha acontecido al sujeto, y una muestra de sí mismo. La palabra y lo que implica mi diálogo con el otro, es una demostración de lo que es, y una forma en que puedo descubrir su otredad y su subjetividad.

2. ¿Por qué la intersubjetividad es un problema filosófico?

¿Por qué se considera la intersubjetividad como problema filosófico? ¿Cuál es la relevancia de esta investigación?

El dualismo entre la mente y el cuerpo ha sido una cuestión que ha atravesado la historia de la filosofía, y desde el pensamiento de Merleau-Ponty aparece una forma de dar respuesta a esa, quizás, falsa dicotomía. Al momento de pensar la conciencia, estamos entablando la discusión por la constitución del ser humano. La superación que hace Merleau-Ponty de la

concepción de conciencia como mera idea, al materializarla en la corporalidad abre una serie de puertas de análisis en torno a la realización de la filosofía.

Parece importante pensarla desde el cuerpo y no solamente desde la razón, entender que todo es parte de un sistema muchísimo más grande que la propia mente y, además, problematizar la cuestión de la otredad, supone una apertura de la concepción de la filosofía que desde la modernidad ha dejado de lado ciertas cuestiones básicas al momento considerar al sujeto en el mundo.

Dar cuenta de cómo se dan las relaciones entre las subjetividades, es una forma de comprender cómo se pueden dar las relaciones en el mundo, intentando armar un camino seguro por el cual se presente este fenómeno. En ese sentido la fenomenología ha sido una apertura para retomar el valor de la experiencia en el análisis filosófico, esclareciendo la importancia de la vivencia en el pensamiento del mundo. Parece ilusorio creer que la experiencia no es importante, y una de las bases y verdades de esta experiencia, es que no estamos solos ni solas. Que la construcción de nuestra subjetividad está atravesada por lo que es ajeno a nosotros mismos, y que parece imposible pensarla desde una visión meramente personal y solipsista.

Merleau-Ponty (1993) dice: *“El propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con el un sistema”* (p. 219) Haciendo parecer innata esta relación con lo que nos rodea, y dándole relevancia a la experiencia desde el inicio para el quehacer filosófico, entendiéndolo también, que la misma construcción de esta subjetividad, es filosofía igualmente.

Conclusiones

Si hay algo que fue evidente a lo largo de esta investigación fue la necesidad de establecer la relevancia de la intercorporalidad en el análisis intersubjetivo, lo que conllevó hacer un análisis del cuerpo en esta búsqueda. Merleau-Ponty es un filósofo que ha puesto el cuerpo como eje central de su investigación y, con esto ha posibilitado una serie de reflexiones que nacen a partir de esa, si se quiere considerar así, verdad.

A partir del análisis del autor es que fue posible establecer, en primera instancia, la relevancia de la percepción para poder acercarnos al análisis intersubjetivo, donde, gracias al filósofo, fue posible ponerla como protagonista en la búsqueda por encontrar el lugar de la intersubjetividad. La percepción aparece como un fenómeno transversal en la existencia humana al ser, al parecer, innata en la construcción de la corporalidad, y, con esto, constituirse como parte del eje central ante el análisis del ser en el mundo.

En relación a aquello es que, considerando la importancia de la percepción, aparece el cuerpo como primera verdad en la construcción de la subjetividad individual, lo que fue revelador de lo que significa este ser corporal, que no solo se implica a sí mismo, sino que el cuerpo nace con el mundo, y el mundo nace con el cuerpo, de forma en que se involucran mutuamente. El cuerpo aparece como punto cero en la percepción de los fenómenos y los objetos del mundo, es lo que orienta mi estancia en el espacio, y algo de lo cual no puedo alejarme ni mirar desde fuera.

Este cuerpo que no solo es constituido por unos órganos que forman un sistema, sino que trasciende la concepción fisiológica de la corporalidad, para entenderse como un esquema, y, como lo llama Merleau-Ponty, un cuerpo vivido, un cuerpo propio, que se caracteriza por tener una serie de cualidades que nuevamente se trascienden entre sí y son capaces de conformar al sujeto abierto hacia el mundo.

Parte de esta caracterización es la intencionalidad que propone el filósofo, la cual según su punto de vista es la motricidad como originaria. Esto hace aparecer el movimiento y la

cualidad motriz como un factor por el cual el cuerpo está dado hacia el mundo, y por el que se posibilita también, la exploración de éste. Si bien es posible considerar la exploración desde la quietud, al tener la mirada o el tacto, el movimiento también aparece ahí, pues puedo mirar ya que puedo mover mis ojos para observar lo que me rodea. Sin menosprecio de esta cualidad del cuerpo propio, también aparece dentro de las posibilidades de éste, la expresión, el comportamiento, el cuerpo como poseedor de cierto comportamiento en el mundo, y de cierta forma de expresarse.

En el camino de esta investigación también fue relevante el encuentro de este cuerpo propio con los objetos del mundo, lo que nuevamente volvía en sí mismo, pues al explicar lo que le rodeaba se volvía pertinente nuevamente caracterizar las diferencias de éste con lo ajeno. Retomando la necesidad de explicar las cualidades que éste tiene. Dando nuevamente el protagonismo a la corporalidad en la investigación. Con esto fue posible comprender qué podía hacer del cuerpo propio distinto a los objetos, descubriendo que la afectividad es una cualidad del sujeto, en tanto siente las cosas, y las desea, les causa placer o displacer, lo que, la cosa que está en el mundo no puede lograr. Pues una mesa, por ejemplo, no puede desear algo, ni sentirse afectada por lo que yo haga con ella. A diferencia de mi propia subjetividad que se encuentra vulnerable ante el mundo, y puede ser movida, afectada e implicada por lo que le acontece.

Es en este sentido que, considerando los objetos del mundo, aparece la intercorporalidad, y, con esto empieza a aparecer el encuentro intersubjetivo que motivó, en primera instancia esta investigación. De esta forma, parece ser que la intercorporalidad es previa, e innata a la concepción del sujeto encarnado, apareciendo como una especie de verdad a la que no nos podemos negar. Esto fue revelador si se considera que es necesario estipular la relevancia de la intercorporalidad para poder establecer el análisis intersubjetivo. Y, de hecho, fue gracias a esto que se posibilitó el encuentro con las otras subjetividades.

Si nos centramos en ciertos análisis que se hacen del trabajo de Merleau-Ponty parece ser inevitable que el hecho de que exista la intercorporalidad, pues hace aparecer con ella, la intersubjetividad. Y, con esto varias preguntas fueron abiertas, ya que, al considerar la

intercorporalidad fue necesario dar cuenta de las diferencias entre una intercorporalidad con otros objetos y con otros sujetos, lo cual también pudo ser abordado por como acuña el autor la noción de anonimato en el encuentro de los seres en el mundo. Dando cuenta sobre la posibilidad de encontrarse con otros sujetos sin necesariamente considerarlos como sujetos automáticamente, pero, eventualmente reconociendo el camino del descubrimiento del otro, a partir de las semejanzas que tiene éste otro conmigo.

Finalmente, fue posible evidenciar de qué manera el análisis intersubjetivo se atraviesa por todas las dimensiones del cuerpo, y, como nuevas concepciones en torno al cuerpo son aprehendidas por Merleau-Ponty, como el fenómeno del quiasmo, el cual conlleva una especie de síntesis entre las formas de entablar el fenómeno intersubjetivo, pues, considerar el entrecruce como una posibilidad del cuerpo, supera el binarismo de las concepciones corporales hasta ese momento, y, también esclarece como se relacionan los cuerpos en el mundo, en tanto son cuerpos perceptivos y con calidad de sujeto. Sin olvidar también la consideración del habla como medio de comunicación entre los sujetos, y vehículo del análisis intersubjetivo. Es primordial valorar esto pues es un ejemplo de cómo podemos relacionarnos con otras subjetividades, y, además podría incluso ser posible establecer esta investigación desde un análisis del habla hacia atrás, por lo que se podría pensar como una síntesis de lo aprendido a lo largo de este camino.

Parece importante, ya finalizando la investigación, notar cómo, dentro de la filosofía de Merleau-Ponty todo se implica entre sí, y se vuelve importante esclarecer ciertos conceptos para así relacionarlos mutuamente, pues no se pueden entender los conceptos por sí mismos, todos se relacionan entre sí en la construcción del cuerpo. Además, es impresionante la forma en que el cuerpo es atravesado por diferentes dimensiones y cualidades que son capaces de entablar diferentes problemáticas de las que el cuerpo es parte.

Si bien no es una investigación que suponga un análisis de toda la obra del autor, sí fue posible a través de las nociones abordadas, poder sentar bases sólidas de la comprensión de la intercorporalidad y la intersubjetividad, lo cual cumple con los objetivos que ha tenido este escrito.

Resumen

La investigación abordada en este escrito es una búsqueda por la intersubjetividad en la construcción del sujeto en el mundo, siendo una lectura de Merleau-Ponty el principal enfoque del escrito. La intención principal de esto es poder establecer de qué forma el cuerpo aparece como relevante en la filosofía y ejemplificar esta relevancia con la posibilidad del análisis intersubjetivo en el quehacer filosófico. Además, esto pone en consideración el encuentro con otras subjetividades como un problema a tratar en la filosofía, pues considerando que el sujeto es poseedor de un cuerpo, parece necesario dar cuenta de cómo esto significa que está atravesado por el mundo y, por otros sujetos.

A partir de una lectura de la percepción y la constitución de la corporalidad del sujeto es posible establecer de qué manera la afirmación del cuerpo es una afirmación del mundo, lo que trae consigo una serie de posibles reflexiones y preguntas a tratar desde estas consideraciones. Así, el trabajo elabora una construcción de la corporalidad desde la perspectiva fenomenológica que plantea el autor y va estableciendo las características que tiene, el llamado cuerpo propio, por el filósofo.

Para el autor el cuerpo propio trasciende las significaciones psicológicas y fisiológicas que clásicamente han definido al cuerpo de un sujeto, por lo que su labor expande las nociones que se conocían, para así dar cuenta de cómo el cuerpo está atravesado por una serie de cualidades y dimensiones de abordaje, como serían la expresión del cuerpo, el habla, la temporalidad, la orientación del espacio y, la situación que este posee del mundo.

Para Merleau-Ponty el cuerpo es el punto cero de abordaje en el mundo, no puedo alejarme de él ni mirarlo desde fuera, por lo que es el lugar desde el que me relaciono con los objetos del mundo y también con los sujetos. En este sentido el autor plantea la noción de intercorporalidad y para fines de esta investigación esto se acuña con la intersubjetividad,

pues mi conocimiento de otros sujetos nace a partir de la percepción que tengo del cuerpo de éstos.

En ese sentido es que la intercorporalidad se vuelve fundamental en el análisis intersubjetivo, o viceversa, pues parece ser que están tan implicadas que pueden, de cierto modo, ser lo mismo. Esta afirmación es parte del objetivo principal de esta investigación, pues dar cuenta de indagaciones en torno estas dos nociones es el medio por el cual se puede instaurar el valor de la corporalidad.

En última instancia, este escrito analiza la intersubjetividad como posibilidad desde la condición de encarnación del sujeto, o sea, desde que el sujeto se encarna en una corporalidad que está en el mundo, por lo que existen las luces de que tanto la intercorporalidad como la intersubjetividad son innatas en la constitución del sujeto como ser-del-mundo. Y, finalmente, se muestra como el diálogo es un ejemplo de experiencia intersubjetiva, al ser una especie de vehículo de comprensión entre dos subjetividades, y una forma en que la otredad muestra su radical diferencia conmigo.

Bibliografía

Basilio, M. *Merleau-Ponty y la ontología de la naturaleza: intercorporalidad, negatividad y dialéctica*. Universidad Nacional de San Martín.

Derrida, J. (2011) *El tocar, Jean-Luc Nancy*. España: Amorrortu

Espinal, C. (2011) *El cuerpo: un modo de existencia ambiguo. Aproximación a la filosofía del cuerpo en la fenomenología de Merleau-Ponty*. Revista Co-herencia. Vol. 8 pp.187-217

Gallo, L. (2006) *El ser-corporal-en-el-mundo como punto de partida en la fenomenología de la existencia corpórea*. Pensamiento Educativo. Vol. 38 pp. 46-61

García, E. (2012) *Maurice Merleau-Ponty: Filosofía, corporalidad y percepción*. Argentina: Rhesis

Levinas, E. (1997) *Fuera del Sujeto*. España: Caparrós

López, M. (2004) *Intersubjetividad como intercorporeidad*. La lámpara de Diógenes volumen 5. Pp. 57-70

Merleau-Ponty. (2002) *El mundo de la percepción*. Argentina: Fondo de cultura económica

Merleau-Ponty, M. (1993) *Fenomenología de la percepción*. Argentina: Planeta.

Merleau-Ponty, M. (2010) *Lo visible y lo invisible*. Argentina: Nueva visión.

Merleau-Ponty, M. (1960) *Signos*. Barcelona, España: Seix Barral.

Pérez, A. (2008). *Merleau-Ponty: percepción, corporalidad y mundo*. Eikasia, IV, 197-220.

Ramírez, M. (199) *El quiasmo. Ensayos sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*, México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hildago. Citando en Gallo, L. (2006) *El ser-corporal-en-el-mundo como punto de partida en la fenomenología de la existencia corpórea*. Pensamiento Educativo. Vol. 38 pp. 46-61

Verano, L. (2012) *El lugar del otro: el problema de la alteridad en la filosofía de Merleau-Ponty*. Universitas Philosophica 58, año 29: 251-275

Wandenfels, B. (1997). *De Husserl a Derrida: Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Paidós