

El Retorno a la Esencia Fenomenológica de las Representaciones Sociales

Cesar Augusto GAVIRIA CUARTAS
Universidad Cooperativa de Colombia (sede Medellín), Colombia
Universidad de Medellín, Colombia

Resumen: La existencia humana, tanto en el presente como el pasado, nos muestra ejemplos frecuentes en los que ‘lo otro’ ha sido condenado o eliminado por el sólo hecho de ser distinto. De igual forma, ciertos términos de dominio público han servido para tal condena. Ello debe motivar a las Ciencias Sociales en general a revisar su terminología. Precisamente, a 40 años de su proposición, el concepto de las *representaciones sociales* merece algunas revisiones en cuanto a sus bases epistemológicas. Particularmente, se hace necesario volver sobre las conexiones conceptuales con las bases de origen fenomenológico, en cabeza de Edmund Husserl y Maurice Merleau-Ponty. De allí que se establezca la necesidad de reformular el concepto tradicional de las *representaciones sociales* desde la aplicación de la percepción, la epojé y la presentación fenomenológicas, como formas que promuevan una comunicación intercultural como espacio no sólo de contacto sino de posibilidad de comprender mutuamente.

Palabras Clave: Fenomenología, representaciones, percepción, presentación

Abstract: The human existence, in the present and the past, shows common examples of how ‘the other’ has been convicted or removed by the mere fact of being different. In the same way, certain terms in the public domain have served such condemnation. For this reason, the social sciences should check its terminology. Precisely, 40 years after their proposition, the concept of the social representations deserves some revisions regarding their epistemological basis. In particular, it becomes necessary to reconsider the conceptual connections with their own phenomenological basis, beginning with Edmund Husserl and Maurice Merleau-Ponty. It established the need to rethink the traditional concept of the social representations from the application of perception, the epoché and the phenomenological presentation as ways to promote an intercultural communication like a space not only of contact but of possibility to understand each other.

Keywords: Phenomenology, representations, perception, presentation

1. Introducción

Las ciudades y los medios masivos de comunicación (entendidos como espacio público de encuentro con ‘el otro’) son hoy escenarios donde se ha hiperdesarrollado la mirada sobre la realidad circundante. En este sentido, el planteamiento de Michel Foucault es claro acerca

de cómo, con la Modernidad, la sociedad en Occidente se convirtió en un panóptico, un lugar donde se disciplina la mirada para vigilar el entorno, para mirar y ser mirado. Un espacio inspirado en “una visibilidad totalmente organizada alrededor de una mirada dominadora y vigilante” (Foucault, 1980, p. 6) En tal sentido, la cotidianidad de los individuos muestra una relación con los otros basada en un ‘volverse hacia afuera’ permanente, que ha hecho del mundo una pasarela para contemplar, para admirar, para juzgar, para acusar, para condenar.

2. El Miedo a lo Ajeno

Hoy, más que nunca tenemos elementos suficientes para ‘mirarnos’ comprensivamente a nosotros mismos: la globalización y las tecnologías de comunicación nos han dado mayores posibilidades de conocer a otros. No obstante, las mayores facilidades han llevado, contradictoriamente, a más obstáculos. El mundo de hoy es un mundo hecho para el menor esfuerzo en la producción y re-producción de la realidad: para estudiar, para crear arte, para trabajar, incluso para conocer al ajeno.

Esa tendencia se profundiza con los medios masivos de comunicación, quienes han potencializado los tradicionales mecanismos sociales de creación de estereotipos para clasificar al extraño. Así, ya no tenemos necesidad de contactar al otro pues los *mass media* hacen el trabajo por nosotros. Como magistralmente lo plantea Bronislaw Backzo, en el mundo de hoy “las informaciones, a la vez más atomizadas y en mayor cantidad, al hacer surgir permanentemente inquietudes, tensiones, refuerzan una doble necesidad de unificación y de valorización. Dicho de otro modo, los individuos cada vez menos capaces de dominar la masa fragmentada y desparramada de informaciones, experimentan intensamente la necesidad de representaciones globales y unificadoras” (Backzo, 1999, p. 32).

El arriba y el abajo, el adentro y el afuera, el día y la noche, lo blanco y lo negro, la verdad y la mentira, lo propio y lo ajeno. Múltiples categorías dicotómicas que sirven para crear y recrear a diario la lucha entre el bien y el mal, un mundo maniqueo en el que viven muchos seres humanos. “Una gran cantidad de palabras que empleamos casi sin pensar, en especial todos los pares de adjetivos, son categorías de percepción, principios de visión y división heredados históricamente, producidos y reproducidos socialmente, principios de organización de nuestra percepción del mundo social y en particular de los conflictos”. (Bourdieu, 2002, p. 64-65)

El miedo al otro al que estamos acostumbrados hoy (o al que nos han acostumbrado socialmente) se lleva a cada momento de la cotidianidad; el otro real o ficticiamente es una amenaza. Por verdad o por sospecha, el otro genera miedos de todo tipo. Miedos que nacen “de un orden construido sobre la distancia con que enfrentamos la incertidumbre y la desconfianza que nos produce el otro, cualquier otro – étnico, social, sexual – que se nos acerca en la calle y es compulsivamente percibido como amenaza” (Martín-Barbero, 1998, p. 63).

Semanas atrás veíamos en la televisión internacional, la eufórica celebración de ciudadanos norteamericanos en las afueras de la Casa Blanca celebrando la muerte de Bin Laden, apoyando formas renovadas de derrota y de eliminación del enemigo común, a la usanza de las mal recordadas dictaduras del siglo XX en Occidente.

Digamos que en cada país del mundo han predominado ciertas condenas, evidentes o implícitas, contra ‘lo otro’. Ello lleva a la construcción de violencias no sólo armadas sino

simbólicas. Bourdieu asevera que “la violencia simbólica es una violencia que se ejerce con la complicidad tácita de quienes la padecen y también, a menudo, de quienes la practican en la medida en que unos y otros no son conscientes de padecerla o practicarla” (1997, pp. 21-22). Sin embargo, la misión de todas las Ciencias debe ser – dice el mismo Bourdieu – descubrir las cosas ocultas de la realidad, como una forma de “minimizar” la violencia simbólica que se ejerce en las relaciones sociales en general, y en la comunicación mediática en particular.

Qué ocurre, entonces, cuando antes de conocer directamente la realidad, otro trae a mí su conocimiento (llámese información o juicio) bien o mal intencionado acerca de esa realidad?, qué pasa en los casos en los que se ocultan o ridiculizan las nuevas realidades sociales? Si nuestros juicios a diario nacen de lo que sabemos; y mucho de lo que sabemos, lo sabemos a través de los medios, qué culpabilidad le cabe a los medios en la paquidermia mental de ciertas sociedades? Una pregunta abierta cuya respuesta empieza a construirse en el análisis de ciertos términos (prejuiciosos o tergiversados, en muchos casos) que han aparecido en la vida cotidiana.

3. Conceptos Condenatorios

A lo largo de la historia se han dado encuentros culturales basados en el trauma o la crueldad y que manifestaron no sólo violencia armada sino simbólica: prejuicios, estereotipos, enjuiciamientos y condenas. Un claro ejemplo histórico lo encontramos en la Conquista española con la llegada de Cristóbal Colón al ‘Nuevo Continente’: desde sus primeros diarios de viaje, el Almirante ya manifestaba en sus escritos una ambivalente interpretación de los indígenas americanos, a quienes tildaba de “bondadosos”, y a la vez de “canibales”. Una imagen que prosperaría en otras narraciones de sucesivos visitantes que, como Amerigo Vespucci, regresaban a Europa contando historias de supuestos poblados donde había casas con “la carne humana salada y colgada de las vigas, como entre nosotros se usa ensartar el tocino y la carne de cerdo”. (Vespucci, citado por Ramírez, 2001, p. 17)

Aun sin tener suficientes elementos de juicio, las opiniones acerca de los anfitriones no se hicieron esperar: precisamente, esas imágenes tenían las referencias creadas y familiarizadas por los libros de bestiarios de la Edad Media ampliamente conocidos en el Viejo Continente y que llevaron a condenar la nueva realidad humana que los europeos tuvieron al frente. Persistía en su mente las representaciones medievales de seres fantasiosos, polimorfos y mostrencos. Así, “la representación del indígena que circuló en Europa desde finales del siglo XV y a lo largo del XVI se atiene a una fórmula iconográfica dual que hizo familiares al buen salvaje y, en oposición, al caníbal fiero y sanguinario” (Ramírez, 2001, p. 16) En los siglos siguientes, algunos de los hoy considerados grandes escritores de Occidente (Shakespeare, Hobbes, Rousseau, Goethe, entre otros) aludieron al talante bárbaro del continente americano y sus gentes sin que antes hubiesen puesto un pie en esta tierra.

Sucede, también, que en ocasiones el lenguaje erudito (o el de las autoridades en una materia) nutre al lenguaje cotidiano de ciertos términos que pasan luego a ser parte del sentido común. Lo difícil luego es revertir el proceso. Denise Jodelet cuenta que en alguna ocasión una publicación del *International Herald Tribune*, en 1979, se refería a la sugerencia de la Sociedad Americana de Psiquiatría sobre la necesidad de cambiar los términos ‘neurosis’ y ‘neurótico’

(en aquel tiempo ampliamente usados), por la designación ‘desórdenes específicos’. Con esto se exhortaba a las gentes a llamar con un término más preciso lo que en la cotidianidad le sucediese a una persona con ciertos males mentales. Sin embargo, el periodista advertía que con tal invitación se pasaría del cierto estatus “honorable” del psicótico en sociedad, a considerarlo como alguien ante quien se asume una actitud “como cuando descubrimos una avería en nuestro automóvil”; con esto, se pasaba de la excusa o la compasión social, a la exigencia de reparación para adaptar socialmente al afectado. Lo anterior señala la existencia de términos con los que las gentes designan una realidad que para la ciencia tiene un valor diferente y cuya eliminación o redefinición en la cotidianidad puede ser complicada. En otras palabras, las intenciones de la ciencia coinciden a veces – otras veces no-, con lo que cree el hombre promedio. En palabras de Jodelet, “El hombre de la calle utiliza una palabra del diccionario para clasificar a los individuos. Esta palabra, que conlleva en estado latente una teoría sobre su naturaleza y la de sus actos, se convierte en parte integrante de nuestra cultura”. (1993, p.472) Ahora bien, ¿qué pasa en los casos donde son los mismos círculos académicos quienes promueven el uso casi inconsciente de un término? Que la generalidad utilice un término con ligereza no puede significar que la intelectualidad deba renunciar a su responsabilidad de orientación de la sociedad.

Esto nos lleva a recordar el deber – mencionado por Bourdieu – de que las Ciencias Sociales analicen los ámbitos donde se puedan estar generando violencias simbólicas partiendo, por ejemplo, de la reformulación de ciertos conceptos que han ganado poder en el pensamiento del hombre promedio. Es el caso de las *representaciones sociales*, concepto que ha recibido diversas críticas, como por ejemplo que su definición es muy amplia e inexacta (Rodríguez Salazar, 2003). Denis Jodelet (quien mejor ha recogido las enseñanzas de Moscovici) ha definido las *representaciones sociales*:

En tanto que fenómenos, las representaciones sociales se presentan bajo formas variadas, más o menos complejas. Imágenes que condensan un conjunto de significados; sistemas de referencia que nos permiten interpretar lo que nos sucede, e incluso, dar un sentido a lo inesperado; categorías que sirven para clasificar las circunstancias, los fenómenos y a los individuos con quienes tenemos algo que ver; teorías que permiten establecer hechos sobre ellos. Y a menudo, cuando se les comprende dentro de la realidad concreta de nuestra vida social, las representaciones sociales son todo ello (1993, p. 472)

Similares definiciones son halladas fácilmente en artículos de Ciencias Sociales y otras áreas de investigación que ven relaciones con esta temática, ya que esta noción “no pertenece a una disciplina determinada”, de ahí la diversidad de definiciones, así como “las múltiples especialidades de aquellas en las que se aplica” (Moñivas, 1994, p. 411). Sin embargo, no será que se ha difundido irreflexivamente una versión global y armónica de las *representaciones sociales*?

Producto de la combinación de la psicología ingenua, el interaccionismo simbólico, la etnometodología y la fenomenología misma (Kornblit y Petracci, 2004, p. 91), las *representaciones sociales* siguen, en principio, una perspectiva psicosocial del mundo. Entre las premisas básicas de las *representaciones sociales* que Petracci y Kornblit (2004)

han establecido, se menciona su carácter productor, immanente, y no sólo reproductor del conocimiento en la vida cotidiana. También, la naturaleza social de ese conocimiento se genera a partir de la comunicación y la interacción entre individuos, grupos e instituciones. Y por último, la importancia de la comunicación como mecanismo que transmite, crea y sirve de marco referencial de sentido. Aunque teóricamente atractivas, dichas premisas mantienen su halo de indefinición.

De igual manera, desde cuando fue formulada en los años 60, las sucesivas definiciones del concepto en cuestión hacen referencia a una imagen estática de la realidad, y no a la representación como elemento abierto e infinito de posibilidades de vida. Serge Moscovici, máximo exponente de la teoría de las *representaciones sociales*, sostuvo que “el sujeto y el objeto no son congénitamente distintos”, y “representarse algo es darse, conjunta e indiferenciadamente, el estímulo y la respuesta” (1993, p. 477) Con lo anterior Moscovici, -al hablar del “darse” como lo hace el padre de la Fenomenología, Edmund Husserl-, tiene presente esas bases filosóficas. Pero hoy el uso reiterativo han convertido al término en un comodín conceptual desvirtuado. Desde allí el llamado al retorno a la fenomenología como una de las bases epistemológicas fundamentales (quizá la más) de las *representaciones*.

4. Recuperar la Actitud Fenomenológica

La fenomenología en términos muy genéricos puede definirse como el examen de las ideas tal como de hecho surgen y desaparecen en el curso de los procesos de la mente. Es una teoría de la apariencia y el fundamento de todo saber empírico; “en definitiva, una búsqueda de la esencia de los modos de conocer, un análisis de cómo se nos presentan las cosas, porque los hechos son inseparables de las esencias” (López Sáenz, 1994, p. 43). En su intento por replantear las preguntas acerca del individuo y su relación con la realidad, Edmund Husserl llega a la conclusión, a inicios del s. XX, que era necesario superar la ‘positividad ingenua’ que siglos atrás habían instaurado los empiristas ingleses.

Para Husserl (1986) el objetivo fundamental de la fenomenología es exponer el sentido que tiene el mundo para todos nosotros “antes de todo filosofar, y que, evidentemente, sólo lo tiene a partir de nuestra experiencia”. Para ello, tengo que empezar por trascender, “por exponer lo mío propio en cuanto tal, para entender que en lo mío propio alcanza sentido de ser también algo no mío propio... todo cuanto es para mí puede única y exclusivamente extraer su sentido de ser de sí mismo, de mi esfera de conciencia” (1986, p. 220). En esta perspectiva, el individuo se desenvuelve en gran cantidad de circunstancias y situaciones en las que se inspira su interpretación. Circunstancias en las que el individuo no coloca ‘entre paréntesis’ sus influencias, sino más bien se deja llevar por ellas. Ello se aleja de la pretensión del *epoché* husserliano que se relaciona con la abstención de toda posición de existencia. “En general, toda vivencia de la conciencia es en sí misma conciencia de esto o de lo otro, como quiera que yo, en cuanto actitud trascendental, me abstenga de hacer esta valoración (1986, p. 79).

Las principales áreas de estudio fenomenológico (que Husserl llama trascendentales y “auténticos problemas del ‘origen’ subjetivo”) son la conciencia y el objeto, la asunción y el sentido, la realidad real y la ideal, la posibilidad, la necesidad, la mera apariencia, la verdad, pero también la experiencia, el juicio, y la evidencia.

Asimismo, la intencionalidad marca la relación del individuo con su entorno: a partir de la capacidad de “conexión sintética” el individuo desarrolla los llamados *modos de intencionalidad y de conciencia*: la retención, el recuerdo, la expectativa, la significación, la intuición analógica y la percepción. Particularmente, la percepción es un modo de la conciencia individual relativa a “a los modos del cogito mismo”, por lo que al adelantar “el descubrimiento de mí mismo”, se hace una descripción especial que permite “la distinción entre cogito y cogitatum”, (1986, p. 86) la distinción en ‘el pensar’ y ‘lo pensado’.

Todo lo anterior sintetiza la actitud fenomenológica que estructura la filosofía husserliana que parte del mundo empírico “previamente dado como existente” desde donde se realiza la *reducción trascendental*, esto es, retroceder al ego “que constituye en sí el estar previamente dado y todos los modos subsiguientes del darse (o, respectivamente, en variación eidética de uno mismo, aún ego trascendental en general)” (Husserl, 1986, p. 204).

Precisamente, *Meditaciones Cartesianas* es la obra donde se concentran las reflexiones de Husserl acerca de las relaciones cotidianas de los sujetos entre sí y su realidad. En esas consideraciones, la fenomenología trascendental termina convertida en lo que él denomina ‘psicología intencional’: “Yo, en mi experiencia propia, no sólo tengo experiencia de mí mismo, sino también, en la forma especial de la endopatía, del otro... Se capta tanto a sí mismo en su ser propio primordial, como capta también, en la forma de su endopatía trascendental, a otros ego trascendentales... en ‘mí’ tengo experiencia del otro, lo conozco; en mí él se constituye, reflejado apresentativamente, y no en tanto que original” (1986, pp. 218-219). El objetivo de Husserl era “conseguir ver cómo, en qué intencionalidades, en qué síntesis, en qué motivaciones se forma en mí el sentido ‘otro ego’ y, bajo el título de experiencia unánime de lo otro” (1986, p.150).

En la perspectiva husserliana, toda vivencia tiene un horizonte cambiante en su conexión con la conciencia. A toda percepción exterior es inherente una constante “protensión”, que tiene un sentido nuevo en cada fase de la percepción. (1986, p. 93) Al respecto, la presentación es sustentada como:

una re-presentación unida por asociaciones a una presentación, a una percepción auténtica; pero es una re-presentación tal, que está fundida con la presentación en la función particular de la co-percepción. Dicho con otras palabras: ambas están tan fundidas, que se hallan en la comunidad funcional de una percepción que, en sí, presentada y apresenta a la vez y que, sin embargo, produce, para el objeto total, la conciencia de que está ahí el mismo (1986, p. 187).

Podemos entender la presentación husserliana como la posibilidad de relectura permanente del otro? La respuesta se halla en la aplicación del método fenomenológico para conocer al ‘otro’ – en particular, cuando aquel hace parte de un mundo cultural distinto al propio:

Todo hombre, precisamente en tanto que hombre de la comunidad que lo configura históricamente, comienza por comprender su entorno concreto, su cultura, según un núcleo y con un horizonte velado. Una comprensión más profunda, que abra el horizonte del pasado – es decisivo para la comprensión del presente mismo-, le es posible por

principio a cualquiera que provenga de esa comunidad en cierta originariedad que sólo a él le es posible y que está vedada a un hombre de otra comunidad que entre en relación con aquella. Al comienzo, como es necesario, comprende este a los hombres del mundo ajeno en tanto que hombres en general y, en cuanto tales, pertenecientes a un cierto mundo cultural. Partiendo de aquí, tiene que irse proporcionando paulatinamente las ulteriores posibilidades de entendimiento. Tiene que abrirse paso, desde lo más universalmente comprensible, al entendimiento de estratos siempre mayores del presente, y, desde éstos, al pasado histórico, el cual, a su vez, ayuda a penetrar más ampliamente el presente (1986, p. 200).

Así, en la experiencia del otro se genera un enlace con el semejante – mediado por representación – entre la experiencia del ego concreto y el sí mismo, y la esfera diferente del ego ajeno. “Gracias a ello queda profundada la coexistencia de mi yo (y, en general, de mi ego concreto) y el yo ajeno, de mi vida intencional y la suya, de mis realidades y las de él” (1986, p. 194).

Se infiere, entonces, que yo percibo lo que el otro percibe pues ambos estamos hechos de la misma naturaleza: “es, pues, completamente legítimo hablar de la percepción del otro y, en consecuencia ulterior, de percepción del mundo objetivo, de percepción de que el otro dirige la vista a lo mismo que yo, etc.; a pesar de que esta percepción ocurre exclusivamente dentro de la esfera mía propia” (1986, p. 189).

No obstante, en el acercamiento al otro no sólo existen luces sino sombras; áreas de conocimiento por similaridad y áreas de desconocimiento por el simple hecho de no ser ‘mi-propio-yo’, caso en el cual se mantendría, igualmente, la aplicación de una actitud fenomenológica:

La constitución anímica del mundo objetivo se entiende, por ejemplo, como mi experiencia real y posible del mundo: la mía, la de yo que se experimenta a sí mismo como hombre. Esta experiencia es más o menos perfecta; tiene siempre su horizonte abiertamente indeterminado. En este horizonte se encuentra, para cada hombre, tanto física, como psicofísica, como endopsíquicamente, cada uno de los otros a modo de un reino de cosas (sin fin, abiertamente) mal que bien accesibles -aunque, la mayor parte de las veces, mal- (1986, pp.196-197).

Por esa vía se llega a una “síntesis identificadora del cuerpo físico-vivo ajeno dado primordialmente y el mismo cuerpo” de quien vive esa experiencia del otro, constituyendo el nexo “indisoluble” de la comunidad temporal que comparten ya sea tiempo o lugar, o ambas a la vez. “El sentido de una comunidad de hombres y el del hombre, que ya como hombre singular lleva consigo el sentido de miembro de una comunidad (lo cual se traslada al caso de la socialidad animal), entraña un ser-recíprocamente-los-unos-para-los-otros que implica una equiparación objetivadora de mi existencia y la de todos los otros; esto es: yo soy cualquier otro como un hombre entre otros hombres”. (1986, p. 196)

A manera de síntesis de la teoría husserliana acerca del encuentro con ‘el otro’, registramos el siguiente fragmento:

Si, poniéndome en su piel, penetro más profundamente en el horizonte de lo suyo propio, daré pronto con que, así como su cuerpo físico-vivo se encuentra en mi campo perceptivo, así también el mío en el suyo; y con que él tiene, en rasgos generales, experiencia de mí sin más como otro para él, del mismo modo que yo tengo experiencia de él como mi otro. Daré igualmente con que también varios tienen experiencia los uno de los otros como otros; y, más allá, con que puedo tener experiencia del otro del que se trate no solamente en tanto que otro, sino en tanto que referido el mismo, a su vez, a sus otros y, eventualmente, en una mediatez que hay que pensar como reiterable, simultáneamente referido a mí mismo. Es también cosa clara que los hombres sólo llegan a ser objetos posibles de apercepción en tanto que no sólo encontrándose de hecho a otros una y otra vez, sino como pudiendo hacerlo, y ad libitum. La naturaleza misma (naturaleza abiertamente sin fin) se hace entonces tal, que comprende en sí, también en multiplicidad abierta, a un número no conocido de hombres (más en general: de animalia) que se reparten por el espacio infinito como sujetos de una posible comunidad mutua (1986, p. 196-197).

Lo expuesto anteriormente señala el paso de una teoría de la experiencia sensorial claramente delimitada por los empiristas ingleses, a una variante del positivismo que no está definido previa y conjeturalmente sino que está en permanente definición. Husserl trataba de encontrar un método fundamentalmente descriptivo de los objetos ideales: de las especies, de los números, de las figuras, de los principios lógicos, toda esfera de objetos ideales, entre ellos el género humano. De allí que las características humanas eran, para él, comunes a todos los hombres. “Si el uso del habla y la comunicación tiene sentido, entonces en las diferentes experiencias mentales que tenemos unos y otros hombres debe estar contenido lo mismo” (Patocka, 2005, p. 26).

Tiempo después, Maurice Merleau – Ponty, basado en la *epoché* husserliana, sostendría que percibir era precisamente una forma de encontrar la esencia de la realidad. “La cosa es el lugar, pero la percepción no está en ninguna parte, ya que de estar situada, no podría hacer existir para sí misma las demás cosas, puesto que se apoyaría en sí como las cosas. La percepción es, pues, el pensamiento de percibir.” (1975, p. 59)

En un acercamiento de la naturaleza humana a la razón humana, Merleau-Ponty nutre el concepto ‘percepción’ (acaparada en el siglo XIX por la teoría asociacionista) desde la fenomenología, entendiéndolo como el asumir el mundo con ojos activos, -comunicativos si se quiere-, para lograr que se despierte en la consciencia *la atención*, entendida esta como “la constitución activa de un objeto nuevo” que explicita y que matiza lo que hasta entonces solamente se ofrecía “a título de horizonte indeterminado” (1975, p. 52). Merleau – Ponty menciona el siguiente ejemplo: “Cuando me pongo a percibir esta mesa, contraigo de modo resuelto el espesor de la duración transcurrida desde que la contemplo, salgo de mi vida individual captando el objeto como objeto para todos, reúno, pues, de una vez unas experiencias concordantes, pero disyuntas y repartidas en varios puntos del tiempo y en varias temporalidades” (1975, p. 62).

Si parafraseáramos el anterior ejemplo desde una perspectiva intercultural diríamos, más a menos así: *Cuando me pongo a percibir este individuo que está frente a mí, contraigo de*

modo resuelto sus características, lo contemplo como un individuo más entre todos, reúno experiencias concordantes pero disyuntivas de otros individuos en varios puntos del tiempo y en varias temporalidades. Esto significaría captar al otro como algo ya conocido y a la vez desconocido, lo cual tiene completa relación con la actitud fenomenológica.

De esta manera, la idea es buscar la esencia de la realidad, vivir el mundo como una nueva experiencia cada día y no como algo ya establecido o inamovible. Contemplar los objetos que rodean a cada individuo sirve para darle un punto de referencia y orientación en medio de ellos; son ellos los soportes de una intención práctica orientada hacia “otra parte” y que nada más “se me dan como significaciones”. Pero cuando se contempla un objeto con la única preocupación de verlo existir y desplegar sus riquezas, deja entonces de ser una alusión de un tipo general, y se advierte que con cada percepción “recomienza” la inteligencia. “Para que yo pueda reconocer al árbol como árbol, es necesario que, debajo de esta significación adquirida, la ordenación momentánea del espectáculo sensible vuelva, como al primer día del mundo vegetal, a esbozar la idea individual de este árbol”. (1975, p. 65)

Todo lo anterior nos lleva a pensar que la concepción tradicional de las *representaciones sociales*, estaría validando implícitamente la condena a lo distinto pues aquella presupone el consenso social amplio a partir de una postura condescendiente y justificadora de la realidad social. Las palabras de Moscovici lo confirman cuando asegura que las representaciones hacen “convencionales los objetos, personas y eventos que encontramos”, poseen un carácter prescriptivo que “se nos impone con una fuerza irresistible” y nos dictaminan “qué debemos pensar” (Moscovici, 1984 citado por Rodríguez Salazar, 2003). O como complementa Robert Farr, “las *representaciones sociales* tienen una doble función: hacer que lo extraño resulte familiar y lo invisible, perceptible. Lo que es desconocido o insólito conlleva una amenaza, ya que no tenemos una categoría en la cual clasificarlo” (1993, p. 503). Por esa vía, cada hecho repudiable que ocurre en el mundo sencillamente se justifica, porque simplemente responde a una instancia ineludible, lo cual es contrario a la posición fenomenológica en la que a cada momento “lo propio de lo percibido es la admisión de la ambigüedad, lo ‘movido’, el dejarse modelar por el contexto” (Merleau-Ponty, 1975, p. 33). Por eso la aplicación del *epoché* husserliano en la construcción teórica de las *representaciones sociales* queda en entredicho pues en esa concepción el sujeto está ideológica y socialmente determinado, no tiene otra alternativa. Concebir las *representaciones sociales* de esa manera, ya lo distancia de las aspiraciones de Husserl y Merleau-Ponty. “Para numerosos investigadores, este enraizamiento de la representación en la vida de los grupos constituye un rasgo esencial del fenómeno representativo, ya que explica sus lazos con una cultura o una sociedad determinadas” (Jodelet, 1993, p. 487).

5. A Manera de Resumen

Aunque la percepción sensorial (aquello que da la cosa física misma en su presencia) es un paso fundamental en la aprehensión del mundo como fuente garantizadora del conocimiento, ella no agota la producción del individuo de comprender su realidad y la del otro diferente. En tal sentido, para Santos Zunzunegui el acto de ver está estrechamente relacionado ya no con mapas retinianos o cerebrales (simplemente sensoriales) sino con cierta labor interpretativa

que posibilita una transformación de procesos estrictamente fisiológicos en materia organizada perceptualmente. “Tanto si se trata de visualizaciones ‘directas’ (el ojo que contempla el mundo objetivo) como ‘indirectas’ (el ojo que contempla la ‘imagen’ del mundo objetivo), los mecanismos de base que subyacen a las operaciones perceptivas son similares. El ojo que mira la realidad es el mismo ojo que mira la imagen de la realidad” (Zunzunegui, 1985, citado por Castelló Mayo, p. 100) En términos simples, percibir debe trascender la mirada simple y descuidada de lo que se tiene en frente.

Específicamente se trata de la premisa general acerca del aprender del mundo y no sobre el mundo, en el que dejamos que la realidad nos muestre sus características sin partir de una óptica prescriptiva de ella. Lo anterior corresponde a las bases doctrinales de la fenomenología. Eso significa retomar esas bases teóricas inmersas en la definición de *representaciones sociales* para volver a dar fuerza al espíritu filosófico que las inspiró. Por ello es importante ajustar la definición tradicional de las representaciones teniendo en cuenta las condiciones actuales del planeta en el que, por ejemplo, ya se contabilizan cerca de 200 millones de inmigrantes. Es decir, reencontrarnos con esta perspectiva científica que vuelva sobre las bases complejas de la aprehensión del otro, la real aplicación de la *epoché* y la *apresentación* husserlianas, en un mundo donde las tecnologías han fortalecido un miramiento excesivo de lo externo y una condena a lo extraño. No se trata de que lleguemos al extremo refundacional, pero cada época trae nuevas expresiones humanas y obliga a reformular lo que se creía irrefutable: quedarse con la definición tradicional de las representaciones sería quedarse con una mirada estática, no versátil, del otro. Una imagen inmóvil de la realidad que no se compadece con algo que está en permanente movimiento.

Es claro que las personas tienden a quedarse con versiones parciales de la realidad, que tienden a manejar la realidad dentro de márgenes de familiaridad de lo que a diario conocen. Pero también es propio de los seres humanos su capacidad de modificar o transformar las perspectivas más arraigadas, y también las definiciones más arraigadas. De no ser así, el reconocimiento contemporáneo que paulatinamente se ha abierto paso frente al papel de los afrodescendientes o la homosexualidad en Occidente, no sería posible.

Si los humanos *percibimos* globalmente y si aplicamos una perspectiva realmente intercultural, tenemos que otorgar la posibilidad al otro para re-presentarse, volver a mostrarse como una realidad nueva cada vez que aparece ante nosotros. A diferencia del ‘aquí’ y el ‘ahora’ de la imagen presencial, en la imagen vicaria (esa que nos traen los medios y que está construida por un tercero – productor) yo veo lo que el otro quiere que vea. Si ese modelo es replicable en otros productos mediáticos ya listos para consumo, debemos entonces considerar la información y los comentarios previos como obstáculos en el camino al otro, pues profundizan en cada individuo la lectura sesgada de la realidad previamente establecida, y por ende la no superación de la mirada de la realidad que otro le ‘ahorró’ interpretar. En esas condiciones, sólo un afortunado incidente (o serie de incidentes) de la vida, sería lo único que podría darle la posibilidad de realmente re-conocer al ajeno. Mientras tanto, los resquemores, odios y prejuicios se profundizarán mucho antes de que ocurra un hecho que realmente nos obligue a superar la mirada disciplinada del panóptico.

Referencias Bibliográficas

- Baczko, Bronislaw. (1999). *Los imaginarios sociales: Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Bordieu, Pierre. (1997). *Sobre la televisión*. Barcelona: Anagrama.
- Bordieu, Pierre. (2002). *Pensamiento y acción*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Castelló Mayo, Enrique. (2004). *La producción mediática de la realidad*. Madrid: Ediciones del Laberinto
- Husserl, Edmund. (1986). *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kornblit, Ana Lía (Coord.); Petracci, Mónica, et al. (2004). *Metodologías cualitativas en ciencias sociales*. Buenos Aires: Biblos.
- López Sáenz, María Carmen. (1994). *Investigaciones fenomenológicas sobre el origen del mundo social*. España: Universidad de Zaragoza.
- Martin-Barbero, Jesús. (1998). *Comunicación y ciudad: Sensibilidades, paradigmas, escenarios*. En *Pensar la ciudad*. Giraldo, Fabio y Viviescas, Fernando (Comp). Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Merleau – Ponty, Maurice. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Foucault, Michel. (1980). *El ojo del poder*. En Bentham, Jeremias, *El Panóptico*. Barcelona: La Piqueta, [en línea] Disponible en:
<http://www.philosophia.cl/biblioteca/Foucault/El%20ojo%20del%20poder.pdf>
- Moñivas, Agustín. (1994). Epistemología y representaciones sociales: Concepto y teoría. En *Revistas de Psicología General y Aplicada*, 47 (4), 409-419 (España).
- Moscovici, Serge; Jodelet, Denise, et. al. (1993). *Psicología social II: Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*. Barcelona: Paidós.
- Patocka, Jan. (2005). *Introducción a la Fenomenología*. Barcelona: Herder.
- Ramirez Alvarado, Maria del Mar. (2001). *Construir una imagen: Visión europea del indígena americano*. Sevilla: CSIC-Fundación El Monte.
- Rodríguez Salazar, Tania. (2003). El debate de las representaciones sociales en la psicología social. En *Relaciones: Revista del Colegio de Michoacán*, 24 (93), 51-80 (México).

Currículum

Docente investigador en área de Ciencias Sociales y Humanas. Actualmente es profesor en la Universidad Cooperativa de Colombia (sede Medellín), y la Universidad de Medellín. Comunicador social y periodista por la Universidad de Antioquia, especialista en Ciencia Política y magister en Historia, ambos por la Universidad Nacional de Colombia.