





DINÁMICA RELACIONAL

LA MIRADA EXISTENCIAL DE LA VIDA COTIDIANA

Catalogación en la Fuente - Biblioteca Corporación Universitaria Minuto de Dios -UNIMINUTO

Mayorga González, José Miguel
Dinámica relacional. La mirada existencial de la vida cotidiana / José Miguel Mayorga González; traductor Martha Janneth Mendez Peña, Elías M. Rey Vásquez. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios. Rectoría Cundinamarca, 2018.

ISBN: 978-958-763-256-9
140 p. il.

1. Psicología social – 2. Conducta (psicología) – 3. Vida cotidiana – Investigaciones 4. Sociología. i Mendez Peña, Martha Janneth (traductor) ii. Rey Vásquez, Elías M. (traductor).

CDD: 150.1 M19d BRGH

Registro Catalogo Uniminuto No. 90622

José Miguel Mayorga González

DINÁMICA RELACIONAL

LA MIRADA EXISTENCIAL DE LA VIDA COTIDIANA



UNIMINUTO
Corporación Universitaria Minuto de Dios
Educación de calidad al alcance de todos



UNIMINUTO
Corporación Universitaria Minuto de Dios
Educación de calidad al alcance de todos

Presidente del Consejo de Fundadores

P. Diego Jaramillo Cuartas, cjm

**Rector General Corporación
Universitaria Minuto de Dios –
UNIMINUTO**

P. Harold Castilla Devoz, cjm

Vicerrectora General Académica

Marelen Castillo Torres

Rector Cundinamarca

Jairo Enrique Cortés Barrera

Vicerrectora Académica Cundinamarca

Carolina Tovar Torres

Director Centro Regional Madrid

Víctor Hugo Ramírez Peña

Directora General de Investigaciones

Amparo Vélez Ramírez

**Director de Investigaciones
Cundinamarca**

Juan Gabriel Castañeda Polanco

Directora General de Publicaciones

Rocío del Pilar Montoya Chacón

**Coordinadora de Publicaciones
Cundinamarca**

Diana Carolina Díaz Barbosa

Autor

José Miguel Mayorga González

Preparación editorial

Corporación Universitaria Minuto de Dios
–UNIMINUTO

Editora

Diana Carolina Díaz Barbosa

Correctora de estilo

Lorena Panche

Traducciones

Martha Janneth Mendez Peña (inglés)

Elías M. Rey Vásquez (portugués)

Diseño y diagramación

Lápiz Blanco SAS

Impreso

Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A

ISBN: 978-958-763-256-9 (Impreso)

ISBN: 978-958-763-259-0 (Digital)

Primera edición: 2018

Corporación Universitaria Minuto de Dios
–UNIMINUTO

Calle 81B No. 72B-70

Bogotá, D.C.- Colombia

Impreso en Colombia – Printed in Colombia

Corporación Universitaria Minuto de Dios –UNIMINUTO. Todos los capítulos publicados en este libro son seleccionados por el Comité Editorial de acuerdo con los criterios establecidos. Están protegidos por el Registro de Propiedad Intelectual. Los conceptos expresados en los capítulos competen a su autor, son su responsabilidad y no comprometen la opinión de la Corporación Universitaria Minuto de Dios –UNIMINUTO. Se autoriza su reproducción parcial en cualquier medio, incluido electrónico, con la condición de ser citada clara y completamente la fuente, siempre y cuando las copias no sean usadas para fines comerciales.

Dinámica relacional. La mirada existencial de la vida cotidiana

Resumen

El presente libro se orienta a la comprensión de la dinámica relacional, una forma tan antigua como novedosa de comprender la vida cotidiana, desde una mirada crítica del actuar cotidiano que permite hallar, a través de autores clásicos de la psicología, la sociología y la filosofía, como Pichón Riviere, Moffatt, Lévinas y Laing hasta autores contemporáneos como Stolorow, Martuccelli y Längle, una radiografía relacional y compleja del mundo hoy.

La integración del psicoanálisis, el existencialismo, la teoría crítica y el pensamiento complejo, en la teoría de la dinámica relacional, propone, además de una descripción de la cotidianidad, los modos en que el sujeto posiblemente actué en ella; por un lado, una forma mecanicista, controlada y alienada y, por el otro, una forma reflexiva, de crecimiento personal y transformación social. La teoría de la dinámica relacional se convierte así en un referente teórico para posibles análisis de la cotidianidad.

Palabras clave: Dinámica relacional, constructos de la cotidianidad, resistencia existencial, interacción existencial, vida cotidiana.

Relational Dynamics. An Existentialist Approach to Day-to-Day Life

Abstract

This book is addressed to get an insight of relational dynamics. This is an old and yet original way to understand everyday life. A critical look at daily behavior makes it possible to conduct a relational and complex in-depth analysis of today's world, through the works of classic psychologists, sociologists and philosophers—such as Pichón Riviere, Moffatt, Lévinas and Laing— and contemporary authors, such as Stolorow, Martuccelli and Längle.

The integration of psychoanalysis, existentialism, critical theory, and complex thinking in the relational dynamics theory proposes a description of everyday life. Furthermore, it describes the possible ways in which subjects behave ordinarily. On the one hand, in a mechanistic, controlled and alienated way. On the other hand, with a reflective behavior, connected with personal growth and social transformation. Thus, relational dynamics becomes a theoretical framework for potential analysis of everyday life.

Keywords: Relational dynamics, everyday life constructs, existential resistance, existential interaction, day-to-day life..

Dinâmica relacional. A Olhada existência da vida cotidiana

Resumo

O presente livro orienta-se ao entendimento da dinâmica relacional, uma forma tão antiga como inovadora de compreender a vida cotidiana, desde uma olhada crítica do actuar cotidiano que permite achar, através de autores clássicos da psicologia, a sociologia e a filosofia, como Pichón Riviere, Moffatt, Lévinas, Laing até autores contemporâneos como Stolorow, Martuccelli e Längle, uma radiografia relacional e complexa do mundo hoje.

A integração do psicanálise, o existencialismo, a teoria crítica e o pensamento complexo, na teoria da dinâmica relacional, propõe, além de uma descrição da cotidianidade, os modos em que o sujeito possivelmente actuei nela; por um lado, uma forma mecanicista, controlada e alienada e, pelo outro, uma forma reflexiva, de crescimento pessoal e transformação social. A teoria da dinâmica relacional converte-se assim num referente teórico para possíveis análises da cotidianidade.

Palavras-chave: Dinâmica relacional, construção teórica da cotidianidade, resistência existencial, interacção existencial, vida cotidiana.

Cómo citar:

APA: Mayorga, G. José M. (2018). *Dinámica relacional. La mirada existencia de la vida cotidiana*. Bogotá D.C.: Corporación Universitaria Minuto de Dios –UNIMINUTO.

MLA: Mayorga González, José Miguel. *Dinámica relacional. La mirada existencia de la vida cotidiana*, 1ª ed. Bogotá D.C.: Corporación Universitaria Minuto de Dios –UNIMINUTO, 2018. Impreso.

CONTENIDO

GLOSARIO	13
INTRODUCCIÓN.....	17
CAPÍTULO I	
VIDA COTIDIANA	
Vida cotidiana desde Pichon Rivière	22
Libertad, miedo a la libertad y resistencia existencial: revisión de conceptos	26
Vida cotidiana desde la psicología social de Alfredo Moffatt.....	27
La vinculación como apertura de estudio a lo cotidiano	31
Las dimensiones y la organización externa e interna de la cotidianidad	32
CAPÍTULO II	
RELACIONALIDAD	
Teoría de la cosificación de Sartre.....	38
Teoría del otro de Lévinas	51
Teoría de la intersubjetividad de Schutz y Stolorow	56
CAPÍTULO III	
EXISTENCIA	
Análisis existencial personal (AEP) de Längle	62
Sociología del individuo	67

CAPÍTULO IV

INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO EXISTENCIAL DE LA VIDA COTIDIANA

Teoría de la dinámica relacional o análisis existencial de la vida cotidiana.....	72
Los constructos de la dinámica relacional.....	75
La órbita situacional.....	91

CAPÍTULO V

RESISTENCIA EXISTENCIAL

Absolutismo de la vida cotidiana.....	106
---------------------------------------	-----

CAPÍTULO VI

INTERACCIÓN EXISTENCIAL

Agujeros de luz.....	114
Recursos existenciales.....	116
Interacción existencial.....	119
Expresiones de la Interacción.....	124

CONCLUSIONES.....	127
-------------------	-----

REFERENCIAS.....	129
------------------	-----

*Tenemos monstruos que persiguen nuestra existencia,
monstruos grandes y pequeños que se aferran a las
entrañas de la vida, esos monstruos que de vez en
cuando no nos dejan ser feliz.*

Luz Aleida Alzate



GLOSARIO

Existencia: Existir se puede describir desde dos caras, la primera hace referencia a la dinámica que surge del hecho de ser-en-el-mundo y ser-para-otros. La segunda a los dilemas que confrontan al sujeto y permiten que tome posición en su vida.

Sujeto: Es aquel individuo que va dando forma a su experiencia subjetiva y co-construye la realidad intersubjetiva, dependiendo del mundo en el que habita y el otro que lo va reconociendo positiva o negativamente.

Dinámica relacional: Se comprende como la descripción existencial de la vida cotidiana, haciendo referencia a la relación de diferentes aspectos que van dando forma a los discursos y comportamientos de los sujetos.

Constructo del mundo-vivido: Se debe comprender como la primera relación que el sujeto tiene con su existencia, estar-en-el-mundo, esto implica que el mundo solo es una fracción de toda la vida y se constituye por un espacio institucionalizado que se denomina contexto y funciones para permanecer en este, las cuales se denominan roles.

Constructo del otro-semejante: Se debe comprender como la segunda relación que el sujeto tiene con su existencia, ser-para-otros, es en esta relación que el sujeto busca ser reconocido positivamente

por los otros en los diferentes contextos y en las funciones que realiza el sujeto.

Constructo de sí-mismo: Se debe comprender como la tercera relación que el sujeto tiene con su existencia, donde se referencia a sí mismo en su sentir, su pensar, su creencia y su querer por medio de sus discursos y comportamientos.

Ciclo interpersonal: El contexto, los roles, el otro y los referenciales mantienen un constante intercambio de información en donde se presentan intercambios externos-internos, como la receptividad-impresión, la comprensión-toma de posición, la respuesta-expresión, que van dando forma a la experiencia subjetiva y realidad intersubjetiva.

Órbita situacional: En toda dinámica relacional se presentan sucesos que confrontan al sujeto con los dilemas existenciales, como el dejar de permanecer en el mundo, la ausencia de confirmación del otro, el miedo a elegir y la interrogante por el sentido del suceso, poniendo en duda su posición y su actuar en el mundo, con los otros y consigo mismo.

Realidad intersubjetiva: Son los relatos que han sido consensados con los otros y van dando sentido a la relación con el mundo y la relación con los otros.

Experiencia subjetiva: Son los relatos propios del sujeto, que emergen espontáneamente a través de sus referenciales.

Resistencia existencial: Es el modo o práctica de ser que bloquea el encuentro real con los dilemas de la existencia, es la forma como

han educado a los sujetos. Por un lado, este modo se mantiene a través del entretenimiento, los medios y la educación movilizándolo la fragmentación emocional, la instrumentalización del otro, la individualización y el consumo. Por el otro lado, estos mantenedores generan expresiones que responden a través de comportamientos y discursos.

Absolutismo de la vida cotidiana: Hace referencia a las creencias o seguridades elaboradas desde las experiencias del individuo para desenvolverse en el mundo externo y lograr ser confirmado, estas se organizan a partir de las relaciones con el otro y el contexto donde se encuentre.

Interacción existencial: A diferencia de la resistencia existencial, la interacción es una apertura al encuentro con los dilemas existenciales y lograr responsabilizarse de su propio existir. Es ahí donde el sujeto logra gestionar sus procesos afectivos, sostener la relación con el otro y con el mundo y encontrar o crear sentido en cualquier suceso. Lo anterior logra la transformación social diseñando mantenedores como la coherencia emocional, la vinculación con el otro, el compromiso con el mundo y la sensación de plenitud.



INTRODUCCIÓN

La existencia no sólo son situaciones que confrontan la tranquilidad humana, existir implica pertenecer a un mundo, habitarlo e interactuar con otros mientras interactúo conmigo mismo. Lo anterior, lleva a constantes preguntas que, durante siglos, filósofos, sociólogos, psicólogos, teólogos y pedagogos se han formulado en cuanto a la misma existencia.

El sujeto se relaciona con los constructos del mundo, los otros y del sí-mismo y desde ahí se va construyendo la realidad intersubjetiva, en el intercambio de saberes, a través del discurso y el comportamiento, pero también se va argumentando la experiencia subjetiva; así, tanto la realidad como la experiencia se ven sometidas a diferentes transformaciones a partir del mismo encuentro. Este proceso organizativo del sistema cotidiano, que es como podríamos denominar la relación del sujeto, se va convirtiendo en múltiples dinámicas relacionales que se van orientando a preservar la existencia.

Preservar la existencia implica permanecer en el mundo, ser confirmado por el otro, generar una posición personal y argumentar la propia vida, la propia cotidianidad. Es en estos fundamentos de existir que emergen fenómenos que generan ruido en la tranquilidad relacional, a estos los llamaremos pruebas que llevan a límites difusos al sujeto y le otorgan la posibilidad de transformar su propia existencia o moldearse a las posibilidades que el sistema le permite.

En los capítulos que se presentarán se desea llevar al lector hacia la comprensión de la dinámica relacional como fundamento constitutivo de la cotidianidad, su mundo, los otros y sí-mismo, generando un nuevo panorama hacia la descripción profunda del ser humano dentro de su espacio, su hábitat y su ambiente desde una mirada existencial orientada en lo relacional. Para lo anterior, se expondrán seis capítulos en los cuales se profundiza en teorías psicosociales de corte psicoanalítico y existencial de la vida cotidiana, como las propuestas por Ronald Laing, Alfred Längle, Pichon Rivière, Alfredo Moffatt y Jean Paul Sartre; luego, se dará una mirada relacional desde diferentes teorías filosóficas y psicológicas para concluir con algunos marcos argumentativos de la postura existencial dando las bases del estudio de la vida cotidiana centrada en la dinámica relacional.

En capítulos posteriores se profundizará en la teoría de la dinámica relacional o análisis existencial de la vida cotidiana, describiendo sus constructos de mundo, de otros y del sí mismo. En esta parte del libro se busca generar una estructura comprensiva del ser-relacional-en-situación para lograr llegar a los modos en cómo se posiciona y actúa el sujeto en la cotidianidad. El primer modo de ser que se plasma es el de la resistencia existencial que, con la reproducción de la cultura de la violencia y el engaño mutuo, se generan expresiones que distancian al sujeto de su propia existencia, volviéndolo una máquina de producción y consumo. Pero, existe otro modo de ser que denominamos interacción existencial, el cual permite generar apertura al encuentro con la existencia y asumir una posición libre con acciones responsables logrando no sólo la gestión emocional, la sostenibilidad social y la sensación de plenitud existencial.

Es así como concluye este libro de corte académico, que se arriesga a abordar la cotidianidad desde una postura existencial relacional, para dar luz sobre las posibilidades de comprender aquellas experiencias subjetivas y realidades intersubjetivas de los desafíos y retos de esta época posmoderna.



CAPÍTULO I
VIDA COTIDIANA

¿Cómo experimentamos la cotidianidad?, ¿cómo se construye, reproduce y transforma?, estas dos preguntas fundamentan la intención de este libro, y es lograr que el lector se vea dentro de unos referentes teóricos como un existente en constante cambio y que de él nace la responsabilidad de ser cambio para el otro, su mundo y sí-mismo. Es por eso que la cotidianidad se comprende como la suma de historias de dinámicas relacionales, que en constante interacción dan los argumentos para que cada uno de nosotros percibamos una identidad y a la vez la incertidumbre del cambio.

En este capítulo se abordan las propuestas de cotidianidad que nos ofrecen Pichón Rivière y Moffatt, para lograr una integración y postura inicial de la cotidianidad.

Vida cotidiana desde Pichon Rivière

Para Pichon Rivière (1970) la vida cotidiana¹ puede definirse como el espacio-tiempo en donde se manifiestan las relaciones entre los hombres y la naturaleza, satisfaciendo necesidades concretas como es estar en un mundo y ser con los otros, lo cual lleva consigo la satisfacción de necesidades físicas, ambientales y sociales. De esta manera la cotidianidad² puede verse como una expresión en un ritmo, espacio y en un tiempo de las relaciones sociales complejas que regulan la vida de los hombres en una época histórica determinada, a la que le corresponde un tipo de vida cotidiana. Asimismo, la vida cotidiana se entiende como un grupo multitudinario de objetos, actos, hechos, actividades y relaciones que se

1 Se debe aquí comprender como la suma de cotidianidades.

2 Se comprende como el suceso que se presenta en el espacio-tiempo.

manifiestan de forma dramática, es decir, como acción, como mundo-en-movimiento (Barros, 2015).

Podríamos mencionar un segundo aspecto en torno a la propuesta de Pichon Rivière, el cual es planteado por Adamson (2015) al señalar que el análisis mismo de la vida cotidiana debe ser tema central en la psicología social, ya que este es un espacio en el que es necesario una comprensión y por qué no, una intervención de cambio que logre experiencias saludables para transformaciones sostenibles a nivel personal, relacional y ecológico, haciendo énfasis en el papel de la vida cotidiana como espacio en la intervención psicosocial, fundamental en la formación del psicólogo social para comprender los espacios generados en la vida cotidiana como familia, colegio, hospital, entre otros, que permiten acceder a la intervención psicosocial. De esta manera, el análisis de la vida cotidiana permite comprender el tejido social en el cual se hace alusión a las relaciones significativas fundamentales de la persona y su desarrollo en los diversos ámbitos cotidianos, lo cual trasciende dentro de una mirada más profunda de lo social y lo personal. Con lo anterior, podemos precisar la importancia de centrarse en el análisis de las dinámicas relacionales, permitiendo el encuentro fundamental del sujeto en relación con otros. Lo social es de gran importancia, ya que es necesario entender como lo argumenta Berchmans (2013) que “el hombre es a la par un animal social y sociable, es decir que no sólo es naturalmente sociable y a consecuencia de esa sociabilidad se hace social, sino que también es originariamente social por naturaleza” (p. 1), y al analizar al ser humano entendiéndolo en estos terminos, se genera el estudio de sus diversos entornos, puesto que es un objetivo claro de la psicología social a partir del análisis de la vida cotidiana. Es por esto que en el transcurrir de la vida se generan espacios comunes dentro las

vivencias de las personas, ya que se convierten en una suma de historias aquellas vivencias, construyendo la propia experiencia y la realidad intersubjetiva.

A partir de lo anterior, podemos señalar la vida cotidiana como un proceso subjetivo generado desde la construcción de experiencias y realidades que mantienen una constante social y personal de rutinas, así como afirman Villegas y González (2011) “la vida cotidiana pareciera ser homogénea para todos los miembros de una misma comunidad, sin embargo, cuando se la examina de cerca, es apreciable que ella tiene poco en común entre las mismas” (p. 37), lo que la convierte en un contexto-espacio de interrelación protagonizado por los individuos y sus experiencias. Es así que en el transcurrir de la vida cotidiana encontramos que está llena de símbolos y rutinas que son construidos por medio de las interacciones grupales como nos indican Villegas y González (2011) basados en Vygotsky (1977) en la producción de signos y símbolos dentro de la sociedad que tienen su origen en el fundamento cultural de las diversas comunidades y que van permitiendo la construcción y reproducción de vínculos entre las personas que sostienen la comunidad.

Teoría del vínculo en la vida cotidiana según Pichon

El concepto de vínculo se presenta como la mínima unidad de análisis de la psicología social, el objeto de estudio de esta no es el individuo sino la relación que se establece entre los sujetos. Es por esto que Pichon, a través de la comprensión del vínculo, plantea que la relación del sujeto en primera instancia es bidireccional, donde busca llegar a la explicación de la relación sujeto-sujeto,

en el cual los individuos se afectan entre sí, siendo este intercambio la posibilidad para iniciar un análisis de la vida cotidiana a partir de las aproximaciones de la dinámica relacional con la teoría del vínculo, ya que una de las principales características de esta propuesta es la pertinencia del vínculo a la supervivencia. El desamparo como fase del vínculo enfatiza dos características del nacimiento humano, por un lado, necesita de cuidados mayores en comparación con seres de otras especies, por otro lado, después del nacimiento las necesidades a cubrir son el alimento y abrigo, siendo este el primer vínculo entre el hijo y la madre.

Teniendo en cuenta los fundamentos analíticos en cuanto al vínculo, se estima que es una estructura compleja, siendo una de las características más relevantes en el planteamiento del autor, en cuanto la entramada relacional que supone la construcción de nuevas realidades. Acorde a lo que este postula, se corrobora la existencia de más de dos elementos participes en dicha comprensión, lo cual permite establecer una estructura triangular, es decir, entre el sujeto, los otros y el mundo.

El análisis de la vida cotidiana permite comprender en este sentido el tejido social, en donde participa el otro en las relaciones significativas y en el desarrollo del individuo dentro de ámbitos o contextos como la familia, la ciudad, el trabajo, entre otros; lo cual indica que el desarrollo psicosocial del hombre está vinculado a una exploración más allá de su entorno personal o individual. Es así que Pichon Rivière, citado por Adamson (2013), afirma que lograr analizar la vida cotidiana es generar una promoción a la salud, de esta manera el autor inclina la atención en las particularidades de lograr salud como beneficio de conseguir una postura analítica,

subjetiva y crítica de las experiencias sociales que se relacionan en la cotidianidad de las personas.

Libertad, miedo a la libertad y resistencia existencial: revisión de conceptos

Según Pichon Rivière citado por Adamson (2015), frente al análisis de la vida cotidiana, el ser humano se encuentra en una oscilación entre dos extremos: la liberación y el miedo a la libertad. El miedo a la libertad se puede entender como aquello que se debe hacer según el criterio sociocultural, por lo contrario, la liberación exige ir en contra de estas demandas socioculturales, salir de la seguridad misma de la rutina, creyendo llegar a la libertad. Ambos criterios mantienen una fuerte oposición, gracias a que las personas dentro de la vida cotidiana tienen anhelos y objetivos que desean cumplir, lo cual sólo se logra a través del miedo a la libertad, es decir, cumpliendo las demandas de la sociedad y la cultura. Sin embargo, el ser humano desea mantenerse al margen de la “opresión” social y cultural a través de la libertad, es en estos conceptos en los cuales se puede enfatizar la concepción de la resistencia existencial como estado del ser humano y de una interacción existencial fallida al mantenerse en el devenir de ambos conceptos. Para Mayorga (2017), este modo de ser implica dirigirse a la seguridad de la rutina cotidiana estableciendo respuestas que se argumentan en la misma alienación.

Es por esto que la relación del concepto planteado por Pichon Rivière acerca de la oscilación del ser humano entre la libertad y miedo a la libertad se asocia con la resistencia existencial anteriormente mencionada, ya que según Mayorga (2015) la resistencia es

“el conflicto que tiene el individuo entre ser alguien (permanencia) para-otros o para-sí-mismos con los otros” (p. 5), lo que implica mantener un estado de evasión a la confrontación individual y social para lograr ser alguien reconocido por otro. De esta manera el sujeto cede ante el miedo a la libertad, las demandas sociales y culturales de su entorno, manteniendo una lucha de intereses de ser por sí mismo y ser por los otros, es decir, entre el miedo a la libertad y la libertad.

La vida cotidiana puede comprenderse desde sus distintos aspectos de análisis, como un proceso subjetivo generado desde la construcción de símbolos, pareciendo homogénea o lineal en la sociedad; sin embargo, las vivencias de cada persona a pesar de que se mantienen bajo la igualdad de imposiciones culturales son diversas y distintas a partir del criterio construido por cada individuo en el enfrentamiento de sus experiencias.

Vida cotidiana desde la psicología social de Alfredo Moffatt

Moffatt plantea que la vida es un extenso diálogo que abarca un argumento en formación de su identidad y singularidad, lo que permite diferenciar al individuo como único entre los otros. Es por esto que los individuos se han construido por medio de vínculos o relaciones generadas a partir de sus diferentes ambientes, posibilitando que el sujeto se sitúe en el presente, mediante su acción y percepción interna o externa; de esta manera lo individual y lo social se interrelacionan, independientemente de las necesidades que pueda tener el individuo frente a la exploración de sus

recursos internos o externos en la medida en que mantenga un acercamiento con sus posibilidades sociales.

Por otro lado, Pampliega de Quiroga (1993), citado por Rebollar (2005), señala que “al analizar la cotidianidad, distinguimos en ella tres regiones o áreas de emergencia y desarrollo de las necesidades humanas” (p. 5), en las que se evidencia el tiempo libre, el trabajo social y la vida familiar. Hay una necesidad que responde a la organización social, hábitat y tiempo histórico, donde al reconocer ese espacio y tiempo se va construyendo lo cotidiano. De esta manera se contempla la existencia de tiempos y espacios que recubren cierta particularidad, debido a la manifestación de necesidades y acciones diversas entre los individuos. Moffatt (2007) indica que cada ser humano tiene los recursos para organizar su vida cotidiana, la habilidad para insertarse en la producción social y su vida cotidiana. Por lo anterior, cuando aparece la enfermedad, lisa el trabajo y el amor y la persona requiere ayuda debido a que no puede actuar de manera consciente frente a la construcción de soluciones y el planteamiento de actividades funcionalmente sociales, es por esto que los individuos hacen uso de sus recursos para la vida cotidiana en busca de nuevos modos de vinculación con el mundo, los otros y sí mismo.

De acuerdo con Moffatt (1997), debido a que el sujeto se halla en un lugar descampado, abierto y vacío donde se concibe la sensación de que forma un espacio único y especial fuera del mundo cotidiano, aquel lugar en el que se recorre el camino interior (psicológico) hacia aquellos problemas internos que emergen en la vida cotidiana, pero que percibe como propios de él, le permiten elaborar sus propios referenciales con los que se presentará al exterior, al mundo y a los otros. Se debe mencionar también, que la

identidad social se va constituyendo por medio de las influencias de la familia, la sociedad civil, la religión, la política, la educación y los medios de comunicación que actúan en cada ser humano. Por medio de los procesos de socialización se transmiten costumbres, valores, tradiciones y actitudes que se van integrando a su proceso de vida.

Para Uribe (2014) la construcción de la realidad cotidiana es la objetivación de lo que cada actor social comprende de manera subjetiva e individual en su consciencia de acuerdo a su requerimiento. Por tal motivo, las intersubjetividades llevan a lo social por medio de la comunicación y la interacción, luego se objetivizan y en consecuencia representan la construcción de una realidad social. Asimismo, hay que mencionar que el lenguaje y la experiencia tienen una importante función puesto que permiten trascender las realidades en el espacio y tiempo de una generación a otra, lo que conlleva a la transmisión de conocimientos primordiales para el hacer cotidiano en los diferentes contextos, dándole un sentido a la vida diaria.

Posteriormente, Moffatt (2001), propone que los individuos pueden percibir las cualidades del mundo que los rodea, al identificar o discriminar los aspectos internos de los externos, así se desarrolla una comunicación dialógica entre lo subjetivo y lo objetivo. Esto significa que en las amplias interacciones sociales se estiman pensamientos y funciones que construyen la cotidianidad de cada comunidad o cultura, estableciendo que la vida e interacciones de los individuos estén condicionadas por una doble pertenencia, donde se presentan momentos de encuentros individuales y otros momentos en los que se establecerán comunicaciones sociales en pro de la conformación de realidades compartidas que suscitan modos de ser, actuar, pensar y vivenciar y que dan paso a la

vinculación del sujeto con su propia existencia, es decir, vivir en un mundo, con los otros y consigo mismo.

Teoría del vínculo en la vida cotidiana según Moffatt

A partir de los párrafos anteriores y en palabras de Moffatt (2007) “el vínculo es lo que da sentido a las cosas, por ejemplo, la casa donde vivíamos con la otra persona, el barrio, la confitería donde íbamos, todo pierde sentido sin esa persona” (p. 91). De esta manera se suscitan las diferentes interrelaciones de los individuos como función de permanencia social; en la vida cotidiana se experimentan situaciones tanto individuales (propias) como sociales (con otro), en esta medida se posibilita la construcción de comunicaciones que permiten afianzar los procesos de supervivencia en los determinados contextos sociales y se estima en gran medida la necesidad de cercanía y relación subjetiva (individual) y objetiva (grupal o cultural) que comprende la existencia de otro.

En la vida cotidiana los sujetos están vinculados de acuerdo a las diferentes interacciones en las que se desenvuelven en su ambiente, por tanto, como nos indica Repretur (2005) citando a Bowlby (1998), el vínculo es esa búsqueda de obtener y mantener el grado de proximidad hacia el objeto de apego y en esta formación del vínculo se encuentran recuerdos, expectativas, sentimientos y deseos para la interpretación de la experiencia interpersonal. Seguido a esto, Moffatt citado por Villalobos (2011), propone una teoría llamada *esquema en cruz*, donde analiza la aparición de las distintas vinculaciones en la vida de los individuos y su influencia en aspectos singulares y plurales que afectan directamente el desarrollo de los mismos frente a la autoconcepción, identificación,

proyección y transformación de la realidad. Respecto al concepto de ser y existir, sólo puede hablarse de identidad cuando un yo discriminado se percibe dentro de una historia, dicho de otra forma, la persona debe constituirse simultáneamente en las dos dimensiones: espacio y tiempo, o sea como energía y como información, lo cual no es otra cosa que la vieja distinción entre cuerpo (energía) y mente (información). Esto quiere decir, que los individuos hacen parte de un amplio componente histórico-cultural en el que se desenvuelven y vinculan con otros mediante la cotidianidad.

La vinculación como apertura de estudio a lo cotidiano

Tanto Moffatt como Pichon Rivière precisan la importancia de la vinculación para la comprensión de la vida cotidiana. Desde ese punto podríamos mencionar que la vinculación es la interacción del sujeto con otro semejante a él, que a su vez le permite irse construyendo internamente. Desde la óptica expuesta, todas las organizaciones, culturas y grupos están integrados por actores envueltos en un proceso permanente de significación e interpretación del mundo que les rodea, así como de toda acción realizada por el otro. Así pues, el centro del análisis de la vida cotidiana está en el estudio del mundo social visible que estructura las realidades intersubjetivas, así como el mundo individual que vincula al sujeto en una constante cotidiana, lo que significa un interés por el estudio de la dinámica relacional en sí misma, que conforma la triada: sujeto, otro, mundo.

Heller (s.f) plantea que la vida cotidiana es aquella que viven todos los hombres y que exige de ellos todos los sentidos, las capacidades

intelectuales, sus habilidades, sentimientos, ideas, pasiones e ideologías, ya que en sí misma la vida cotidiana es heterogénea, pues en ella confluyen la familia, el trabajo, el transporte, el género, la religión, la raza; además se puede considerar jerárquica. La autora precisa:

La heterogeneidad y el orden jerárquico (la condición de organización) de la vida cotidiana coinciden en posibilitar un despliegue “liso” de la producción y la reproducción, no sólo en el “campo de la producción” en sentido estricto, sino también en lo que respecta a las formas del tráfico. El hombre nace ya inserto en su cotidianidad. La maduración del hombre significa en toda sociedad que el individuo se hace con todas las habilidades imprescindibles para la vida cotidiana de la sociedad (capa social) dada. (p. 1).

Las dimensiones y la organización externa e interna de la cotidianidad

La vida cotidiana es en esencia la sustancia social, así como la vida misma del individuo. Hay que señalar que la vida cotidiana se da en un espacio y tiempo preciso y a su vez se va transformando en la interacción del sujeto con el mundo, con los otros y con sí mismo. Otro punto para tener presente es que la vida cotidiana se comporta como un conjunto de interacciones que se autoorganizan generando símbolos, rituales y comportamientos que se van enmarcando en la realidad y van dando sentido a la experiencia de los sujetos. Comprender la cotidianidad permitirá mirar a un sujeto social, psicológico y existencial tanto en hábitat como en relación con el otro y generar una comprensión y acciones de desarrollo humano y cambio social. Además, no se puede desconocer

los aspectos sociales y personales y cómo en esta constante de relacionalidad se va construyendo la realidad y la experiencia de los individuos.

Generar un conocimiento de la vida cotidiana desde una mirada existencial que abarque el pensamiento de Pichon y Moffatt dentro de la comprensión existencial en la psicología como la de Laing y Sartre, implica describir la cotidianidad misma desde dos posiciones o ejes como lo son el vincular y el estructural que permiten que se nutra a sí misma y que el sujeto organice su realidad y experiencia. Así pues, en este apartado, presentaremos las dimensiones que consideramos apropiadas e importantes para llegar a la constitución de una dinámica relacional, sin desconocer la multiplicidad de dimensiones que existen en lo que comprendemos como vida cotidiana. En consecuencia, exploraremos, en primer lugar, las dimensiones del mundo externo y, en segundo lugar, las dimensiones del mundo interno, finalizando con la organización socio-subjetiva.

Mayorga (2016) propone la existencia de la dimensión personal, relacional, social y cultural, como parte del análisis existencial de la vida cotidiana, donde se trata de comprender al hombre desde su consciencia ante las dimensiones de su mundo, partiendo de lo psicológico –personal– a lo macro –cultural– (Schweiger & Torregrosa, citado por Mayorga, 2016). Siguiendo la línea de pensamiento de Heidegger, Mayorga, explica que el individuo es inseparable con su mundo, sus historias y contextos, pero además de esto existe porque hay un otro que lo confirma, lo mira e interactúa con el sujeto, es ahí que él asume la responsabilidad sobre su propia existencia, ya que existir implica darse cuenta fenomenológicamente de sí mismo, es usar la capacidad de la mente humana para ser observado y observador, en la medida en que se da cuenta de su

propio dar cuenta, con la posibilidad de desdoblarse y obtener lo anterior, es decir, que el sujeto es tanto para sí mismo, como para el mundo y los otros.

Ahora bien, es importante comprender que en el mundo interno del sujeto se encuentra una serie de dimensiones que fundamentan el existir del individuo, el cual hace hincapié en la dimensión afectiva, cognitiva, social y espiritual (Längle, 2009). En primer lugar, la dimensión afectiva, propuesta por Frankl (citado por Längle, 2009) se refiere, como su denominación señala, a aquellas emociones y sentimientos que cada individuo tiene en su interacción, exaltando la capacidad empática que permite fortalecer las relaciones. Esta dimensión hace posible la armonía con los demás y los estados de plenitud. Al mismo tiempo, en la dimensión cognitiva, como lo sustenta Kwee y Längle (2013), la persona tiene la capacidad de reflexión, lo que a su vez le permite establecer una meta lógica manteniendo una postura dialógica consigo mismo, vivenciando conscientemente la situación y orientando sus decisiones a través de un cambio de hábitos. Es decir, que cuando el individuo tiene una herida que lo ha marcado durante su vida hará comprensible cuatro motivaciones: orientado al mundo –el poder ser–, referencia al futuro –relacionado con lo que le gusta–, referencia de la vida –reconocimiento de la realidad– y referencia de sí mismo (Mendoza citado por Längle, 2009).

La dimensión social es aquella magnitud que permite mantener una relación con otros seres humanos de manera íntegra y abierta, logrando construir la realidad intersubjetiva que se mantiene a través de códigos, símbolos y rituales que van dando forma a la cotidianidad, lo social implica estar en constante comparación con los otros e ir formando máscaras para ser confirmado, aprobados

o reforzados y mantenerse en el mundo. Empero cuando el sujeto se encuentra frente a una situación de sufrimiento acontece la reflexión, pues el asombro por la propia vida emerge y es allí en donde ingresa en un campo de cuestiones acerca de su existencia. Así Längle (2009) anuncia que cuando el valor del sentimiento de la propia persona es despreciado, la libertad se termina perdiendo, ya que el sujeto vivencia así mismo como parte de una gran masa. Por último, cuando se hace alusión a la dimensión espiritual, Längle (2013) toma como base la autotranscendencia, que es el momento en el cual se encuentra el individuo con la esencia misma en la búsqueda de decidir y elegir lo que desea, dado que la esencia en sí misma se convierte en la construcción de su propia identidad, pero antes el individuo debe introducirse en un estado de pérdida de sí mismo para lograr la naturaleza. Efectivamente, el sujeto consigue abandonar sus necesidades como prioridad para ser guiado hacia la existencia. Así que, la intención paradójica, según Frankl, ayuda a conceder la permanencia en la existencia, ya que esta es una técnica que permite que el individuo confronte lo que teme desde lo que desea que suceda y a la vez ser animado y que genere una carajada, esto coayuda a la confrontación. Este mecanismo conduce a una nueva apertura que se integra con las experiencias, en cuanto a la modificación de la actitud, que permite a la vida transcurrir aun si no está dentro del propio control desde una autoobservación y una autoreflexión (Längle, 2003).

Tanto las dimensiones externas e internas precisan al sujeto como eslabón de la cotidianidad, un sujeto que habita ese mundo en el que vive y así mismo se relaciona con el otro en una interacción de confirmación, lo cual permite una organización tanto social como subjetiva. La organización social como expone Goffman (citado por Herrera *et al.*, 2004), refiere al nivel de las relaciones cara a cara,

y asimismo su constitución compleja y “ordenada”. Se plantea entonces que la interacción social está constituida de relaciones, acuerdos y compromisos frágiles, causales y extratemporales. A decir verdad, Goffman (citado en Herrera *et al.*, 2004) ha mostrado la vida social estructurada en base de lo macro –complejidad– y lo micro –simplicidad–. De esta manera, el mundo de las relaciones cara a cara se dirige por un sistema en el cual interaccionan y persisten reglas, normas, ritos, valores, representaciones colectivas y formas de control social que se asignan externamente, condicionando la interacción de los individuos.

La realidad social a través de variables estructurales intenta afrontar de forma sistemática los problemas que emergen de esta, construyéndose a partir de conceptos de fachada, representación, máscara, escena, entre bastidores, rol y distancia del rol, el orden de la interacción está en la base del orden social debido a que la existencia de la sociedad se vale de la interiorización por parte de los individuos de los valores y normas que inciden desde las instituciones centrales de la sociedad (Goffman, 2004). En ese sentido, para comprender la acción social es más adecuado iniciar por lo exterior del individuo para luego trabajar en lo interior y no al contrario, teniendo presente igualmente cuatro elementos principales: el comportamiento del actor social en la escena, la forma en que se presenta en cuanto personaje, el papel que muestra y el contexto interactivo en el que su actuar se ubica; elementos que van dando luz a la interpretación de la cotidianidad.

CAPITULO II
RELACIONALIDAD

Teoría de la cosificación de Sartre

La cosificación, concebida desde Sartre, es un proceso categórico de la relación intersubjetiva. Término que expresa la función por la cual el *yo* concibe del *otro* una *cosa*, útil a *la mano*, coartando la libertad del otro. Para Olleta (2014) intervienen aspectos importantes como el *ser en sí*, refiriéndose al ser de las cosas, de los objetos, de las realidades no humanas. Sartre define al ser como positividad, realidad, actualidad; en el ser no está presente la nada, ni la diferenciación, ni el movimiento, simplemente es. El *ser en sí* no es consciente, dado a que la consciencia requiere escisión (separación), de vacío en el ser, mientras que en el *ser en sí* es completo, por lo que no es causa de sí, sencillamente es (Olleta, 2014).

Por otra parte, se encuentra *ser para otro*, en la concepción sartreana, el hombre no es más que un objeto alienado por otros, incluso desde la mirada ya se estaba dando el otro como objeto igual en mi existencia, donde sólo al ser mirado por el otro dejaba de rondar en el *ser para sí*, porque hay una existencia ahora que le concierne. El otro no debe ser reconocido más que para confirmar la propia existencia del individuo y la suya de forma recíproca con el otro que se mira, es decir, con el sujeto que recibe la presencia del otro, para ser más exacto se necesita del otro para conformar identidad, no sólo a través de la mirada sino del sentido de relación y dominio de libertad que se tenga en el otro. Hay ocasiones donde *ser para otro* no se dará por un objeto, sino por otro sujeto, cuando la alteridad identifique al otro que está conociendo como sujeto más allá de su utilidad.

La cosificación desde el sentido de la mirada

Como Muñoz (1987) indica “el mirar es la acción por la cual el otro se hace presente a mi” (p. 111). Al mirar al otro sólo desde su utilidad, cosificándolo (negando su subjetividad) y no llegando a su alteridad pierde el sentido de ser. De este modo mirar al otro sólo será mirar un objeto.

Es de esta manera que el otro al ser mirado también traerá una serie de reacciones, al igual que el otro ya contemplo la existencia del que miraba, este contemplará el panorama nuevamente y al ver a otro inmerso en este, ya será el otro objetivado en el entorno ya que no se le verá como sujeto, sino como un objeto más del cual se puede o no percatar la existencia, es decir, no tengo en cuenta la existencia del otro fuera del plano de objetivación. Para Muñoz (1987), hay que distinguir, en consecuencia, un otro - objeto que ve aquello que yo veo y otro - sujeto con el cual mantengo una relación fundamental (...) con él tengo la posibilidad de convertirme para él en otro - objeto. Esto es realmente lo que se manifiesta claramente en la expresión ser visto por otro, lo cual no puede deducirse ni de la esencia del otro - objeto ni de mi ser sujeto: El ser visto por el otro, es la verdad de ver al otro (p. 113).

Lo anterior, muestra cómo el otro es el complemento de que existo al ser visto por este, la relación que mantengo con el otro que hace que el individuo se vea como otro en el mundo. Pero, es sólo eso, no se ve la esencia del otro, no como objeto sino como complemento del ser o del otro en el mundo; para poder ser visto por el otro como el otro sujeto y no como el otro objeto, el otro no sólo debe ver, sino que el otro debe ver al uno, el complejo de la mirada, de mirar al otro más allá de otro objeto. Las diferentes reacciones del

otro al ser mirado son diversas, principalmente de tres tipos: miedo, vergüenza y orgullo; las tres se conciben como las reacciones del ser mirado.

Por lo anterior, la primera reacción que sentirá el sujeto al ser mirado, será el miedo. Se dará casi al punto de fragilidad o debilidad porque sabe que al ser observado puede estar en pérdida de su libertad por encima de la libertad del otro (Muñoz, 1987). Es ahí cuando la relación deja la fragilidad pasando el sujeto a intercambiar su posición como objeto para ser mirado por el otro, asumiendo la pérdida de su libertad a causa de la vergüenza, como lo señala Sartre:

Reconozco que soy el objeto que el otro mira y juzga, por la vergüenza siento que mi libertad, mi proyecto de ser se me escapa (...) por la vergüenza vivo la sensación de que existe alguien que me ve no como un puro ser sino como un ser en sí, como cosa. (Muñoz, 1987, p. 115).

La vergüenza hace parte de la asimilación de la tercera reacción que es el orgullo, ya no sólo podría estar en pérdida la libertad de aquel que es mirado (miedo), sino reconocer que está siendo visto puede quebrantar su ser, debido a que, si el otro no puede mirar al uno como un puro ser, ya se estaría cosificando, a eso se refiere Sartre cuando afirma que el sujeto se vuelve objeto del otro cuando mira y juzga o Muñoz (1987) al señalar que si no se le mira al uno como sujeto, se le ve sólo como ser en sí, “como un objeto”. La última reacción, el orgullo, en últimas es la resignación de ser visto y así mismo contemplado como ser en el universo, por lo tanto, ya son algo para un otro, que al fin verán este como un existente (estar ahí y existir), sólo hasta que es visto por el otro.

Sentir el ser mirado, es de algún modo pérdida de esencia como un “yo” y pérdida de libertad como ser, ya que al ser mirado ya hay otro que pone su libertad frente a la del otro que es visto, la puede subyugar o juzgar, es decir, “La mirada del otro me despeja de mi trascendencia, de mis posibilidades. Mi libertad es estrangulada y mi ser se aliena al ser un ser que es visto por otro” (Muñoz, 1987, p. 116). El opresor como imagen de orgullo al ser mirado, trae consigo la pérdida de la libertad de ser para el mundo pasando a ser para los otros; es decir, deja sus convicciones orientándose al poder que puede sacar de los otros.

El otro y la intersubjetividad

El otro para Sartre es mi trascendencia trascendida. Sin embargo, hay que comprender ¿cómo se llega a esta trascendencia desde la consciencia del otro? Sartre (1943) afirma que la existencia de los otros no es una consecuencia que se derive de la estructura ontológica del para sí. Dado que es un suceso que depende primero de la contingencia del ser. Correspondiendo el ser, el fundamento presente del existente, está en donde quiera y a la vez en ninguna parte, el para sí es el en sí, que se altera como en sí para fundarse como conciencia.

En el “para sí” Sartre (1943) comprenderá varios “ek-tasis”, es decir, la mística que conforma la consciencia del ser, el primero, alude al proyecto del “para sí” hacia un ser que él tiene de ser en el modo de no serlo; el segundo, es que se está condenado siempre a ser su propia nihilización, captándose para sí como “nada”; el tercero, es el “para otro”.

Ser “para otro” es entenderse como un componente de una totalidad debido a que se capta como una negación de que el yo sea él: mí, mismidad (ipseidad) y la del otro son estructuras que conforman la totalidad del ser, aunque, a su vez el otro niega ser yo. Puesto que las negaciones se efectúan en interioridad, el otro y yo no podemos venir uno al otro desde afuera. Es necesario que haya un ser “yo otro” que tenga de ser la escisiparidad (scissiparite-escisión o ruptura de igualdad) recíproca del “para otro”, exactamente como la totalidad reflexivo-reflexo es un ser que tiene de ser su propia nada; es decir, que mi ipseidad y la del otro son estructuras de una misma totalidad del ser.

De acuerdo a lo anterior, el dilema del otro recae, por un lado, en que yo aparezco como objeto para él mientras que, del otro, él aparece como objeto para mí. En palabras de Sartre (1943) “el otro y yo nos mostramos recíprocamente como cuerpos”. Por tanto, el problema del cuerpo surge de estas dos consciencias entrelazadas que se perciben desde lo perceptible, es decir, de lo encarnado. Es un *cogito ergo sum* (“pienso luego soy”), esto es, que uno no se percibe solamente así mismo sino también frente a los otros, generando intersubjetividad. El cuerpo al nivel de *El Ser y la Nada* se compendia en una triple dimensión ontológica: el cuerpo como “ser para sí”, el cuerpo como “cuerpo para otro” y el cuerpo que “existe para mí, pero conocido por otro”. Lo anterior se explica siguiendo a Muñoz (1987), quien precisa que el cuerpo será un instrumento de la relación subjetiva, puesto que el cuerpo como objeto es sin duda una revelación de mí ser, sin embargo, el ser revelado no será para mí, sino su ser para otro.

El cuerpo como cuerpo para sí

El cuerpo para Sartre a partir del ser para sí es una facticidad que hace posible la propia inserción en el mundo, como lo expresa en su libro de *El ser y la Nada* (1943): El cuerpo es una característica necesaria del para sí: no es verdad que sea el producto de una decisión arbitraria de un demiurgo, ni que la unión del alma y del cuerpo sea el acercamiento contingente de dos sustancias radicalmente distintas, sino que, por el contrario, que sea cuerpo, es decir, que su escapar nihilizador al ser se haga bajo la forma de un compromiso en el mundo (p. 372).

En esta medida, Díaz (2013) precisa que el mundo nos devela la imagen de un objeto que no puede ser un objeto para nosotros ya que es esencialmente lo que somos. Sartre menciona que mi cuerpo es para mí un no objeto, pero dependiendo del surgimiento de mi ser, se parte de un centro que soy yo mismo, establece un objeto que es (soy) ya que se hace exteriorizar por el mundo. Es decir, es la individualización de mi compromiso en el mundo.

El cuerpo como cuerpo para otro

Sartre (1943) afirma que “el cuerpo del otro es el otro mismo entendido como trascendencia-instrumento”. En tanto, el cuerpo es el artefacto que yo no soy y que empleo, o que se resiste, mostrándose con un objetivo de utilidad y adversidad. Así la relación que se da con las cosas del mundo es una relación instrumental. Es así que cuando aparece el “otro”, el conflicto se origina del hecho de que ese “otro”, el cual se presenta como cuerpo, posee una libertad, un ser, su propio ser, que se resiste a mi observación sobre él.

Al ser del hombre le concierne la facticidad y la trascendencia que también pertenecen al “otro”. La condición de mi ser es que *soy-lo-que-tengo-de-ser*, no soy con la realidad y positividad estricta del *ser en sí*. Mi ser se encuentra en la espera, y para ser debo trascender del modo como estoy determinado en este momento. Y es en ese trascender, en ese proyectarse, que emerge la libertad (Muñoz, 1987). Por consiguiente, cabe destacar que la “mirada” del otro me “objetiva”, me “cosifica”, me transfigura en un *en sí*, y debido a esto mi trascendencia es anulada quedando una facticidad pura y simple, *estoy ahí para el otro*. Lo mismo le pasa al otro cuando yo lo observo. Teniendo como consecuencia el conflicto, dado que tanto el otro como yo negamos esta fijación. Sin embargo, yo capto el cuerpo del otro “en situación”, en esa intrínseca relacionalidad del cuerpo, *ser para sí*, con el mundo.

En resumen, el “cuerpo del otro” no diferencia lo que el “otro es para mí”. El otro y yo nos mostramos como cuerpos. De acuerdo a Sartre (1943), *mi ser para otro es absolutamente cuerpo*, el único objeto psíquico por excelencia, en sentido de que “está enteramente conferido a la percepción y es inconcebible fuera de estructuras corporales” (p. 413).

El cuerpo para sí conocido por otro

El existir para mí se da cuando soy conocido por otro a nivel de cuerpo. Mi cuerpo no va a ser sólo lo vivido por mí, debido a que entra en la esfera de pertenecer al otro porque el otro, con su mirada, coarta la actividad de mi posibilidad. Alienándolo, hacia un ser de uso, hacia un ser órgano sensible percibidos por órganos sensibles llevándolo a una destrucción alienadora y un desprendimiento concreto de mi mundo, que incide en el otro y que el otro

recaptara en su mundo. Para Sartre esto significa que mi cuerpo es una perspectiva sobre la cual se adoptan perspectivas. En definitiva, Sartre pretende mostrar que nos vemos desde la perspectiva del otro. Puesto que la visión del otro nos complementa, nos hace ser: “nos parece, que el otro cumple por nosotros una función de la que somos incapaces y que, sin embargo, nos incumbe: vernos como somos” (Sartre, 1943 p. 421).

Esquemmatización del otro

El otro puede consistir en diferentes maneras desde el campo del yo, Muñoz, (1987) lo describe como “el otro existe realmente, lo reconoce y le otorga su categoría principal: la de ser coautor de nuestra propia existencia individual. Los dos, el otro y yo, somos responsables de nuestra existencia” (p. 106). Una coconstrucción del ser, y es que el otro no puede ser alguien si no es mirado o inclusive tomado por un otro y viceversa, la existencia de este depende de la mirada del otro, si él no puede captar las nociones del ser, el ser en sí y la existencia de este inclusive se podría desvanecer o desaparecer (Rocca, 2012). En otras palabras, se vive en un plano compartido donde se debe confirmar y ser confirmado el ser y la existencia mutua de unos otros. Es así como el otro construye a través de la mirada y el juzgar la proyección del ser del otro, en palabras de Rocca (2012): “La constitución de nuestra identidad tiene lugar desde la alteridad, desde la mirada del otro que nos objeta (y nos objetiva); un otro que nos seduce y al que seducimos, al que miramos y por el que somos vistos” (p. 5).

Según lo anterior, la unión o construcción de una realidad del otro como ser y la realidad del otro como sujeto observado, hace que este sea una comunión de uno para crear un ser que posea la

alteridad para ser el otro en uno fuera de sí, sin alienar la esencia del otro como uno. Sartre tenía una concepción o terminología del otro que podría catalogarse en diferentes aspectos (Muñoz, 1987); el primero es la referencia a la existencia del otro; el segundo, el *cogito* (pensar para mí) del otro se confunde y mezcla con mi propio cogito; el tercero, se define como el *cogito* que revela al otro como un no objeto, un no objetivar al otro; por último, el otro aparece en el *cogito* como siendo, pero esta negación del otro debe ser negación interna.

Cuando hay consciencia de que se comparte espacio, no como objeto sino como ser, con un otro se pierde parte del ser para sí, para sólo referirse al ser visto por otro. Como se mencionó anteriormente el otro existe únicamente como y cuando es coautor de la propia existencia de él mismo y del otro. Cuando habla de la mezcla del *cogito* con el *cogito* del otro; tal como lo explica Sartre: “Existe el otro con certeza no porque sea objeto de conocimiento, sino porque en ese otro hay un *cogito* que le concierne” (como se cita en Muñoz, 1987, p. 107): Hay una manifestación y sensación de ser con el otro, es un ser que comparte con un “yo” y con otros en un mismo plano existencial, es un *cogito* que le concierne también al otro. Por último, la relación de negación entre el otro y el “yo” es siempre de forma interna, esta se dará en el orden de la percepción del ser, no es búsqueda de un conocimiento, sino de una forma de comunicación y percepción entre el otro y “yo”, donde indica Sartre que sólo concuerda con el realismo en cuanto el uno afirma la certeza de la existencia del otro. Sin embargo, discrepa en las diversas formas de comunicación entre el otro y “yo”. Para comprender la existencia y la presencia del otro, es necesario comprender el *cogito* y dejar de ser un ser para sí, para convertirse en un ser para otro; como lo describe Sartre: “No debo encontrar en mí, razones

para creer en la existencia del otro, sino que debo encontrar al otro como no siendo yo” (como se cita en Muñoz, 1987). Al generar esta alteridad el otro no podrá verse más como un objeto y poder ver los esquemas anteriores reflejados en la descripción del otro.

Conciencia del mundo

La noción de Sartre afirmaba que el mundo se constituye sólo porque existe el hombre. En sí mismo el mundo carecerá de sentido. Como expresa Rocca (2012), cuando el hombre reconoce lo absurdo de lo real, su esencia de contingencia y gratuidad, lo invade el sentimiento de la náusea (metáfora que se toma a partir de los males fisiológicos) la cual guía el cuerpo a la consciencia, buscando dolor o agrado para librarse de esta. Sartre a su vez a nivel ontológico definirá dos tipos de ser: *en sí*, el cual se entiende como lo contingente y gratuito, es decir, “es lo que es”. Y el *para sí*, a partir de la consciencia se capta como “una nada de ser”, es “carencia de ser”, que se refleja en el deseo. Por otra parte, según Rocca (2012) la consciencia es completamente libre, ya que está desvinculada del mundo, por lo que no es nada, está vacía de ser, es posibilidad, es libertad. El hombre por ende está condenado a ser libre. “El ser del hombre es su hacerse a sí mismo” (p. 6).

Praxis

Como señala Pérez (2001) la praxis es entendida como proyecto, comprensión, significación, donde se puede reconocer a los otros como significantes, es decir, como fines. La existencia práctica de los otros decreta mi posición en el mundo, dicho de otra manera, cada uno unifica el mundo a través de la praxis, estipulando la existencia de un campo dialéctico. Asimismo, la comprensión del

otro “no es más que un momento de nuestra praxis” (p. 116). En consecuencia, Pérez (2012) deduce que la praxis crea las relaciones humanas en la manera en que la totalización individual, lo que significa, la acción de uno sobre la materia, requiere la utilización del otro como objeto y como medio de mi proyecto. Es por ello, que existe el reconocimiento del otro como hombre al privársele de su libertad o cuando se le explota. La reciprocidad va hacer un reconocimiento del otro cuando se ejerce toda acción sobre él, ya que se entienden los fines de los otros para hacerlos medios de un fin propio. Siendo el hombre proyecto y comprensión del proyecto de otro. Razón por la cual el lenguaje es praxis y la praxis se concibe como lenguaje porque representa significación.

La concepción y comprensión del otro es trascendencia de nuestra praxis

Sartre mostraba dos formas de entender a los otros en las relaciones. La primera es el nosotros-objeto que se limitará solamente al otro y al yo, donde la cosificación se dará en factores de convivencia, como la actividad de seducción, pero no la seducción como la describe el Eros, sino la seducción en contra de la posición directa de ser objeto para el otro, que se convertirá luego en una interacción otro-yo, y la segunda es el nosotros-sujetos que se podría tomar como vivencia subjetiva y es allí donde se retoma la seducción, como se mencionó anteriormente, el que seduce no contempla completamente al otro como un nosotros objeto, pero en individuo que es seducido se verá identificado y así mismo subyugado por aquel que seduce.

La “mala fe”, conducta cosificadora de indiferencia ante el otro

La conducta de “mala fe” (*mauvaise foi*) definida por Sartre como la “indiferencia hacia el otro”, en cuanto a que este es “cosa entre las cosas”. Establece una “ceguera frente al otro” y donde el individuo juega a ser un ser solitario entre muchos que no lo son, tratando de proteger mi libertad, protegiéndome de él utilizándolo como un simple instrumento haciendo poder de su libre subjetividad mediante su objetividad para mí. Lo anterior, se presenta debido a que se adopta frente al otro lo que él quiere llevar a cabo respecto de mí: es decir, que nos vamos a dejar subordinar por la mirada del otro y vernos tal cual él nos ve. Vamos a observarlo, vamos a realizar sobre el otro una acción cosificadora de manera que él sea algo que yo poseo y reconozca mi libertad, la cual se la voy hacer ver desde distintas perspectivas (Muñoz, 1987).

Sartre (1943) enuncia que el deseo es el acto de apoderarse de la libre subjetividad del otro por medio de su objetividad para mí. Este deseo es definido en *Ser y la Nada* como “un modo primitivo de las relaciones con el otro, que constituye al otro como carne deseable sobre el fondo de un mundo de deseo”. Entonces el deseo no es solamente revelación del cuerpo del otro, sino la revelación de mi propio cuerpo. Savignano (2011), manifiesta que esa relación de deseo es una inclinación involuntaria del hombre sujeto hacia la objetividad, hacia el cuerpo, hacia la contingencia, dado a que ese otro se convierte en parte de mi cuerpo, donde mi subjetividad se envuelva con la del otro, permitiendo que dos sujetos se encuentren en un estado erótico, reconociéndose como cuerpos. Para Bataille, (2009), como se cita en Savignano (2011), en el erotismo, el ser se pierde objetivamente, pero entonces el sujeto se identifica

con el objeto que se pierde. Si hace falta, puedo decir que, en el erotismo, yo, me pierdo. La pérdida voluntaria en el erotismo es flagrante: nadie puede dudar de ella.

En este orden de ideas, el erotismo se presenta en la caricia la cual como indica Muñoz (1987), no es un simple roce, sino una modelación del cuerpo del otro como carne no sólo para mí, sino también para él. “La caricia revelará la carne desvistiendo al cuerpo de su acción, separándolo de las posibilidades que lo rodean” (Sartre, 1943, p. 459). La actitud de fracaso recae en el deseo de posesión del otro, en un mundo del deseo, el cual es desorganizado dado a que la posesión y apropiación del otro por medio del deseo se transmite ya no en caricias, sino en prácticas de aprehensión y penetración ocasionando la ruptura de la reciprocidad de la encarnación dando paso a la conducta sádica.

Otro aspecto es el sadismo, que para Sartre (como se cita en Muñoz, 1987) es comprendido como pasión, sequedad y encarnizamiento, que aleja la reciprocidad de todo acto e interpreta la carne del otro como instrumento, desintegrando la gracia para sumirse en la obscenidad. Dado a la libertad absoluta del otro se da un mundo donde hay un sádico e instrumentos de tortura para humillarse y renegar, a través de lo obsceno, adoptando el cuerpo posturas que lo despojan de todos sus actos, dejando entrever la inercia de la carne; de manera que es un instrumento para adueñarse de la libertad del otro.

Recapitulando, el hombre, *ser para sí para otro*, descubre que su ser más propio, es decir, su libertad, se ve empañada por la soledad entre muchos otros seres solitarios que, para perpetuar en su ser, es decir, su libertad, sólo pueden esforzarse constantemente en

una moral de liberación, es decir una moral soteriológica (centrada en la salvación).

Teoría del otro de Lévinas

La tesis principal de Lévinas consiste en la afirmación del hecho de que la existencia hace parte de una categoría del ser en donde se maneja un punto muy importante como lo es el amor de Dios hacia el hombre y, además de esto, la manera en que a dicho amor se debe responder amando al prójimo Urabayen (2011) afirma que otro punto a destacar sobre la teoría filosófica de Lévinas permeado por la profunda huella hebrea y unido a la comprensión de la criatura, es la responsabilidad. Lévinas destaca en su filosofía la necesidad de reivindicar el humanismo desde su puro significado y así definir de una manera adecuada el sentido del ser humano. Lo más importante en el hombre no es el poder que este tenga sino algunas características como su pasividad, vulnerabilidad y apertura hacia el otro que está presente o ausente, pidiéndole cara a cara responder no sobre las acciones que realizó autónomamente sino por su derecho de existir y su culpabilidad originaria.

Partiendo de los supuestos anteriores se dará paso al tema central que es la teoría del otro planteada por Emmanuel Lévinas. Dentro de esta teoría se evidencia un término muy importante como lo es la hospitalidad, la cual hace referencia a la capacidad que se tiene para acoger al otro y respetar su diferencia y más allá de las diferencias lo que está en cuestión permanente de intercambio y transformación en ella. El ser humano no debe pensar en los derechos del hombre partiendo de un Dios desconocido, sino que, por el contrario, se le debe entender como una aproximación a la idea

de Dios, partiendo de lo absoluto que es manifestado en la relación que este obtiene con el otro. La existencia de Dios implica un redoblamiento en las obligaciones que se tienen frente a otro. Para Lévinas “la incoercible espontaneidad del querer” no es más que la bondad misma (Peláez, 2011).

Por otro lado, de acuerdo con Peláez (2012), Lévinas señala con una gran simplicidad lo sublime del otro rostro del otro, sin recursos y sin seguridad, y que además se encuentra expuesto a las miradas en su debilidad y mortalidad; es él quien ordena sobre mí. Según Lévinas en el rostro es donde se encuentra la máxima autoridad que me ordena; el rostro es la palabra de Dios. Cuando Lévinas hace referencia al hecho de mirar el rostro al hablar y afirma que a partir del momento en que miramos una mirada lo que vemos es un rostro y de esta manera alguien se abre a nosotros, nos habla y deja de ver algo lo cual va más allá del hecho de hacerse visible para alguien sin olvidar que un rostro no es una máscara y que ser una persona tampoco es el simple hecho de tener un rostro, lo que es tanto como ser uno para poder ser otro para el otro. El rostro es la revelación de la palabra, es decir, la relación con el otro nos conduce a una relación muy diferente ligada a la experiencia en un sentido sensible del término. “La experiencia sensible del rostro está ligada a las aptitudes del otro que no pueden concebirse como una relación cognitiva ni sensitiva, sino que es una relación que está condenada a ser ética para bien o para mal” (Navarro, 2007, p. 180).

Por otro lado, la expresión del lenguaje también se hace muy importante en el concepto de rostro para Lévinas. El rostro es la palabra que inaugura toda relación. El rostro también se concibe como el primer hecho de lenguaje, así pues, la estructura del

lenguaje es dialógica y la corporalidad del otro se debe presentar como el primer sentido. De esta manera, la presencia del otro no sólo garantiza la posibilidad de todo tipo de comunicación, sino que también marca el inicio (Navarro, 2007).

Emmanuel Lévinas afirma que definir el rostro implica borrar su estatus de “rostro”, pues se estaría definiendo desde una aproximación totalmente negativa del mismo, ya que, como el mismo lo cita, “el rostro está presente en su negación a ser contenido. En este sentido no podría ser comprendido, es decir, englobado. Ni visto ni tocado” (Navarro, 2007, p. 180). No sólo es el simple hecho de reconocer el vínculo entre mirar, objetar y dominar al otro, sino que también se hace necesario reconocer al otro como se presenta al margen de su experiencia. Un rostro no es el simple conjunto de sus partes ya que su significado desborda su imagen, pero esto no quiere decir que la corporalidad del otro es información de su mundo interior o exterior. Es decir, el otro es un rostro sin mundos, lo que significa que está más allá de cualquier contexto, etnia, estética, sentimiento o afecto (Navarro, 2017).

Emmanuel Lévinas propone dentro de su filosofía un pensamiento en donde se considera que la responsabilidad por el otro, tanto en su acogida como en su apertura, corresponde a una vía para conocerse a uno mismo y también para afirmarse como un verdadero individuo en el mundo; la suerte del ser del otro es un criterio del cual depende la propia responsabilidad del ser. De este modo, se desglosan dos partes importantes de la comprensión de la alteridad lévinasiana, es decir, el rostro del otro en un escenario de ética y la responsabilidad como respuesta (Quintero, 2014).

En ese sentido, afirma Lévinas que la individuación del sujeto se genera a través de la relación de responsabilidad hasta el punto en el que la responsabilidad para el otro llega a significar “la estructura esencial, primera fundamental de la subjetividad” (Lévinas, 1991, p. 89). La realidad es ontológicamente relacional, lo que ocasiona que el ser humano se defina mejor como relación que como pura sustancia. La verdad del yo no se presenta en cuanto a la mismidad, por el contrario, se hace énfasis en la pluralidad; si la singularidad proviene de la inmanencia no se podría expresar ninguna palabra acerca del ser del hombre ya que careceríamos de un lenguaje. Partiendo de otro durante una lucha de contrarios, se podría llegar a definir realmente quien soy yo.

El reconocimiento propio proviene de afuera, lo cual, según Lévinas, hace posible hablar acerca de la metafísica. Partiendo de lo anterior, Quintero (2014) brinda una breve explicación acerca de la metafísica del rostro que propone Lévinas, en donde se afirma que existe un mandato infinito en la relación que se genera con otro. Este mandato no se justifica en la idea del deber por un sentimiento o por un igualamiento humano, sino que el mandato del rostro “no matarás” se origina del mismo discurso que precede en el acto del decir, en donde el lenguaje se presenta como algo más que un sistema de signos. En otras palabras, la contemplación del rostro no es la generadora de una experiencia, sino que este acto permite asistir a la salida de uno mismo. Lo infinito se revela en su huella, es decir, cuando se encuentra con el rostro del otro hombre separado de mí, haciendo una sociedad conmigo y recordando la imposibilidad del asesinato de un rostro desnudo. Montañez (2015) precisa que el otro es señalado, descrito y explicado de muchas formas; diversas perspectivas intentaron dar cuenta del fenómeno de la alteridad para resolver el problema del otro. Es

decir, interpretaciones, acotaciones y ampliaciones para entender al otro, la base del material intrínseco de dicho fenómeno aún no ha sido completamente abordada por otro. Sin embargo, esta propuesta termina por alejarse del fundamento material del que, de manera muy escueta, parte y acaba por enfocarse en el cómo los sentidos ayudan a percibir y relacionarse con el otro.

Por otro lado, el rostro es una ilusión, ya que se manifiesta diferente al de la intuición, la expresión del otro dice su existencia, su singularidad, su vulnerabilidad, el otro es absoluto, y la ética debe estar dada por lo que hace, sólo en el plano de las obras para ver justicia. La relación con un rostro no puede reducirse a la visión objetiva ni la sensibilidad cognitiva, el rostro se define negativamente, lo que significa que no son sólo dos ojos, ni nariz, ni boca, sino que su significación desborda su imagen, y es la pasividad, quien instaura una relación (Rodríguez, 2015).

El disfrute introduce el nacimiento del Yo que implica una separación del ser puro, puesto que el disfrute ya es una visión individual sensible, una mirada específica de auto afectarse a partir de una relación con lo otro; luego, con la representación, acontece el nacimiento de la conciencia que se debe a la prioridad para superar una amenaza, de superar la indeterminación y la impredecible de lo elemental. La conciencia pone distancia en lo material del ser puro (Rodríguez, 2015). De acuerdo con Begrich (2007), el rostro del otro en su extrañeza viene de un más allá, pero este más allá se presenta como una huella que habla del pasado. La huella toma el pasado como el más allá, del cual viene el rostro; está en tercera persona, la cual se encuentra ausente y presente por la misma. Fuera de una dimensión está la huella de *illéité*, de la eleidad del tercero como tercera persona; se afirma que no se trata de alguien

personal que esté presente como él sólo, un ser que no trasciende el mundo, un ser absoluto.

Teoría de la intersubjetividad de Schutz y Stolorow

Schütz (2003) afirma que el mundo de la vida cotidiana, en el cual hemos nacido, es desde el comienzo un mundo intersubjetivo. Esto implica, por un lado, que este mundo mío no es privado sino común a todos nosotros; por otro, que en él existen semejantes con quienes me vinculan muchas relaciones sociales. Creyendo en las posibilidades de sentir y de acudir al otro como pareja nos damos cuenta que el autor nos aclara, rápidamente, que el estar con otros no es circunstancial, sino que se necesita para sentir confirmación, ya sea negativa o positiva. El hombre ha querido ser egoísta a causa del amor, dado que se orienta a la búsqueda de la felicidad propia basandose no en la presencia del otro, sino en el ideal que lleva a buscar a ese otro.

Por otro lado, Schütz, habla de las relaciones intersubjetivas, esas relaciones que se establecen con el otro. El autor lo percibe dando ejemplos muy claros de la vida cotidiana como puestos en una interpretación musical, como se puede ser tan perfecta, pero a la vez imperfecta. Una relación con los otros, para el autor, es algo melodioso y hasta evolutivo. Schütz (2003) refiere que:

Sólo dentro de esta experiencia el comportamiento del Otro adquiere sentido para el copartícipe sintonizado con él, es decir que el cuerpo del Otro y sus movimientos pueden ser y son interpretados como un campo de expresión de hechos dentro de su vida interior. (p. 3).

Para el autor es el ser humano y su relación con el otro lo que permite ver el afecto y la emoción que produce el ser social, dado que ante la gente las personas no privatizan su mundo, al contrario, hacen que el mundo se comparta, pero en sí hay opción de afecto y de sintonía. Schütz (2003) da a entender que:

Nuestro mundo cotidiano es desde el comienzo un mundo intersubjetivo de cultura. Es intersubjetivo, porque vivimos en él como hombres entre otros hombres, ligados a ellos por influencias y trabajos comunes, comprendiendo a otros y siendo un objeto de comprensión para otros. (p. 5).

Lo que hace creer que se vive siendo parte de este mundo sin saber que en realidad lo es, se cuestiona tanto la existencia que se prefiere destruir la limitación del poder de influencia, pero el autor trata de crear conciencia, cultural, emitiendo conceptos basados en lo que la persona conoce para hacerla entender o comprender su estadía en el mundo. Como los hombres han cambiado su forma de pensar al estar aquí en la tierra, Schütz agota un pensamiento y una dedicación a lo que es la vida intersubjetiva del ser, y de buscar el otro como pareja o acompañante o simplemente familiar, conceptos claros del amor en pareja, en familia, ya sea padres, hijos, hermanos abuelos etc.; trata de crear algo más estable donde se llegue a dar la empatía y la interacción ante los demás.

El otro, es siempre un otro con rostro, y es a través del rostro que podemos entablar una relación cara a cara. Para Lévinas, el cara a cara es la relación ética por excelencia, de aquí entonces que la negación del otro se exprese en la invisibilización. Lévinas hace un contraste en la vida de las personas, dando desde su enfoque e investigaciones la afirmación del ser como explorador y a su vez

como mímembro de algo. Este resultado da a una contraparte del ser humano; por un lado, como sujeto libre y por otro lado, un sujeto que permanece en seguridad con su comunidad.

Por otro lado, se nota la pérdida y la reacción de las destrucciones afectivas hacia el otro como muerte, terminación de la pareja o simplemente la soledad, esto nos afecta y determina porque la intersubjetividad se envuelve en la destrucción del mismo ser.

De acuerdo a Stolorow y Atwood (1992), la pérdida de su compañera sentimental ha marcado la diferencia más grande en su vida, decía que él vive en otro mundo, pues no sabía cómo los otros intentaban adaptarse tanto a este mundo, sin ningún dolor, pues la pérdida del ser querido trasmite la angustia y el temor. Jacobson (1964) deduce que quien sostiene que el niño, antes de la formación del superyó depende, en un grado muy elevado, de las experiencias que vive en su entorno para mantener su autoestima luego de la formación del superyó, la autoestima se vuelve estable y relativamente independiente de las relaciones con los otros. La autoestima es un concepto en el que hoy en día nadie cree, ya no se sabe su significado, se encarna este al estímulo que se da al ser buenos en la sociedad y que se establece al comparar y agradar a los demás; se cree que la autoestima es “estar bien con los demás y por eso, yo me siento bien”. La autoestima está ligada realmente al compromiso con la sociedad y la familia.

Sullivan (1953) refiere que “la intersubjetividad en la que se supone que la realidad personal de uno mismo está siempre codeterminada por rasgos del ambiente y por los particulares significados a los que estos son asimilados” (p. 55), en relación con el otro, es ahí, donde el autor se une al aporte de Stolorow al ver la parte intersubjetiva

del ser como algo social e inicial desde el comportamiento, los rasgos se observan ante la persona que hace que el otro manifieste algún gesto o una fijación en sí mismo, lo que se mantiene es el claro ejemplo del autor tratando de impactar y relacionar los conceptos; propone la vinculación con los otros, realmente lo que se ha determinado con el ser humano es la interacción con los otros. Desde su nacimiento la interacción es fundamental al momento de querer estar con otros en su mundo o entre la sociedad, porque se sabe que el ser humano en la sociedad es víctima de los otros como curiosidad o como herramienta de simbolización ante un grupo o algo más afectivo, ya sea pareja u miembro de alguna clase social, religión y diferente grupo musical o etnia.

De esta manera, para Stolorow, Brandchaft y Atwood (1987) un campo intersubjetivo, el constructo teórico central de la teoría de la intersubjetividad, se define como mundos subjetivos que se organizan de manera diferente en cada relación. Este apartado, claramente, da a la deducción inicial de que el otro no es sólo una persona donde hay un vínculo y este guía la decisión de aceptar al otro y que este acepté la confirmación fraternal por parte de los dos y no solamente de un mundo. Se está en una intersubjetividad dando alineaciones no completas, pues el otro trata de completar lo que hace falta.

Siempre se busca la complementación del otro pues indica la versatilidad del mundo que los rodea, e intenta facilitar el orden y la contemplación de aquello que le suele ser imposible de entender a él. Dando así la iniciación de relaciones subjetivas e intersubjetivas para agradarle a una sociedad o a un grupo en particular. Heidegger (1927; 1962) plantea que el concepto de un mundo experiencial (e incluye el mundo de vida el mundo-vivido) indica el

procedimiento o el estándar que se debe cumplir ante el mundo, es decir, ser solamente humano, viviendo y ganando reputación para confirmar que se hace lo mejor para o con el otro adquiriendo satisfacción por vivir.

Schütz (1970) comenta que la gente vive en mundos y los mundos viven en la gente. La gente vive en sus mundos de la familia, de capas de cultura e historia, de lenguaje y de rutinas y respuestas que se dan por supuestas. Aunque no sea lo habitual se debe contemplar que el otro y la sociedad tratan de situar y de manejar costumbres, rituales, que no se pueden simplemente suprimir o alejar, se hace al ser dedicando parte de él, sabiendo que tiene unas reglas y normas que se establecen durante mucho tiempo, por eso le cuesta tanto adaptarse y compartir, ideas o nuevos sentimientos, que no le pueden agradar a los demás y que fácilmente puede destruir o lo destruyen a él. Se finaliza, precisando al sujeto como cuerpo y alma, que va absorbiendo lo que se le ha dado y reflexiona lo que le afecta, a partir de ello, utiliza mascararas para entrar a la situación que más bienestar le genera, buscando no ser destruido ante una sociedad y así lograr que lo acepten como demanda el contexto.

CAPITULO III
EXISTENCIA

Análisis existencial personal (AEP) de Längle

Längle (2008) plantea que se puede caracterizar la existencia como la realización de la persona. Para Längle los supuestos previos a esta realización son el de “tomar distancia de sí mismo” y el “trascenderse”, para poder responder a los requerimientos del mundo, donde se desea expresar una libre voluntad y una consistencia interior generando una base en la existencia para un bienestar personal. Así, la existencia principalmente está dividida en cuatro dimensiones básicas que son fundamentales. Längle se basa en cuatro fundamentos, a saber: “La ontológica, la vital-axiológica, la ética y la práctica, que se expone en una relación completa de la experiencia del vivir en la que estas abarcan suficientemente la existencia” (Längle, 2008, p. 9).

Por otra parte, se plantea cuatro categorías básicas, también mencionadas en el análisis existencial: la referencia al mundo, a la vida, así mismo y al futuro (Längle, 2008), como una característica en la cual también interviene la motivación del ser humano. Con referencia al análisis existencial, Längle se percata que el sentimiento es una motivación con la cual los seres humanos cuentan toda su vida; no obstante, esta no es la única; anteriormente Freud había expuesto que la motivación del hombre era la libido, seguido de Adler diciendo que lo propio era la relación del poder (Croquevielle, 2009), es decir que el individuo se mueve a través de los sentimientos, que forman parte esencial de su existencia, así como el deseo sexual.

Asimismo, el análisis existencial, según Längle, (2008) es una forma de tratamiento para el ser humano concreto, esto es de un proceso

de concientización. Siendo un proceso de autoconocimiento, responsabilidad, de conocer espiritualmente lo inconsciente. Así que, el análisis existencial es el método particular que cada persona debe poseer para lograr caracterizarse y generar un desarrollo más amplio espiritualmente. Sin embargo, Frankl (s. f) decía que no todo se daba a través del análisis existencial, sino que también se daba naturalmente en el transcurso de la vida.

El análisis existencial de Längle radica en una transformación fundamental de la teoría de valores. Según Längle (1995), los valores nacen desde las experiencias que tenga el individuo, la persona considera que algo es valioso, porque siente la vivencia de afinidad con aquello. No obstante, se trata necesariamente de vivencias agradables, respecto a la fuerza motivacional, es la que se genera cuando el ser humano se encuentra en una situación concreta y genera un diálogo con otro. Por otra parte, Längle (2005) expone que:

En el ser humano, la Fuerza Pulsional no es la única fuerza que existe, sino, además, desde el ámbito libre (independientemente de lo extenso o pequeño que este sea) inherente a todo ser humano y toda situación. La fuerza pulsional se reconoce porque es la que lleva a la persona hacia aquello que la satisface (p. 4).

Como lo señala Längle, se entiende al hombre como un elemento de tres dimensiones o modos de ser, que según su esencia y sus respectivas categorías de competencia deben ser distinguidas entre sí, mencionadas a continuación: las dimensiones del saber, nombradas por Frankl y retomadas por Längle, son la somática, la psíquica y la noética. En primera instancia, se tiene la dimensión somática la cual está establecida por todo el estado corporal, físico y biológico que posee el ser humano; en segundo lugar, se puede

encontrar la dimensión psíquica la cual está compuesta por toda la realidad psicodinámica del ser humano y, por último, se habla de la dimensión del pensamiento. Según Frankl (citado por Längle, 2008):

Se trata de ámbitos fenomenológicamente evidentes del alma humana, que no pueden ser sometidos ni a un reduccionismo biológico, ni a un reduccionismo psíquico. Como su nombre lo indica, pueden desde un punto de vista filosófico, considerarse pertenecientes a una dimensión que trasciende las otras dos dimensiones y, que por tal razón puede bien denominarse una dimensión espiritual”. (p. 201).

La tercera dimensión nos plantea que no se tiene un límite establecido, superando así a las dos primeras dimensiones, ya que esta habla más de la parte espiritual que posee la persona. Para Längle (1998) “el AEP es un método orientado a la acción que apunta a dinamizar las fuentes personales del hombre: la fuerza psíquica y noética, sobre el trasfondo corporal y la situación real en la que el hombre se encuentra” (p. 11). Por lo tanto, la situación vital debe ser accesible a la vivencia del hombre, puesto que abarca la experiencia somática, psíquica y la del pensamiento del pasado como en su proyección al futuro.

En cuanto al análisis existencial personal es considerado una terapia fenomenológica, cuyo objetivo es ayudar a la persona a descubrir una forma de vivir, llegando así a su “consentimiento interior”. También se dice que su objetivo central se describe como el de guiar a la persona a experimentar sucesos mentales y emocionalmente libres (Kwee & Längle, s. f.), es decir, que lo que se busca es que llegue a tomar sus propias decisiones en un sentido auténtico y responsable ante su personalidad. Croquevielle (2009)

expresa que Längle “plantea el existencialismo, de relación del ser en el mundo” (p. 10), por lo tanto, se asume que no es sólo el mundo exterior, es decir, las interrelaciones y la autotranscendencia, sino también con el mundo interno que hace referencia al diálogo y descubrimiento de sí mismo, donde se observa desde una perspectiva intrínseca. Por otra parte, también se explica que la AEP, según Längle (1998), “es un método orientado a la acción que apunta a dinamizar las fuentes personales del hombre: la fuerza psíquica y noética, sobre el trasfondo corporal y la situación real en la que el hombre se encuentra” (p. 11). Lo anterior indica que el hombre busca su integridad personal, la cual hace a la persona capaz de proceder ante el mudo.

Ahora bien, Längle (citado por Gengler, 2009), avanza hacia una sistematización del enfoque con las categorías nosológicas actuales, del cual surgen Cuatro Motivaciones Existenciales Fundamentales, por un lado, Längle (2008) las plantea como:

En primera instancia el poder ser la primera condición surge del simple hecho de estar en el mundo. El preferir vivir no es suficiente simplemente el estar allí, este Dasein debe también ser bueno. Dasein, es algo más que un simple hecho, no transcurre mecánicamente, sino que se vivencia y se sufre. Para poder desear la vida, para amarla, necesitamos compromiso, tiempo y proximidad. El sentirse autorizado a ser uno mismo: El hombre necesita consideración, justificación y apreciación de los valores para poder conquistar los planos de la Identificación, del Encontrarse a sí mismo y de la Ética. El deber actuar en un ámbito de actividad, una conexión estructural y un valor en el futuro son cosas que el hombre necesita. La suma de estas experiencias conforma el esencial sentido de la vida y lleva a su plenitud. (p. 4).

Para ser más específicos con las motivaciones fundamentadas, más precisamente frente a las cuatro motivaciones de Gengler (2009), se refiere a que:

La primera es “Yo soy, pero, ¿Puedo ser?”, Vemos que aquí se aborda lo concerniente al tema del poder, y a ser capaz de ocupar un espacio. Es una motivación principalmente relacionada con el mundo fáctico, la segunda, “yo estoy vivo, pero, ¿Me gusta vivir?” Vemos que aquí se aborda lo concerniente a la vida afectiva y a ser capaz de conmovirse, la tercera “yo existo, pero, ¿Me permito ser plenamente como yo soy?” o bien, “¿Tengo permitido ser como yo soy?”. Vemos que aquí se aborda lo concerniente a la autenticidad, autoestima, libertad, responsabilidad y dignidad y la cuarta motivación “yo existo, pero, ¿Para qué es bueno que yo exista?” Vemos que aquí el tema no es reductible al ámbito individual y se vuelca hacia la trascendencia en el encuentro. Es una motivación principalmente relacionada con el sentido. (p. 6).

El ciclo interpersonal

El ciclo interpersonal se presenta en tres pasos principales que inician en una fase descriptiva de impresión, que habla de un análisis fenomenológico; la posición, que es la evaluación por medio de la evaluación y juicio; y, la expresión, que es la posición personal según la circunstancia (Längle, 1993).

La impresión se compone, según Längle, (1998) “de reflejos somáticos, estados afectivos psíquicos, dinámica psíquica y componentes noodinámicos” (p. 11), es decir, son estados emocionales primarios, reactivos a un estímulo, generando movimientos impulsivos en el actuar del sujeto.

La posición se logra, según Kwee y Längle, (s. f.) “como resultado de la actividad subjetiva de la comprensión. En la toma de postura interior, la persona asume su propio lugar frente a aquello que le ejerció presión a través de la impresión” (p. 6). Esta trabaja sobre los factores reales de una situación específica. Längle (1998) lo expone como “lo nuevo de la impresión es puesto en relación con la disposición axiológica anterior del sujeto” (p. 11); es decir, que lo novedoso controla la intensidad de la existencia del ente donde se toma visión frente a la impresión.

La expresión pertenece a la posibilidad de respuesta emitida, ya sea subjetiva de la expresividad, esto después de la postura que se haya tomado, la persona se encuentra en un estado de capacidad de diálogo y contacto consigo misma y con el mundo. Kwee y Längle (s. f.) destaca que en la “AEP, el terapeuta ayuda a la persona a dar respuestas adecuadas, conectando sus facultades para el diálogo consigo misma y con el mundo” (p. 7).

Sociología del individuo

Seoane (2014) afirma que la sociología clásica siempre trató de describir las consecuencias que surgen de los grandes cambios estructurales a nivel de los procesos individuales, ya que, a través de esto, por ejemplo, se puede dar la relación capital-trabajo, ya sea por medio de la modernización, esto es, por los cambios estructurales. También la sociología de los individuos se involucra entre dos situaciones. La primera, reúne a aquellos que realmente toman a los individuos como objeto fundamental de estudio, esencialmente a través de retratos sociológicos, por los que tratan de describir la especificidad de las diferentes formas de socialización presentes

en cada individuo. La segunda, se ubica como dentro de la tradición clásica, pero radicalizándola; lo importante se da a conocer tratando de producir una inteligencia en la sociedad que parta desde otra perspectiva y no solamente que llegue desde las experiencias de los actores. Por su parte, Martinic y Soto (2010) mencionan que:

(...) nuestra generación se enfrentó con un problema que no es tanto el fin del metarrelato o la crisis del marxismo: es que el modelo de la sociedad industrial, que de una u otra manera había terminado por ser más o menos consensual entre los sociólogos, estalló en los años setenta. Durante décadas se vivió bajo la impronta de un modelo consensual de interpretación. Se diría que es el paradigma de la interacción(...) la individuación es diferente. Individuación es hacer una pregunta muy simple: ¿Cómo describir una sociedad? Como una manera estructural de fabricar individuos. Por lo tanto, cuando se logra describir el trabajo de la sociedad sobre ella misma a través de la forja de los individuos, no está partiendo del individuo para ir hacia lo macro. Estás dando una lectura diferente de lo que para eso es ese conjunto socio histórico". (p. 3).

Con relación a la tesis que menciona que el individuo es una vía relevante, Araujo (2010) afirma que:

La idea para entender las sociedades contemporáneas ha adquirido una creciente importancia en las ciencias sociales (Martuccelli, Singly, 2009). Por otra parte, la centralidad actual del individuo en la sociología procede de la crisis de la idea de sociedad y testimonio de una transformación profunda de nuestra sensibilidad a saber, el hecho que el individuo es el horizonte liminar de nuestra percepción social. Y así se puede dar en referencia a sus experiencias que lo social obtiene o no sentido. El núcleo central de este proceso

puede enunciarse simplemente. De la misma manera en que ayer la comprensión de la vida social se organizó desde las nociones de civilización, historia, sociedad, Estado-nación o clase, concierne ahora al individuo ocupar este lugar central de pregnancia analítica. En este contexto, el principal desafío de la sociología es lograr dar cuenta de los principales cambios sociales desde una inteligencia que tenga por horizonte el individuo y sus experiencias. Sin embargo, si el individuo debe ser colocado en el vértice del análisis, ello no supone en absoluto una reducción del análisis sociológico al nivel del actor, sino que aparece como la consecuencia de una transformación social que instaura al individuo en el zócalo de la producción de la vida social. Para dar cuenta del nuevo rol analítico que le concierne al individuo en el período actual, las teorías de la socialización y de la subjetivación presentan, como lo veremos, un conjunto importante de insuficiencias que invitan a privilegiar una estrategia otra que, partiendo del proceso de individuación, sea capaz de describir el trabajo del individuo para fabricarse como sujeto. (p. 79).



CAPITULO IV

INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO EXISTENCIAL DE LA VIDA COTIDIANA

En los capítulos anteriores se presentó un panorama de posturas orientadas a la comprensión de la vida cotidiana en cuanto al vínculo, la estructura y la existencia, permitiendo generar una actitud compleja y relacional con base en la mirada existencial de la vida cotidiana. A partir de lo anterior, se puede afirmar que elaborar una teoría que abarque los temas tratados, da la posibilidad de generar análisis más profundos del día a día de los sujetos. Este capítulo se centra en abordar de una manera integral tanto al mundo como estructura de la vida cotidiana, al otro y al sujeto, llegando a la propuesta de un análisis existencial de la vida cotidiana, que denominamos dinámica relacional.

Teoría de la dinámica relacional o análisis existencial de la vida cotidiana

La dinámica relacional es una propuesta psico-socio-pedagógica orientada en la comprensión del sujeto como un ser-relacional-en-situación, precisando al ser humano como un ser existente gracias a la continua relación entre su hábitat –mundo vivido– y los otros, quienes le van permitiendo asumir una identidad. Podemos señalar que esta teoría maneja dos líneas principales, la primera, correspondiente a la construcción de la dinámica relacional y la segunda, a los modos que mantienen la dinámica relacional. Para Mayorga (2015, 2016b y 2017) y Mayorga y Chacón (2017), la dinámica relacional como construcción de la experiencia y de la realidad se presenta en un diálogo permanente entre el sujeto, el mundo y el otro que se mantiene especialmente bajo la mistificación cultural –alienación–, donde por medio de la comunicación y la educación va a enajenar al sujeto desde una cultura consumista, individualista, instrumentalista y fragmentada, promoviendo así el actuar desde

las emociones primarias más que por posiciones elaboradas y direccionando la búsqueda a un sujeto confirmado por la sociedad –búsqueda de ser alguien–; sociedad entendida como una cultura individualista, enfocada en la producción y en el consumismo.

Mayorga (2017) plantea que se generan tres consecuencias en la búsqueda de ser alguien para el otro, en donde: a) el sujeto va a ser: “confrontado con pruebas o desafíos cotidianos que evalúan su actuar en los diferentes contextos” (p. 4); b) lo cual se ve relacionado con las funciones demandadas o roles que propone el contexto y, por lo tanto, evaluadas por el otro y c) el individuo se engaña a sí mismo y a los evaluadores –el otro–, para de esta manera ser confirmado. De forma que la confrontación o las pruebas que discriminan las acciones en determinados contextos conllevan al individuo a una directa resistencia existencial y a la alienación. Por otra parte, mediante el engaño propio y del otro se asumen unas máscaras o modos de ser basados en soportes ilegítimos en sentido personal, pero que son legítimos socialmente, por ende, la confrontación de lo más profundo del individuo a través de las pruebas, direccionan a este al dilema de ser o estar entrando en una resistencia existencial. Para confrontar, vivir y superar las variadas pruebas, el individuo debe generar la necesidad de encontrar un argumento propio ante la confrontación con su ser en el contexto, como lo explica Längle (citado por Mayorga, 2016b). Estos soportes son externos a él mismo y están orientados hacia alguien o algo, que da motivo para soportar o superar las pruebas (Mayorga & Luis, 2017).

La Teoría de la dinámica relacional comprende la interacción que se construye entre el individuo –sujeto– y la estructura –el mundo y los otros–, haciéndose importante en la medida en que emerge aspectos vinculares como lo psicoespiritual y lo psicofísico a nivel

del individuo (Mayorga, 2016). El primero, se relaciona con el proceso vincular, el cual requiere de la prueba que es percibida como una emoción espontánea para dar respuesta ante este estímulo –prueba– y poder responder a las necesidades relacionales (Längle, 1999 & Traverso, 2009, citados en Mayorga, 2016). Mientras que lo segundo, y en la misma línea del pensamiento de Längle, como trascendencia a esta respuesta en relación a las máscaras, el sujeto puede llegar a autodistanciarse y autotrascender, de manera que se dé cuenta de su propio actuar. Así pues, por el lado estructural emerge el habitat y la confirmación. El primero, hace referencia a que el ser existe porque está en un mundo en el que vive y el segundo, a que el ser humano además de existir por el mundo en el que vive, también lo hace por el hecho de que otro semejante a él lo aprueba o desaprueba. Tanto lo vincular como lo estructural van dando forma a lo que denominamos dinámica relacional, pero en esta construcción se presentan modos en los que se actúa, como lo es la resistencia existencial.

La resistencia existencial se define como el conflicto personal entre el estar siendo y el ser alguien (Mayorga, 2015; Mayorga & Herrera, 2016). De esta manera, la resistencia existencial surge en la demanda de funciones y por la presión del otro a mantenerse en la acción como respuesta a estas demandas. Por ende, “surgen diferentes desafíos que confrontan al individuo con su actuar cotidiano” (Mayorga, 2015, p. 5). Según Mayorga (2017) es en este punto donde el sujeto es confrontado de forma existencial con el dilema del ser o del estar. De manera que, el estar siendo es un modo humano orientado a la autenticidad y el compromiso humanitario. En consecuencia, el conflicto de este modo subyace en la “confrontación con los atributos de la existencia y el percatarse de la mistificación” (Mayorga, 2015, p. 5). De este modo, se genera

angustia socialmente no aceptada y una búsqueda de resistencia en los soportes sociales –legítimos– y personales –ilegítimos–, culminando en el engaño propio y del otro, asumiendo ciertos modos de ser que sean del agrado de los evaluadores –confirmación–, creando así una ruptura con la comunidad y un desencantamiento de sí mismo que dirija a la persona a ciertos riesgos psicosociales.

Ahora, si bien el estar siendo se vincula con la autenticidad, el ser alguien se vincula con la búsqueda de la individualización, el consumo y la producción. El conflicto de este modo de ser se establece en la búsqueda de ser alguien, ya que nunca se llega a este, debido al afán de ser alguien y al limitar la búsqueda de un estar siendo, se produce un estancamiento en máscaras rígidas o, por el contrario, se produce una evasión perdiéndose y adoptando muchas máscaras. Esto conlleva al individuo en todo momento a un estado de competencia con los otros; en consecuencia, se autoengaña y engaña a los evaluadores para ser confirmado, de manera que asume ciertos modos para ser aceptado por los evaluadores, “descuidándose a sí mismo y creando una ruptura comunitaria que lleve a riesgos psicosociales” (Mayorga, 2015, p. 5). Para comprender a profundidad la dinámica relacional y la propia energía que la mantiene es importante entrar a describir los constructos que la conforman, así como los modos de ser que el individuo puede asumir.

Los constructos de la dinámica relacional

La construcción o generación de la dinámica relacional como interacciones dialógicas que van dando forma y sentido a la realidad y a la experiencia, son producidas por los diferentes constructos que

el sujeto va creando y modificando en la interacción vincular-estructural, es ahí donde se logra distinguir tres constructos que son el mundo, el otro y el sí mismo.

Constructo del mundo-vivido

El constructo del mundo se presenta como la matriz de socialización, según Martuccelli (2010), puesto que da espacio para la interpretación de situaciones y conductas sociales, desiguales y diversas por medio de las relaciones interpersonales. Definiendo al individuo como personaje social, el cual hace inteligible sus acciones y experiencias en función de una posición social y en un espacio en el que habita. De acuerdo a lo anterior, cada sujeto ocupa una posición, y esta posición a su vez hace que cada uno de ellos represente de forma única las diferentes capas sociales (Martuccelli, 2010), permitiendo que el individuo este inmerso, como expresan Parsons *et al.* (1951, 1964, 1979, 1991), “en espacios sociales que “generan” a través de un conjunto de “fuerzas” sociales, conductas y vivencias” (citado por Martuccelli, 2010, p. 15). Dada la concordancia entre una posición social y un tipo de actor se entabla la idea de la sociedad entendida como la articulación entre distintos niveles de la realidad social. De ahí que la posición social proporcione todos los elementos de explicación fundamentales para comprender la vida interior y la conducta de los individuos (Martuccelli & Sánchez, 2007). Por tanto, la sociología construye una concepción del actor social, entendiéndolo metafóricamente como: “dime cuál es tu posición y yo te diré cuál es tu conducta”. De esta manera, como enuncia Martuccelli *et al.* (s. f) cuando se conoce la posición de un actor, deduzco que soy capaz de inferir lo que el actor realiza. Esto se correlaciona con el lenguaje marxista estructuralista, el cual señala:

El individuo era el soporte de las estructuras o lo que en el funcionalismo se caracterizaba diciendo que el individuo no era sino lo social incorporado. En el fondo el individuo era el reverso de la sociedad. Y por lo tanto había un interés en el mejor de los casos limitado en estudiarlo, puesto que se suponía que lo esencial de lo que interesaba a los sociólogos se comprendía a través de su posición social. (p. 8).

De lo anterior emergen aspectos que van dando forma a los constructos del mundo-vivido, que a nivel sociológico podríamos señalarlos como la socialización, la subjetividad y la individuación. La socialización, desde la posición de Martuccelli *et al.* (s. f), es el proceso por el cual una sociedad se provee de sus miembros y en el que el individuo se convierte en miembro de una sociedad. Igualmente, la sociabilización necesita el aprendizaje de ciertos patrones de comportamiento, del lenguaje, de roles sociales y otras cosas. Así pues, la socialización concibe la construcción cultural, social y psicológica del individuo. Con base en los planteamientos de Durkheim hasta Parsons (citado en Martuccelli *et al.*, s. f), el proceso de sociabilización confiere al actor interiorizar valores y normas que forman los roles y conjuntamente tipos de personalidad, convirtiendo al individuo socializado en un soporte de las estructuras que se vinculan con variedad de círculos y grupos sociales. He aquí que la socialización sea el factor principal para explicar la reproducción del orden social.

La subjetivación, Foucault (citado por Martuccelli *et al.*, s. f) la define como la capacidad de afectación de sí por sí mismo, en otras palabras, el individuo no se determina en función de su acuerdo con una moral del bien y del mal, que le es asignada desde el exterior, aunque actúa sobre sí mismo tratando de preservar su

naturaleza íntima. Pues bien, la subjetivación es un proceso de sujeción del sujeto, donde interactúa una posición positiva y una negativa. La subjetivación positiva refiere a ser sujeto, es decir, a comprenderse así mismo; en la subjetivación negativa el ser sujeto es “estar sujeto a”, es decir, dominado. Por último, la individuación, desde el punto de vista de Tönnies (citado por Martuccelli *et al.*, s. f), en el marco de una sociedad altamente diferenciada, los individuos tienden a individualizarse con mayor prontitud dado a que van a estar coaccionados a una pluralidad de roles, de normas y de sectores de actividad, lo cual implica una diversificación de las experiencias personales. Por tanto, los individuos tienen que reflexionar para poder hacer lo que tienen que hacer. La reflexividad, de este modo, es un elemento importante del actual proceso de individualización. En síntesis, Martuccelli *et al.* (s.f) expresa que la individualización se centra en los problemas sociales a nivel de los individuos, para intentar explicar cómo los cambios estructurales esclarecen estas variaciones personales. Las experiencias individuales, por ende, serán un elemento primordial en la interpretación y análisis sociológico.

A partir de lo anterior, dentro de la Teoría de la Dinámica Relacional se comprende que el constructo del mundo vivido se compone de dos aspectos a saber: el contexto y el rol. En el contexto, Mayorga (2016) precisa que es un espacio elaborado por instituciones de poder en los que el individuo se ve sumido en funciones específicas –roles–, las cuales demandan en él diversas respuestas respecto a las situaciones que se van dando y que son evaluadas por el otro confirmando las máscaras del individuo, ya sea positiva o negativamente. De igual manera, los aspectos estructurales como el contexto, rol, máscaras y el otro, definirán una posición social en el individuo. Por otro lado, Martuccelli *et al.* (s. f), aluden que los

roles sociales son la segunda gran dimensión del sujeto, los cuales permiten un enlace entre las estructuras y la acción.

En otras palabras, el rol entabla un vínculo particular entre un nivel “micro” y un nivel “macro” que se da entre las estructuras y las experiencias más individuales. Los roles, por tanto, definen la tipificación de las situaciones y experiencias que se presentan en la vida social. Empero, que en la vida social la mayoría de las interacciones están pre-estructuradas, se puede delimitar como contingente, entendiéndose que no hay ninguna necesidad de que las cosas ocurran de tal o cual manera (Martuccelli *et al.*, s. f). Es decir, que la contingencia es un elemento fundamental de la vida social, en donde nada es necesario, pero no significa que las acciones sean imprevisibles o inciertas. En ese orden de ideas, los roles preestructuran los intercambios. Así, por ejemplo, cuando el sujeto toma un bus, va a un hospital, entabla comunicación con otro sujeto, se presentan una serie de códigos que preestructuran todas y cada una de sus interacciones, dando paso a la construcción de situaciones. Pero, a ¿qué refiere exactamente este vínculo? Como argumenta Martuccelli *et al.* (s.f) “los actores tienen márgenes de acción dentro de ciertos límites” (p. 43), en tanto toda teoría de roles se alterna entre modelos que establecen coerciones situacionales y otros que consideran mayor margen de acción al actor. En este punto, los roles son una amalgama entre coerción situacional e iniciativa individual.

El rol, por ende, no es una invención del sujeto, sino que es algo que se aprende –socialización secundaria–. El rol preestructura las relaciones que representan la vida social del individuo, por lo que es imposible entenderlo sin articular las conductas individuales y las estructuras sociales. De esta forma, los roles para Martuccelli

et al. (s. f) varían en función de los contextos. En primera medida, se hallan contextos en los cuales los roles funcionan como engranajes, es decir, donde el actor realiza lo que debe realizar como si estuviera programado para hacerlo. Dependiendo de sus características personales, el actor se incorpora a un papel impuesto, dejando atrás la interioridad. Lo que importa, como enuncia Martuccelli *et al.* (s. f), es que adapte su acción a un rol; por ejemplo, cuando el individuo ingresa a la universidad el aprende un nuevo rol, el de universitario. En segunda instancia, hay contextos en los que los actores elaboran la experiencia de roles impedidos, en donde el actor sabe que debe hacer, que rol debe jugar, aunque por razones externas a su voluntad –y a causa de transformaciones sociales–, el sujeto no puede ejercer este rol, esto se ve en el rol profesional. Un ejemplo de esto es cuando un docente es impedido en el aula, ya que el rol no le da los elementos de autoridad necesarios para llevar a cabo su trabajo debido a la indisciplina o los incidentes que se presentan en las clases, por lo que el docente en muchas ocasiones debe construir las condiciones que le permitan dictar la clase. En tercer lugar, están los roles a creación preescrita, en donde los actores deben incrementar parte de su reflexividad personal. Este tipo de roles se han llevado a cabo en su gran mayoría en el campo laboral, debido a que se le indica un problema al sujeto y este tiene que encontrar por sí sólo la forma más óptima para resolverlo. Es otra manera de comprender los roles donde se prescribe en menor índice una conducta, no obstante, se obliga al actor a que demuestre su capacidad de “creatividad” en el trabajo. Así pues, el rol para Martuccelli *et al.* (s. f) en este contexto, propone la capacidad del actor para responder eficazmente a los diversos problemas a los que se debe enfrentar.

Ahora bien, en cuarto lugar, está la emergencia de roles a causa de situaciones marcadas, en donde los actores coconstruyen de forma efectiva nuevos modelos de roles. Un ejemplo es la profundidad de un cambio histórico, ya que los actores deben afrontar situaciones desconocidas que exigen un trabajo creativo que le ayude a suplirlas. Como afirma Kaufmann, los roles sociales progresivamente se estructuran, se reestructuran o se inventan. En resumen, los actores sociales juegan o emplean sus roles sociales de distintos modos, como señala la sociología de Goffman (citado por Herrera *et al.*, 2004), los actores sociales juegan sus roles a distancia no son –o no son solamente– el rol que están desempeñando. Esto es, que juegan de manera estratégica con las imágenes o representaciones que dan los actores a los otros. En contraposición Goffman (citado por Herrera *et al.*, 2004) define el rol desde una perspectiva dramática en donde la acción de un actor o de un grupo de actores representan un personaje o una particular rutina ante un público. Es por eso que el actor frecuentemente se muestra ante su contexto –y ante la observación sociológica– con los “ropajes” de un personaje característico.

Una teoría de la acción del rol debe clasificarse en tres niveles analíticos, según Goffman (citado por Herrera *et al.*, 2004): a) el modelo normativo del rol; b) el rol típico, y c) la “prestación de rol” o “ejecución del rol”. Entonces, el rol que el individuo desempeña en un determinado contexto de interacción depende del grado de la situación y de la imagen que el individuo tiene de sí mismo. Teniendo presente esto, el hecho de asumir un rol significa desaparecer de sí mismo a causa de la situación, de la exposición, de la percepción de otros a la propia imagen y la aceptación de ésta. Asumir un rol es ser parte de este. En consecuencia, Goffman expone la distancia del rol, comprendiendo que el individuo en la

socialización no acepta completamente el rol, sino que es capaz de entenderlo con distancia. Por otro lado, la distancia del rol es el espacio en el que se puede observar, de forma breve, aquel yo desnudo que se halla en el trasfondo de la sociología de este autor.

Teniendo en cuenta todo lo desarrollado hasta aquí, para finalizar, se puede afirmar que el constructo del mundo vivido se crea y transforma en la órbita de un espacio en el que habita y en el cual emergen normas, leyes y comportamientos que se van asumiendo desde funciones específicas que se llaman roles. Es a través del rol que el sujeto se da cuenta de su contexto y a la vez por el contexto reconoce al otro, en este mundo vivido que estructura su realidad.

Constructo del otro semejante

Existir implica reconocerse y reconocer al mundo y a los otros, conformando una interacción constante, pero ¿cómo sé que existo?, para poder comprender y responder esta pregunta se plantea la búsqueda que todo sujeto intenta responder en cada situación, esta búsqueda es fundamental para sentir que se existe. La búsqueda fundamental de la existencia es la confirmación del otro. Para Laing (1997) la confirmación es reconocer al otro, esta puede ser positiva o negativa. En la positiva simplemente respondo a lo que me dice conductual o verbalmente ese otro que es semejante a mí, pero a la vez diferente; en la negativa se reconoce al otro, pero sin estar de acuerdo con lo que dice o hace. Por otro lado, la desconfirmación es cuando se ignora la persona, no se le presta atención, simplemente es como si no existiera. De ahí que, el individuo, en una primera instancia, se moviliza para construir una identidad para otros.

La identidad para otros va constituyendo la identidad cultural, ya que, como señala Castells (1998), “las identidades organizan el sentido, mientras que los roles organizan las funciones”. Así pues, la principal función de la identidad cultural, es la de ser un fuente de creación del entorno. Sin embargo, en nuestra sociedad actual, Berger y Luckmann (1997), señalan que “la modernidad ha traído un pluralismo que está generando una crisis de sentido en la sociedad” (p. 105). Para estos autores, las condiciones estructurales que producen esta crisis de sentido se encuentran, aunque en formas distintas, en todas las sociedades occidentales, siendo la más importante de esas condiciones el pluralismo moderno, “ya que éste tiende a desestabilizar el status de ‘algo dado’ conferido a los sistemas de sentido y valores que orientan la acción y sustentan la identidad” (Berger & Luckmann, 1997, p. 105). Continuando con esto, Béjar (2007) señala que “las instituciones se ocupan de la calificación y provocan nuestra resistencia como individuos porque bloquean la curiosidad personal, organizan la memoria pública e imponen la certeza por encima de la incertidumbre” (p. 94), más adelante continúa diciendo que “este proceso de inventar gente tiene dos caras: sirve a los intereses de los grandes grupos de presión y se generan nuevas formas de acción social” (p. 95). Así, llegamos a lo que se denomina para-otros que, como señala Bauman (2011), “consume una cantidad desmesurada de atención y energía que deja poco tiempo para cualquier otra cosa. Distrae la atención de la infinitud inherente a la tarea y difiere *ad calendas graecas* –a una fecha inexistente– el momento de reflexionar y admitir sin ambages que resulta imposible concluirla” (p. 34).

El para otros es, entonces, las múltiples máscaras que el individuo va asumiendo para ser parte del grupo social y por ende cumplir la demanda del rol y ser confirmado por el otro. En este desarrollo

de ser alguien para otros, el individuo se va distanciando de la propia experiencia (Jiménez, 2011) y se va enfrascando en “la cultura omniabarcadora de hoy que exige que adquiramos la destreza de cambiar nuestra identidad (o al menos su manifestación pública) con tanta frecuencia, velocidad y eficacia como cambiamos de camisa o de medias. Y por un precio modesto, o no tan modesto, el mercado de consumo nos asistirá en la adquisición de esta habilidad en obediencia a la recomendación de la cultura” (p. 121). La búsqueda de confirmación, en consecuencia, lleva a todo sujeto a ser partícipe de la construcción social produciéndola y reproduciéndola para poder existir. De acuerdo a Guerrero (2015), la alteridad proviene de *Alter*, pronombre latino formado a partir del sustantivo *alius* –otro, distinto, diferente–al que se añade el sufijo *ter*, que distingue a un elemento de otro, de un par. Así que, *alter* se contrapone a *ego*, lo otro a lo mismo, estas dos categorías se relacionan una con la otra concibiendo la dimensión de alteridad, otredad o diferencia, con la que cada individualidad se relaciona, es decir, la perspectiva de la subjetividad.

Por consiguiente, según Lévinas “lo otro está más allá de los límites de lo mismo, su inconmensurabilidad es de carácter metafísico y antecede a todo relato ontológico” (citado por Guerrero, 2015, p. 427). De ahí que, este autor asigne a la alteridad un carácter de ser exterioridad absoluta de lo otro referente al mismo, comprendiendo el Yo no como un sujeto trascendental sino como un ser relacional en cuanto a la alteridad, constituyéndose como un sujeto cuando se confronta a otro sujeto distinto, a una otredad que le demanda. Feuerbath *et al.* (como se cita en Monti, 1978), da a entender que el yo no está aislado del mundo, no lo piensa ni lo vive solo, su ser está transformado por y transforma a los otros con quienes interactúa. De manera análoga mi autoidentidad no sólo

se conforma por la percepción que tengo de mí mismo *-ego-*, sino por la percepción del otro *-alter-*, percepción de la percepción que tiene el otro (-Tú, él, ella, ellos- de mí. Monti enfatiza: “En realidad no puedo verme como los otros me ven, pero constantemente actuó a la luz de las actitudes, opiniones, necesidades, etc., reales o supuestas que el otro tiene con respecto a mí” (p. 1).

En ese sentido, la interacción con el otro argumenta nuevas identidades donde emerge al mismo tiempo el sujeto como individuo y como cosa, siendo percibido por sí mismo como un otro para el otro. En consecuencia, Laing (1961) define la identidad “como aquel aspecto por lo que uno siente que es “el mismo” en este lugar y este tiempo, tal como es en aquel tiempo y en aquel lugar pasados o futuros; es ese aspecto por el cual es identificado” (citado por Rodríguez, 1989, p. 17); esto es, la historia que cada uno se narra a sí mismo a cerca de quien es uno (Laing, 1974). Dicha historia se crea por medio de los otros, los cuales le dicen a cada individuo quién es, sólo después se aprueba o se trata de desechar el modo en que los otros han definido a cada individuo. Se aprende a ser quien se nos dice que seamos, recibiendo una identidad social, la cual se puede intentar cambiar. Por otra parte, Laing (citado por Jiménez, 2011) menciona la complementariedad como aquella que se logra cuando la identidad propia concuerda con la identidad del otro, en este caso el nombra dos tipos de identidad, la identidad para el otro y la identidad para sí. La identidad para el otro es aquella que se modifica para adecuarse a los demás y la identidad para sí es aquella con la que la persona se siente bien y es su forma de ser, entonces para que la complementariedad se logre, él propone que la identidad para otros debe tener algo de la identidad para sí, además afirma que la identidad siempre se forma a partir del otro.

En este sentido, se comprende que el vínculo entre nosotros puede ser el otro. Como argumenta Laing (1971), el “otro, que gobierna a cada uno, es cada uno en su posición, no como ser, sino como otro” (p. 83). No obstante, cada ser desconoce ser ese otro que simboliza para el otro, dado a que el otro es la experiencia de cada uno. Sartre ratifica este postulado (citado por Cooper *et al.*, 1969), indicando que cada individuo es idéntico al otro debido a que es constituido por los otros, un otro que actúa sobre los otros; “cada uno es otro para el otro en la medida en que él es otro” (p. 103).

Por otra parte, como argumenta Goffman (citado por Herrera *et al.*, 2004), la relación cara a cara más allá de darse como un instrumento físico, se da también como instrumento de comunicación, lo que genera que la información que se entabla entre los individuos sea incorporada por medio de sus acciones y por ello son continuamente comunicativas. Estas acciones tienen como objetivo reflejar un perfil del individuo con características positivas, representando la identidad mediante sus acciones y comportamientos, es decir, la impresión que los otros perciban de él. Por consiguiente, la acción social es un performance, una máscara para el público, lo que desarrolla un elemento esencial de su “sentido” social. Explícitamente, Goffman (2004) arguye “el esfuerzo y estrategias que activan los individuos para presentar una imagen “idealizada” de sí mismos, esto es, algo ventajoso para ellos y veraz para los otros (p. 63)”. Partiendo de este punto, el actor social, como lo ha descrito la sociología, un actor portador de roles, se transforma en “actor” en base de la metáfora dramática. En consecuencia, bajo la faceta del yo social, representado como resultado de las expectativas sociales, se enmascara el verdadero yo, dotado de una identidad originaria. Desde distintos puntos de vista este yo social, se concibe como un yo prisionero de las convenciones sociales y los roles

que debe asumir; otros lo definen como un yo utilitarista, manipulador, cínico, de fachadas para su propio bienestar. Goffman lo concibe como un yo constituido por una multiplicidad de saberes, es decir, varios yo que se alternan en la realidad social, ocasionando un conflicto entre sí, limitándose de modo recíproco sin que se pueda lograr un estrato de la personalidad específico que afirme todos los aspectos y modelaciones de sí mismo.

De ahí que, el sí mismo, como personaje, sea una imagen idealizada, que no está ligada al individuo, sino que, por el contrario, está impreso en las características del contexto en el cual actúa, señalando al sí mismo como un producto de una escena participe de un “efecto dramaturgico”. El actor que describe Goffman (2004) aparece como:

Capaz de interpretar con habilidad personajes comprometidos y fatigosos; de sumergirse en ellos y de distanciarse; de conjugar la exigencia de «salvar» la propia fachada conjuntamente con «salvar» la situación; de cooperar activamente con los otros, pero también de «jugar a» cooperar o de ordenar manipulaciones en su contra, es decir, se refiere a un sujeto consciente «protagonista» de su propia existencia. (p. 76).

Resumiendo, Goffman traza un modelo de “actor” que deja entrever el comportamiento de un personaje, abastecido de necesidades, actitudes y capacidades que le otorgan asumir las complejas y molestas situaciones sociales de la vida cotidiana y que demanda asumir diferentes máscaras que sean adaptativas a los roles y se logren confirmar de manera positiva por el otro. Esta relacionalidad con el otro semejante implica buscar una identidad propia y a la vez para el otro por medio de acciones mediadas a patrones del

mundo vivido y en donde el otro se percibe como un evaluador de la propia existencia.

Constructo del sí mismo

Hablar del sí mismo implica adentrarse a procesos psicofísicos y psicoespirituales que se presentan en la construcción de la propia identidad. Para adentrarnos en el tema, en primer lugar, es significativo tener en cuenta una perspectiva amplia del llamado sí mismo, ya que, como propone Längle (2013), la persona tiene la capacidad de reflexionar sobre el actuar en el mundo, otorgando un consentimiento para así tomar decisiones que trascienden a desplegar la libertad personal haciendo posible una autodeterminación. Para esto, hay que considerar que la persona debe llegar a determinar sus potenciales y a la vez necesita estar en un diálogo, en el cual se percatará de que la discusión constantemente posee un destinatario, el destinatario debe comprender lo que se manifiesta y, finalmente, la conversación requiere de una respuesta. Para que se produzca esto es importante comprender las tres capacidades que plantea Längle (2003):

El Autodistanciamiento es una liberación de estar demasiado vinculado con uno mismo, con la psicodinámica propia y el mundo; la Autotranscendencia como intencionalidad hacia el mundo, los demás, y como un diálogo con el medio ambiente; y la Autoaceptación como un diálogo con el mundo interno, como verdadera aceptación y profunda de uno mismo". (p. 16).

A partir de lo anterior, podemos señalar el proceso de construcción del sí mismo desde la interacción con los constructos mencionados en los apartados anteriores, como lo son la receptividad, la

impresión, la comprensión, la toma de posición, la expresión y la respuesta.

La receptividad se entiende como la capacidad de acceder a través de un encuentro con un otro a la conciencia, justamente para que el individuo emprenda una reflexión de sus actos. Sin embargo, hay circunstancias en que el sujeto no es sensato con su experiencia (Längle, 2003). Esto se puede entender como la respuesta emocional que permite proporcionar material para un procesamiento posterior, ya que claramente no necesita ser una realidad observable, sino que son réplicas espontáneas no conscientes al instante, pues la impresión es producto de la experiencia (Längle, 2003). Por otra parte, para que se logre generar un diálogo del sí mismo con el mundo y los otros debe ser porque el sujeto concibe una comprensión, la cual es el segundo filtro de una conducta arbitraria (Längle, 2003). Lo anterior se puede evidenciar cuando un individuo saluda a un extraño sólo por hacerle un cumplido; lo cual no sucede cuando se ejecuta con un individuo conocido, puesto que se da una conversación –hola, ¿cómo estás? – que a su vez genera una respuesta –hola, bien, eres muy amable– que infiere a una reflexión íntima, donde tener una idea clara le va a permitir salir de una situación fija para obtener una perspectiva dentro del contexto de su existencia.

Como se logra comprender los procesos que ya han pasado de recepción y comprensión, se trasladan hacia una toma de posición, que es aquella que le permite asumir al sujeto su propio lugar. Así que, Längle (2003) manifiesta que el individuo es libre de poner sus propios valores, conectándolos con la nueva información que condujo la impresión emocional; es ahí donde emerge la expresión en términos de su actuar revelándose a sí misma, mostrando la parte interior y a la vez entregándose al mundo y al otro por medio

de la confluencia y el discurso; por este motivo el sujeto puede seguir retroalimentando su desarrollo y a la vez madurar para futuras experiencias. Por lo tanto, la expresión es aquel contacto consigo mismo y con el cosmos (Längle, 2007). Después de tener una postura y comprensión, esto permite que la persona genere una respuesta, la cual se entiende como un acto concreto que al ser observable se diferencia de un lenguaje verbal y para verbal; siendo el lenguaje verbal la expresión y el para verbal todo aquello que infunde de la entonación, la repetición, la frecuencia, entre otras.

A partir de este ciclo del diálogo en el que el sujeto se ve sumergido, va construyendo diferentes autorreferentes que lo mantienen en contacto consigo mismo y que son propensos a la modificación de acuerdo a la interacción con los otros constructos. Dichos autorreferentes son la autoestima, el autoconcepto, la autoimagen y la autorealización. El primero, se fundamenta en que el ser humano se entiende como diferente en el entorno, al mismo tiempo que se representa en su mundo interno --que viene siendo la valorización positiva o negativa que un ser humano tiene de sí mismo--. Algo semejante ocurre con el individuo para evaluarse ante situaciones que pueden ser traumáticas en la interacción con el mundo. Según Mendoza (como se citó en Längle, 2009) “el ser humano tiene ganas de vivir con un sentido cuando se representa como ser valioso y significativo” (p. 10). El segundo --el auto-concepto--, comprende la opinión que una persona tiene sobre sí misma pero que, a diferencia de la autoestima, se ha asociado con un juicio de valor (Längle, 2009); por ejemplo, una mujer de cincuenta años que se describe como una persona “mala” y se contextualiza como una persona rechazada. Finalmente, la autoimagen se considera como un tipo de fotografía de sí mismo, que comúnmente se ve alterada por aprendizajes o desajustes perceptuales y que produce un

diálogo interno donde el individuo se cuestiona si “somos” o “no somos” y al mismo tiempo es la responsable de decir “que si podemos” o “no podemos”. Längle (2009) describe que Víctor Frank al verse así mismo se veía como un ser con vitalidad, este tipo de pensamiento le permitió que fuera capaz de responderse que sí podría sobrevivir, aunque la situación fuera fuerte en el campo de concentración. Así, Längle (2003) indica que el sentido de la vida se tiene cuando el individuo se encuentra en un trasfondo de probabilidades de la autorealización, porque es un logro positivo de las metas o propósitos esenciales de una persona, que por voluntad y por autorrealización propia se influenciaría en el sentido que tiene cada uno en el mundo.

El sí mismo entonces agrupa tanto el ciclo interpersonal entre los constructos del mundo, los otros y el sí mismo, como los recursos que permiten al sujeto asumir consciencia de su propia existencia, pero esta se encuentra muchas veces restringida por la cultura de violencia y engaño mutuo.

La órbita situacional

Llegar al diálogo entre los tres constructos es posible, principalmente, porque existe una órbita en la que transitan y en la que surgen pruebas y soportes que hacen de esta interacción una Dinámica Relacional. A esta órbita se le denomina situación. Martuccelli (2006) al preguntarse por la situación social, sostiene que ésta viene en el fondo desde su posición social, es decir, que comprender al individuo es igual que describir su posición social; en otras palabras, intuir que sus trayectorias sociales están marcadas por un ambiente cultural y social, además de la pertenencia a diferentes

clases o grupos sociales. Por tanto, la posición social concede los elementos importantes para entender la vida interior y la conducta de los hombres, de ahí la frase: “Dime cuál es tu posición y yo te diré cuál es tu conducta” (p. 7). Junto con el proceso contemporáneo de individualización se consolida, para Martuccelli (2006), otra manera societal de construir o fabricar individuos, donde se anula el plan de acción por parte de las instituciones u organizaciones y, más bien, se confronta al individuo en situaciones nuevas que exigen una reflexión permanente para poder guiarse en la vida social, de manera que los hábitos heredados no son seguros para actuar de forma ineludible en el mundo contemporáneo.

Es así que los roles asumen los hábitos heredados y esto explica la “fuerte tipificación de situaciones y experiencias que caracterizan de manera ordinaria la vida social” (Martuccelli, 2006, p. 41). De este modo, Martuccelli, explica que la incertidumbre junto con la interacción de roles es escasa; por el contrario, las situaciones son altamente predecibles debido al sistema de roles que cada persona desempeña. A su vez los roles preestructuran un gran número de situaciones de la vida social, pero a pesar de esto, la vida social no es menos contingente, es decir, no hay ninguna necesidad de que las cosas ocurran de una manera específica, por ende, la contingencia es un aspecto esencial de la vida social; así: “Nada es necesario, pero no por ello las acciones son imprevisibles o inciertas” (p. 42). En ese orden de ideas, la situación se presenta como un espacio temporal donde confluye el mundo, los otros y el sí mismo del sujeto y en la que el rol es puesto a prueba así como la máscara que se utiliza para ser confirmado, es ahí donde surge las pruebas o los desafíos que se definen como “desafíos históricos, socialmente producidos, culturalmente representados, desigualmente distribuidos, que los individuos están obligados a enfrentar en el seno

de un proceso estructural de individuación” (Martuccelli, 2010 p. 215). Esto implica una integración de los procesos de la sociedad, al igual que de las experiencias personales.

Bravo y Martinic (2011) proponen tres matrices principales de las pruebas estructurales de la modernidad: la sociedad moderna no integra por completo a sus individuos, resultando de esto diferentes experiencias difícilmente abarcables en un sólo ámbito, más bien, estos actores se encuentran en constante cambio. La vida de los individuos que componen la sociedad moderna se encuentra estandarizada, ya que esta estableció instituciones de socialización en las que nivelan las trayectorias sociales; es decir, que las pruebas estructurales se encuentran estandarizadas. La separación entre lo objetivo y subjetivo en la sociedad moderna da el significado inicial de las pruebas, el cual consiste en abrir el espacio en donde “los actores afrontan desde su individualidad a autonomía objetiva de las dinámicas que generan la sociedad” (Bravo, 2011, p. 8). Teniendo en cuenta esto, Martuccelli (citado por Bravo & Martinic, 2011) propone cuatro propiedades analíticas referentes a una articulación entre dos cosas: los procesos estructurales de una sociedad y las experiencias personales de los individuos, esto es, la capacidad de los individuos de verse sometidos a un conjunto de desafíos específicos y luego, el cómo haber superado esta prueba a modo de relato; la capacidad de respuesta de los individuos a hacer frente a estas pruebas, mecanismo de evaluación siempre permanente donde el individuo es sometido en términos de fracaso o éxito, en la medida en que éstos forjan su existencia. Así pues, las pruebas se establecen en función de la sociedad y el periodo histórico.

Para Martuccelli (2010) no todos los individuos se encuentran en la misma medida ni en el mismo grado expuestos a las mismas

pruebas, ya que éstos se ven sometidos a diferencias como la clase social, el tipo de sociedad, el sexo, el género. Esto significa que a medida que la persona avanza en su ciclo de vida, se singulariza, siendo las pruebas cada vez más específicas conforme a sus condiciones de vida.

Por otro lado, dentro de la misma órbita situacional se encuentran los soportes que permiten afrontar de una manera positiva o negativa las pruebas y así verse obligado o no a adaptarse a la dinámica relacional. Para Martuccelli (2006 citado por Sánchez, s. f) “los soportes son aquellas bases o estructuras que sostienen nuestra vida”. Como, por ejemplo, para algunos, pueden ser personas –la pareja–; para otros, cosas –el trabajo–; el consumo de cultura, como lo puede ser el cine o el arte. El mejor ejemplo lo hallamos en el ser millonario que vive solo en su mansión y su único soporte son sus millones; o, otro ejemplo, que aplica actualmente, lo podemos encontrar en los adolescentes y jóvenes que comparten más tiempo frente a su computador o sus teléfonos móviles que con sus seres más cercanos, convirtiéndose así el elemento tecnológico, en cierta medida, en un objeto imprescindible para la vida cotidiana; esto se evidencia en la calamidad por la que pasa el sujeto cuando se le daña o se le prohíbe el uso de alguna de esas tecnologías, pues, aparentemente no es nadie, es decir, no es confirmado.

Para la filosofía occidental el ser humano debe de ser capaz de autoapoyarse así mismo, es decir, no necesita de nadie para afrontar el devenir de la vida, debe ser un *súper hombre*, un ser que tenga la capacidad de autoafirmarse desde las mismas posibilidades que la vida le presenta. Empero, cabe señalar que nadie puede sobrevivir sin soportes, porque no somos islas solitarias perdidas en la mitad del océano, sino que somos seres que necesitamos

constantemente de los demás así no lo deseamos. Además, se debe indicar que los soportes, como expresa Martuccelli (como se citó en Sánchez, s. f),” no son los mismos para todos”, son diferentes; de esta manera lo que para el lector puede ser legítimo como soporte, para otro pueda que no lo sea, por ejemplo, para algunas personas su soporte principal puede ser su pareja mientras que para otros lo será su familia. Todo esto corresponde a una de las principales características de los soportes: legitimidad e ilegitimidad. Otra característica básica consiste en que si se tocan los soportes de una persona su mundo inevitablemente se vendrá abajo. Gracias a los soportes con el pasar del tiempo nos convertimos en individuos con una previa identidad –Martuccelli comprende por identidad, aquello que singulariza al individuo, es decir, aquello que lo hace único, que lo caracteriza ante los demás-. Por esta razón, todos necesitamos de soportes que nos den un lugar en el mundo y nos rescaten de nuestra fragilidad.

Si bien la dinámica relacional acoge los constructos del mundo, los otros y el sí mismo lo hacen desde la órbita de la situación, podría señalar que en esta dinámica relacional existe algo visible como lo es la estructura de la cotidianidad, pero del otro lado, como sombra emerge la vinculación del sujeto con esta estructura que lo lleva a afrontar las diferentes pruebas asumiendo algún modo de ser que se verán en los capítulos siguientes.



CAPITULO V
**RESISTENCIA
EXISTENCIAL**

La resistencia existencial está conjunta a las dinámicas relacionales y se identifica por la resistencia del sujeto a la experiencia auténtica, pues en lugar de ésta experiencia acude a la falsificación de sus acciones cotidianas, cambiándolas para permanecer en un contexto específico, es decir, la inestabilidad o lucha constante del individuo entre ser confirmado, ser para otro, o ser para sí; este conflicto se da por la continua evitación del sujeto de asumir su realidad o asumir su aspecto interior (Mayorga, 2017). Esto significa que el sujeto por medio del absolutismo en la vida cotidiana, busca en el contexto una confirmación positiva y una máscara acorde a éste; esta búsqueda de confirmación subyuga la búsqueda de experiencias auténticas o vivenciales, provocando que el sujeto para ser aceptado se someta al uso de máscaras que lo dotarán para falsificar su comportamiento y acción y así poder ser confirmado y afirmado, enajenándose en un absolutismo de la vida cotidiana.

A partir de lo anterior, y teniendo como base el absolutismo de la vida cotidiana, marcado por la violencia y el engaño mutuo que se despliega en la educación y la comunicación y, que además se impregna como soporte para ser para el otro, la resistencia existencial se mantiene por mantenedores que se pueden describir como las necesidades propias del individuo o cómo el individuo se ve reflejado en esas necesidades, en otras palabras, la relación o el diálogo interno que mantiene el individuo con sí mismo. “Las bases que mantienen estos modos de ser se ven reflejados en necesidades propias del individuo en la búsqueda de afirmación de sí mismo como lo es el sentir, conocerse, representarse y querer algo más que sí mismo” (Mayorga, 2017, p. 6). Esto indica que, a pesar de las múltiples máscaras y la falsificación de identidad del ser para encajar en un contexto, el sujeto siempre tendrá una necesidad de afirmación de sí mismo que se puede dar con otros, y una

necesidad también de autoconocimiento. La definición de mantenedores dentro del foco de resistencia existencial es definida por Mayorga (2017) como:

Los mantenedores de este modo de ser abarcan dimensiones del sistema subjetivo pero que son forzadas y producidas por la interacción con los modos de alienar de lo social. Estos mantenedores son la restricción de recursos personales en la dimensión espiritual, las relaciones instrumentales en la dimensión cognitiva, la ruptura comunitaria en la dimensión social y la búsqueda de felicidad comercial en la dimensión afectiva. (p. 4).

De este modo, en la resistencia existencial acompañada de la falsificación, el sujeto sentirá que puede autoconocerse sólo siendo afirmado o alienado; esto quebranta la dimensión espiritual del individuo, llevándolo así a ser coartado en otras dimensiones como la cognitiva, social o afectiva, por medio de, como se mencionó anteriormente, el principio de violencia, lealtad de competencia –se construye en la educación a través del absolutismo de la vida cotidiana–, engaño mutuo entre otros. Por otra parte, el sujeto siempre guardará algo que forma parte de su ser para sí mismo, algo propio de su identidad y su sentir interior, algo que el otro o el contexto donde esté desaprueba pero que éste guarde para su propio conocimiento.

Dentro de los mantenedores encontramos la fragmentación afectiva, la cual está fuertemente ligada a la resistencia existencial y la dinámica relacional. Ésta busca un bloqueo o una restricción con la dimensión afectiva del sujeto; se arraiga y se proyecta o se evidencia en los absolutismos de la vida cotidiana, en los comportamientos del sujeto en su cotidianidad y en su contexto,

construyendo una realidad que, debido al bloqueo afectivo, provoca que el sujeto crezca con dimensiones separadas del ser, en las que no se pueda proyectar holísticamente, sino que rompe las conexiones por medio de la dimensión afectiva (Mayorga, 2016). Lo anterior indica que los principios que condicionan al individuo generan la resistencia existencial y se convirtieren en pilares que van perpetuando este modo de ser, ocasionando un bloqueo y temor a interactuar con la propia dimensión personal, pues interactuar con esa dimensión implicaría permitirse comprender las propias dinámicas relacionales, modificando las impresiones emocionales y llevando a una toma de posición libremente percibida y funcionalmente responsable.

Pese a lo anterior, un gran logro de las fuerzas de la modernidad es reprimir esos aspectos personales y alejar al individuo del “miedo a la incertidumbre”, de la propia estructura existencial (Mayorga & Camargo, 2016, pp. 8 - 9). Esto indica que la estructura del individuo va generando resistencia afectiva conforme las instituciones, familias y aspectos modernos como el consumo, van bloqueando la capacidad de interactuar con la dimensión personal. Este bloqueo genera inconsistencias, rupturas con la dimensión espiritual y alejan cualquier tipo de incertidumbre, reemplazándola por miedo y recursos externos como el consumo, la confirmación del otro, la enajenación del ser y la proyección de felicidad exterior socialmente aceptada; así, se aleja aún más cualquier contacto o interacción que el sujeto pueda tener consigo mismo y lo distancie de consumir en la modernidad y obedecer, que lo lleve a un hacer más libre y menos perpetuado. Uno de los condicionamientos para que se dé el bloqueo afectivo, según Mayorga (2016), es: “La restricción de los aspectos personales es condicionada a través del principio de venganza y del engaño muto en la medida que se va reforzando que el

individuo no se pregunte por su propia existencia” (p. 25). Así pues, los principios mencionados generan en el individuo un estado de miedo y al mismo tiempo de indiferencia con el contacto o interacción de su dimensión personal y espiritual, y mientras estos dos principios sean reforzados, el sujeto en su vida cotidiana se alejará más de su capacidad de decisión, proyección y libertad y sólo tomará decisiones o actuará de manera hostil –sin la capacidad de control de emociones debido al bloqueo afectivo– o sin examinar la situación y sólo respondiendo a lo que percibe (Mayorga, 2016a).

Otro de los mantenedores es la instrumentalización de las relaciones, la cual hace énfasis en que los condicionantes logran que el individuo utilice al otro para poder satisfacer todas las necesidades y desafíos que va surgiendo en la cotidianidad. El otro se va engañando para permanecer con el individuo y en la medida que esto sucede se aproxima a distanciarse de la propia responsabilidad ante el mundo, quitando y poniendo la responsabilidad en el otro (Mayorga, 2016b, p. 27).

A diferencia de la fragmentación afectiva, ya no se trata sólo de un bloqueo de comunicación e interacción con uno mismo sino de un bloqueo en las relaciones con el otro, con el que rodea el contexto, pues al no ser consciente de la propia existencia, se minimiza la existencia del otro, percibiéndolo sólo como un instrumento para cumplir o resolver los inconvenientes que se presenten en la cotidianidad, proyectando una marcada indiferencia hacia la cotidianidad del otro y perdiendo el sentido o el asumir de sus actos y responsabilidades en un contexto. De esta manera, sitúa la responsabilidad en la cotidianidad del otro, la cual es diferente a la del sujeto. Lo anterior, permite que el individuo acuda a una conducta cosificadora, en la que la relación con el otro es desechable

e impar, y en la que el otro utilizado, permite la cosificación de su existencia y de su cotidianidad para no ser desconfirmado y permanecer cerca del sujeto y su contexto.

Existen focos que amplían y fortifican las conductas cosificadoras, estas según Mayorga (2016 a) son:

Las relaciones instrumentales promueven la lealtad de competencia y la ocupación sin deber. Se mantiene la lealtad de competencia principalmente porque al generar relaciones de costo-beneficio, utilitaristas y de interés el individuo busca mantener el poder sobre el otro y lograr ser-alguien-mejor-que-el-otro. Frente a la ocupación sin deber se ve mantenida por la instrumentalidad de las relaciones pues el individuo puede no sólo ocuparse sino ocuparse al otro engañándolo a su antojo y sobre su propio beneficio. (p. 27).

La cita mencionada muestra que la relación instrumental en la vida cotidiana incita al sujeto en formas de resistencia, como ocupación sin deber y lealtad de competencia, las refuerzan y mantienen, así el individuo sólo percibe a el otro como un objeto de beneficio propio, de fácil acceso y fácilmente desechable.

Asimismo, otro mantenedor es el individualismo o la ruptura comunitaria que para Mayorga y Camargo (2016): “La comunidad se ha cambiado por la búsqueda del bienestar individual generando que el individuo se autogratifique y busque la percepción de libertades que lo desprendan y diferencien de los grupos sociales” (p. 10). Aquí los sujetos quieren desligarse de su contexto siendo un aspecto en el que predomina el bienestar propio sobre el social, esto se efectúa en la comunidad actual de forma constante, siendo visible el dilema de “seguridad vs libertad”, entendida en

términos de expresión y seguridad, en términos de pertenecer a un contexto. Por último, respecto al mantenedor del consumismo desde una visión aterrizada al contexto de la comunidad actual, se encuentra lo propuesto por Mayorga y Camargo (2016) donde se hace hincapié a la forma comercial de ver la felicidad, la cual implica “la evasión de la incertidumbre, en esta búsqueda de felicidad comercial el individuo se siente atrapado entre la producción y el consumo de productos para lograr tener un estilo de vida acorde a las demandas socio-económicas”, haciendo caer al sujeto en un sesgo de que los productos y su consumo son iguales a la felicidad al ver la sociedad como precursora, ya que se atribuye a la creación de centros masivos de consumo.

En ese orden de ideas, los mantenedores generan que el individuo en su actuar asuma expresiones que se manifiestan, desde una perspectiva existencial, en toda reacción a la cotidianidad y que se mantienen de forma emocional frente a los aspectos de las vivencias personales de los sujetos (Mayorga & Camargo, 2016, pp. 5 - 8). Dentro de esas expresiones encontramos el control relacional, la ambivalencia personal y la evasión existencial, las cuales “como focos de expresión de la resistencia se puede indicar que se encuentra el control o lealtad de competencia con el otro para lograr ser confirmado por vías de la dominación o la sumisión” (Mayorga, 2017, p. 4). Se hace énfasis en el control (ser alguien para el otro), el cual estará mediado como una relación de poder para la confirmación del otro y del sujeto, ya sea por medio de ejercer el poder o someterse y darle el poder al otro. Para Bauman (2011):

Esta forma performativa de los actos se basa en la lealtad social de competencia que fue formada en las personas a través de la comunicación (medios de) y la educación oficial y familiar sustentada

en que para poder ser alguien si es necesario se debe pasar por encima del que sea”. (Citado por Mayorga, 2016b, p. 29).

De tal manera que el individuo está sometido y /o ejerciendo un estado utilitarista para que la confirmación no se desentienda de su realidad. “Esta forma de expresión de la resistencia existencial es fluctuante e inestable dado que exige al individuo el adaptar sus máscaras para ser siempre algo para-otro” (Mayorga & Camargo, 2016, p. 7). En este foco de expresión el pasar por encima de otro es algo común usando comportamientos amenazantes que son creados del estado superior que el individuo va forjando desde la violencia y el engaño mutuo, dos principios meramente ligados a la crianza de los sujetos y que forjan el individuo desde su mínima expresión ser alguien mejor que el otro (Mayorga, 2016b, p. 41).

Por otro lado, surge una ambivalencia personal (ser alguien más allá del otro) haciendo referencia a la incongruencia emocional a “la que el individuo está sometido por medio de la autoviolencia para poder ser lo que los otros desean que uno sea” (Mayorga, 2016b, p. 4); es decir, los motivos son regulados por momentos emotivos de agrado o desagrado, pero siempre queriendo ser alguien, en cualquier momento forjando desde la propia actitud del individuo el deseo resaltable de confirmación manteniendo la constante de que “ser” inicia desde el “yo” (Mayorga, 2016b, p. 29). Esta ambivalencia afectiva se presenta en las triadas cívicas negativas que para Mayorga (2016a) “se dan como los cambios que el individuo puede percibir, en cuanto a la forma en cómo este actúa en diferentes contextos”. Estas son:

El control de la situación, que conlleva a una aprobación social por medio de la gratificación mutua, presente en el ámbito social, como

segunda estancia se da el evadir la culpa, por medio de la negación de la propia responsabilidad, que lleva al individuo a la desaprobación de actuar, presente en el ámbito existencial y por último se presentan los cambios de emociones, que se dan por un bienestar mutuo para poder llegar a la autogratificación, si se habla en cuanto al ámbito personal. (p. 69).

Lo anterior hace relucir situaciones en las que cada rango de permanencia afectiva sale a flote brevemente, expresando cómo el sujeto está en constante búsqueda de confirmación para ser en el mundo, pero desde una forma personal, mas no para el mundo.

Por último, la evitación existencial (ser alguien alejándose de sí mismo) es una forma de expresión descrita por Mayorga (2016b) como aquella que “se orienta a la negación de la propia responsabilidad” (p. 30). Esto quiere decir que el individuo se ocupa de evadir la estructura existencial que le confronta, creando de tal forma la incertidumbre, aquella que la sociedad intenta cambiar a certidumbre sometiendo a los individuos a actividades sin soporte sólo para mantener al sujeto lejos de sí mismo y así que la confrontación existencial se limite dejando que la responsabilidad sea vagamente sostenida (Mayorga & Camargo, 2016, p. 7), de tal manera que la evitación existencial hace alusión a la búsqueda de los sujetos por una posibilidad de alejamiento en cuanto a lo que la propia existencia refiere, por lo que la sociedad da los medios para que esto se mantenga y la incertidumbre no se propague en masa generando un absolutismo en la cotidianidad del sujeto.

Absolutismo de la vida cotidiana

El absolutismo de la vida cotidiana hace referencia a las creencias o seguridades elaboradas desde las experiencias del individuo para desenvolverse en el mundo externo y lograr ser confirmado, estas se organizan a partir de las relaciones con el otro y el contexto donde se encuentre. En la actualidad el absolutismo de la vida cotidiana se rige por dos principios de educación que apresan al sujeto: el principio de violencia y engaño mutuo, allí se vive sólo una falsa creencia elaborada a la expectativa, a la primacía de emociones y pensamientos o una realidad que le permita al sujeto interactuar en su vida cotidiana. Estos principios de violencia y engaño forjan en el sujeto el absolutismo que puede generar una seguridad de dominio en el mundo; cualquier suceso, no importa su esencia, puede tomarse como positivo. Esto hace parte del absolutismo de la vida cotidiana, el absolutismo en la cotidianidad evita, por los medios posibles, los traumas emocionales. Como lo menciona Stolorow (2011):

Quando una persona dice a un amigo, “te veré más tarde” o un padre dice a un niño a la hora de acostarse, “te veré por la mañana”, estas son declaraciones cuya validez no está abierta para discusión. Tales absolutismos son la base de una especie de realismo y optimismo ingenuos que nos permiten sólo una función en el mundo, experimentado como estable y predecible. (p. 25).

El absolutismo, como se menciona en el párrafo anterior, se da en la actualidad en función de hacer una realidad más fácil de interpretar y vivir para crear una seguridad u optimismo. Debido al principio de violencia y engaño, el individuo crea seguridades que lo afiancen al contexto o para ser confirmado por otro. Toda experiencia positiva o sensación de seguridad ocasiona que se

mantengan los principios antes mencionados y las experiencias que generen traumas emocionales son rechazadas o evitadas; como, por ejemplo, en la sobre posición de emociones y sentimientos positivos en las relaciones de pareja sólo para no afrontar los conflictos que pueden causar traumas no aceptados por el sujeto. Así pues, romper con los absolutismos de la vida cotidiana es la apertura a experiencias vivenciales, diferentes formas de percibir la existencia a través del trauma emocional y exponer al sujeto ante una realidad menos dócil. Según Stolorow (2011):

La esencia del trauma emocional que rompe estos absolutismos, una catastrófica pérdida de la inocencia que altera permanentemente su sentido del Ser-en-el-mundo. La Deconstrucción masiva de los absolutismos de la vida cotidiana expone la contingencia ineludible de la existencia de un universo aleatorio e impredecible y en el que no hay seguridad, ni la continuidad del ser puede ser asegurada. (p. 25).

Por tanto, transformar o romper los absolutismos de vida cotidiana, es romper el cascarón del individuo para enfrentar una realidad más caótica y menos dominable, donde el sujeto no tiene control sobre su contexto y lo que suceda en él es impredecible; esto causa en el sujeto, como expone el autor, esa pérdida de ingenuidad y la falsa ilusión de control y de un mundo predecible. Esas rupturas en los absolutismos quebrantarían al ser en el mundo, puesto que rompen una realidad optimista y segura, donde se tiene la creencia del control de los sucesos y la imposibilidad de permitir traumas emocionales. “El trauma nos sumerge en una forma de lo que Heidegger (1927) llama auténtico (poseído) ser hacia muerte, donde la muerte y la pérdida son aprehendidas como posibilidades distintivas que constituyen nuestra propia existencia” (Stolorow, 2011, p. 26).

Al construir las experiencias a partir de la ruptura de los absolutismos de la vida cotidiana por medio del trauma emocional, el sujeto se transforma en un ser con una nueva percepción respecto a su cotidianidad, una percepción a la apertura de traumas emocionales y experiencias diversas, por tanto, todas estas experiencias representan un ente valioso en la existencia donde toda sensación de finitud o predictibilidad y control son falsas y por ser esto así se da una construcción de constante expectativa de cambio y amenaza (Stolorow, 2011).

Para Marx (1932) la alienación muestra que el hombre se ve empobrecido en una sociedad en la que el trabajo es exterior al trabajador, esto es, no pertenece a su ser esencial; en la que el hombre, mediante su trabajo, no se afirma, sino que se niega a sí mismo; donde no se siente contento sino infeliz. Dado esto, hay distintas formas de alienación: la “normal”, que consiste en el hecho de que el sujeto haga o actúe como los demás, considerándolo, así como una “persona normal”, dado el caso en que la persona no cumpla con esto –con lo “normal”–, se rotularía que padece de locura. La condición de alienado, dormido, inconsciente, loco, es la condición del hombre “normal”.

Längle (2007) expresa que la alienación se ha dado y ha alcanzado al sujeto hasta en sus propias raíces, dado que todo se ve desde diferentes perspectivas, se interpreta de diferentes maneras; eso se expresa en diferentes discursos y comportamientos diarios que perpetúan una vida aislada de la propia existencia, como lo hablan hombres tales como Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Freud, Heidegger, Tillich y Sartre. La alienación se fundamenta en dos principios los cuales, según Mayorga, (2017) son: el principio de violencia y el principio de engaño mutuo (en los cuales profundizaremos).

El principio de violencia hace referencia a actos que van acompañados con violencia. En la mayoría de los casos la violencia se enmascara con amor, preocupación o bienestar, no obstante, en el fondo es netamente violencia, esto se ve, por ejemplo, cuando los padres regañan o reprenden a los hijos diciéndoles que es por el bien de ellos y que lo hacen con amor. Para Miller la violencia se torna de manera muy diferente desde un abuso amoroso como tocar las mejillas del sobrino, hasta uno sexual, procurando siempre dar amor con lo que se tiene; se castiga de formas muy riesgosas por cosas que simplemente a veces no tienen sentido o no se da la respuesta que es.

La Violencia, según Miller (1997), tiene muchos métodos y procesos que no se han podido disolver en el momento; se necesita siempre de un acompañamiento firme en el proceso de recuperación por traumas en la niñez. En su libro *El drama del niño dotado*, se destaca la intervención terapéutica de incrementar la liberación de las consecuencias emocionales. El autor habla de renunciar a la negación del sufrimiento e invita a reconstruir y relacionarse con el niño que se fue en el pasado y entender las razones de los miedos, que lo pueden aquejar en un futuro. Igualmente, señala que con un proceso terapéutico se podría quitar los traumas de la niñez que se ven marcados por violencia, se podría tener repercusiones en su inconsciente al momento de dormir. También indica que si se quitara el miedo no se tendrían traumas y así se podría vivir; aunque, se hace una terapia para suprimir y otras para comenzar a vivir con ellas, el ser humano tendría que vivir con miedo. De allí surge un gran dilema que atenúa a un gran principio o una realidad del ser humano: la violencia envuelta en el maltrato para educar y para crear un ser humano eficiente.

Por otro lado, Miller (1979) dice que “los niños asimilan muy rápidamente la violencia que soportaron y pueden incluso idealizarla

y aplicarla después en su función de padres al creer que merecían esos castigos, y que fueron golpeados por amor” (p. 1). El autor toma el amor como causa de violencia y de sacrificios de los padres hacia sus hijos, evidenciando así que serán educados y convence a sus hijos explicándoles que todo lo hacen por su bien; su maltrato se envuelve en la violencia, donde se justifica como una herramienta práctica y versátil para los padres.

El segundo principio de engaño mutuo, se refiere al engaño que se debe tener consigo mismo para poder cumplir una meta haciendo creer que es incomparable a las demás personas, o haciéndose creer que sus actos serán confirmados por las demás personas. Este engaño es más visible en la búsqueda de confirmación, como bien se mencionó anteriormente, confirmación hacia el otro, bien sea para ganar estatus en la sociedad o no ser marginado. Laing (citado por Jiménez, 2011), indica que el engaño mutuo es considerando un juego en el cual hay colusión, donde se especifica que en este mundo se tiene un modo adecuado de vivir y los que no cumplen las reglas o normas ese modo de vivir cambia y son considerados enfermos o rebeldes por no adaptarse o no tratar de ser como los otros sujetos “normales”. De este modo, para Laing (1974), el engaño mutuo viene desde la perspectiva de la otra persona, si el ser humano es rebelde o no le gustan las reglas internas y externas de la sociedad, no podrá encajar en una realidad que ha durado mucho tiempo, lo cual permite que la persona adquiera cosas que no son propias del sujeto. En ese sentido, el engaño mutuo es el enfrentamiento entre lo que se debe ser y lo que se es.

Con base en lo anterior el engaño es, en últimas, la aprobación de una observación que se hace respecto a lo que se dice o a su conducta, en otras palabras, creer que todo está bien cuando no

lo está, es engañarse y sólo porque lo dicen las personas que se consideran sabias, al decirlo el mismo ser humano lo cree por temor a que no sea cierto; se imagina o se especula tanto, que en el fondo sabe que no son ciertas y le teme a eso. De esta forma, cabe concluir que durante todo este tiempo engañarse es inherente a las personas; adquirir cosas que se sabe que no son buenas para aliviar la carga o el peso de la culpa, hacen que los seres humanos tengan siempre una excusa.

La apertura de la alienación a través de la violencia y el engaño muto hace que los sujetos vivan en un absolutismo expresado en la vida cotidiana y esto genera un marcado trauma emocional. Según Längle (2009), el trauma emocional hace referencia a la “destrucción violenta de la integridad donde aparece una disminución de la capacidad funcional como en una fractura de pierna lo propio se pierde por la destrucción de la integridad” (p. 6), refiriéndose así, el autor sugiere que las heridas pueden ocasionar el dolor más intenso o la gravedad más profunda. Längle (2009), hace una interpretación del dolor y de la herida, afirma que el ser humano es tranquilo, aunque siente el dolor, como la interpretación de una explicación que no se clasifica sino por medio del cuerpo, espíritu y parte emocional a lo psíquico, teniendo en cuenta la voluntad de la persona en manejar la herida.

De todo esto resulta la herida llamada “trauma”. Este significado lo da, por medio de una experiencia, un autor reconocido llamado Víctor Frankl, quien vivió el terrorífico mundo de los campos de concentración. De esta manera Längle (2009) hace una síntesis en la que expone el trauma de Frank y explica que los traumas quedan para mostrar caminos marcados de dolor y heridas que no sanan. En la misma línea, Längle (2009), expresa que el trauma de Víctor

Frankl está enlazado con las noches de violencia de los campos de concentración, apuntándole a un sólo objetivo: los traumas que dejaron las heridas, en donde las noches frías y abandonadas, las llagas o moretones se hicieron visibles y frágiles a la vez; lo corporal se veía en la marcación de sus huesos, aunque lo que lo mantenía vivo eran los recuerdos de su familia y el enorme cariño hacia su esposa. De esto Längle (2009), indica que “el trauma propiamente dicho es la forma masiva de vulneración, es una conmoción que está conectada con el horror desnudo” (p. 5). Ante el trauma el ser humano se vivencia no preparado y expuesto de modo alarmante a la muerte o a una herida corporal seria. De este modo, lo que Längle plantea es la torpeza con la que el ser humano maneja cuando afronta o siente miedo, pues el ser humano no está preparado para heridas, ya que su dolor llega hasta el punto de salir de su sitio de confort o simplemente intimidar o facilitar el dolor con pensamientos inadecuados.

El absolutismo de la vida cotidiana que mistifica de forma violenta y falsificadora al individuo, hace que asuma expresiones de resistencia contra la existencia que lo va desconectando de su propia regulación emocional, relacional y espiritual, haciendo del sujeto algo mecánico que responde a las demandas diarias, y que se aturde cuando emergen pruebas que lo confrontan, por eso es de suma importancia ir más allá de la misma resistencia y entrar a una apertura para el cambio, es decir, a la interacción existencial.

CAPITULO VI
**INTERACCIÓN
EXISTENCIAL**

El presente del sujeto se percibe como restringida al contacto con la existencia auténtica, una existencia no mágica sino cercana, vincular y coherente, pero ante tanta alienación y brotes de violencia y engaño mutuo que condicionan a los sujetos a permanecer en resistencia existencial, surge en contraposición la interacción existencial que se presenta a través de lo que podemos denominar agujeros de luz. Así pues, en este capítulo abordaremos este modo de ser abierto y sus diferentes recursos para llegar a la apertura existencial.

Agujeros de luz

Los agujeros de luz son, como su nombre lo indica, pequeñas brechas luminosas en las que prima la interacción con el otro y consigo mismo. Siendo, como lo menciona Martínez (2016), intercambios potencialmente transformadores que incitan el despertar de los sentidos y la experiencia estética de la belleza; llenos de posibilidades a lo que deviene la misma perspectiva como una estimulación que amplía la visión de los sujetos y que, por ende, termina siendo algo disfrutable, tratado como una plática que genera gozo a quienes participan en dicho diálogo. En este orden de ideas, se entiende que lo que menciona Martínez es un estado de constante relación comunicacional entre sujetos a los que la charla les motiva y mueve su realidad por medio de la palabra, lo que les permite generar una amplia gama de posibilidades para que el sentido de la vida misma sea cambiante y maleable, pero esto se genera en el encuentro y confrontación misma con los dilemas de la existencia.

Esta confrontación existencial, en la cual el sujeto utiliza para mantener la posición social que se le otorga; el factor preponderante

del agujero de luz, es la prueba y cómo el sujeto responderá a esta para que sus roles y máscaras contextuales sean confirmados por otro, “en este punto no hay que olvidar que la finalidad del sujeto es la confirmación por otro y la propia, todo esto gracias a que se somete a la prueba como estado confrontación externo e interno” (Mayorga, 2016a). No obstante, falta aclarar un concepto clave, el cual es la expresión del encuentro con la confrontación, que a su vez ejemplifica “los momentos del encuentro que promueven que la persona se vaya soltando de su cotidianidad creencias y prejuicios que restringen su interacción existencial y se entregue a la espontaneidad” (Mayorga, 2014, p. 7), o lo que refiere a un acto expresivo, el cual se da al ser confrontado un individuo con la existencia, pues en este momento el sujeto tiene la capacidad de dar respuesta. Dicho autor expresa: “dar una respuesta es revelarse a sí mismo” (p. 20), en consecuencia, dar respuesta implica revelar parte interna de lo que subyace en sus abstracciones personales, de modo que se expresa la interacción existencial de dos mundos: el interno y el externo, suscitados por un mediador en donde el interno responde al nivel psicofísico y psicoespiritual a un mundo externo psicosocial. Por lo tanto, se parte del hecho de que el rostro es aquel que prepondera en la expresión, mas no es el único que realiza esta acción. Para Lévinas (1999), el rostro, es aquel que enuncia el lenguaje interno y externo, pero éste no está en un marco de activación y desactivación voluntaria, sino que está ahí, presente y pasivo frente al medio, actuando con la naturalidad posible y lo que el individuo intente mostrar o expresar; de aquí subyace lo que el interlocutor quiera determinar o entender (Navarro, 2007, p. 181).

Para explicar lo anterior se toma aquello que expresa Navarro (2007): “El rostro está presente en su negación a ser contenido. En este sentido no podría ser comprendido, es decir, englobado.

Ni visto ni tocado” (p. 180). El rostro es aquel que expresa de mejor y peor manera la otredad, porque asemeja tanto lo que aqueja y desea el sujeto, como su desprecio y aceptación. Sin embargo, no es equitativo al ser distinto frente a otro; por ende, su existir es algo que no se puede entender en completitud porque al estar en forma expresiva se limita a demostrar estados a la deriva que se enfrascan por otro que sólo puede hacer suposiciones más no verdades.

Recursos existenciales

Mantener los agujeros de luz implica que el sujeto movilice recursos que le desplieguen expresiones ante las situaciones vividas y que se conviertan en mantenedores de su propia existencia, entre estos recursos encontramos el autodistanciamiento, la autotranscendencia y la autoaceptación. Respecto al autodistanciamiento, Frankl (1985) señala que:

El hombre es libre para elevarse por encima de los factores determinantes del plano somático de su existencia. Por la misma razón, una nueva dimensión se abre. El hombre se introduce en la dimensión noética en oposición al fenómeno somático y psíquico. Se vuelve capaz de tomar posición no sólo hacia el mundo sino también hacia sí mismo”. (p. 19).

Lo anterior hace que el autor determine el impacto y el significado que se da a partir del conocimiento que se tiene, cómo el ser humano puede ser capaz de adquirir algo nuevo y después enseñar lo que ya se ha obtenido. En ese proceso, el interior del sujeto es tan complejo como sus preguntas, pero el mismo puede resolverlas

y entender también otras que surgen de aquello que lo rodea. De modo que el sujeto será libre cuando comprenda lo que realmente quiere hacer con su propia vida, se tornará adecuado ser para obtener por completo una libertad que sabe que tendrá; empero, su voluntad será prisionera si deja de querer volar cuando ya está volando.

Otra de las capacidades desarrolladas por el sujeto es la autotranscendencia. Al respecto Frankl (1985) argumenta que:

El hombre, debo decir, se da cuenta y pone en acto sus valores. Se encuentra a sí mismo, sólo en la medida en que se pierde a sí mismo como primer plano, ya sea por el bien de algo o alguien, en aras de una causa o confraternidad (p. 87).

Así pues, el autodistanciamiento supone que el hombre ya maneja el lenguaje y lo expresa de tal forma que el mismo lo entiende, por el contrario, en la autotranscendencia, éste pierde su esencia para recuperar la del otro, como dice Frankl (1985) “se pierde así mismo, para buscar el sentido de otra persona, ya olvidándose de su propio sentido o existir (...) ahí comienza su realización olvidándose de lo que es para encontrar el de los demás”. En pocas palabras, es menester que el hombre entienda que está relacionado con los otros que comprenden la inestabilidad humana, pues entender esto implica que se cuestione acerca del por qué está aquí; es a partir de esto que comienza la indagación de entidades o grupos, donde la misma sociedad interactúa para que el ser comience a chocar con lo verdadero o lo falso.

En cuanto a la autoaceptación, Längle (2003) señala que en ésta se “acepta la realidad exterior, así como aquello que ocurre en mí

conciencia interior: qué está sucediendo conmigo, qué se pone en marcha en mí mismo, y dedicarme a ambos aspectos (externo e interno) con la misma seriedad” (p. 5). Como consecuencia de esto, los seres humanos permanecen en continuo diálogo con el mundo externo, así como con su mundo interno, optando por descubrir más allá del ser y de creer en sí mismo. Längle indica que el ser debe estar en sintonía con su mundo interno y externo, es decir, estar abierto con su intimidad –que sería lo interno– y con el otro social –que sería lo externo–, obteniendo así, principalmente, la satisfacción e integridad del ser con el mismo y con los otros.

Por último, lograr una apertura a las capacidades personales, relacionales y existenciales requiere que el sujeto se vincule con un otro que lo acompañe en ese proceso; a este otro lo llamamos un testigo o acompañante iluminado en el contexto. Como plantea Miller (1997), el abuso infligido durante la infancia se graba en las células del cuerpo como una especie de memoria relacionada a la ansiedad reprimida, estimulando al individuo a realizar actos violentos que incrementan el abuso sufrido en la infancia, el cual fue reprimido para sobrevivir. El fin es eludir el miedo de impotencia ante un adulto cruel, dicho miedo se puede eludir de forma momentánea al crear situaciones en las cuales un individuo desempeñe el rol activo, el rol del poderoso, hacia una persona sin poder. Para que dicho proceso tenga éxito, en palabras de Miller (1997), el adulto que ha crecido sin apoyo en su infancia necesita el apoyo de testigos iluminados, individuos que han comprendido y reconocido las consecuencias del abuso infantil. “En una sociedad informada, los adolescentes pueden aprender a verbalizar su verdad y a descubrirse a ellos mismos en su propia historia” (p. 2), razón por la cual no tendrán la necesidad de vengarse, a través de la violencia, por sus heridas o de contaminar sus sistemas con

drogas si tienen la oportunidad de hablar con otros de sus experiencias tempranas y tienen éxito de obtener la verdad desnuda de sus tragedias. Para llevar esto se necesita la ayuda de individuos conscientes que permitan acercar a los adolescentes al encuentro con su propia existencia y lograr comprender las dinámicas del abuso infantil, permitiendo ayudarles a guiar sus sentimientos, entenderlos e integrarlos como parte de su historia, en vez de cargar con odio y vengarse contra los inocentes; es decir, erradicar la reproducción de la resistencia existencial.

Interacción existencial

La interacción existencial según lo descrito por Mayorga (2016a) es “el conjunto de actitudes afectivas que favorecen la expresión de lo espiritual y relacional, orientando al hombre a la realización de sentido y generando la aprobación de la vida y el desarrollo humano que termina nutriendo la transformación social” (p. 33). La apertura a la experiencia vivencial y la comunicación poderosa son factores esenciales para el desarrollo de la interacción existencial, estos focos sustentan los factores de la transformación social y se encuentran a través de las diferentes dimensiones que componen al individuo, que, a diferencia de las relaciones instrumentales, ve en el otro un ser vivido, otro igual con el que comparte una realidad. Esta consciencia de su existencia como ser, lo impredecible de su realidad y de la existencia de otro con el que comparte una realidad y una cotidianidad y le permite existir.

Se puede decir que la interacción existencial conecta al individuo en un equilibrio entre su mundo interno y su mundo externo, por medio de la expansión espiritual y una conexión recíproca entre la

dimensión afectiva del ser y la comunicación con su mundo exterior, es decir, con el mundo-vivido y los otros- semejantes, a través de la comprensión y asimilación de símbolos para la sensación de bienestar entre las dos dimensiones. Esta interacción existencial estudia cuatro principios que la mantienen: la coherencia personal, la vinculación con el otro, el compromiso con el mundo y la sensación de plenitud. Los cuatro principios poseen dos factores complementarios para el desarrollo de estos, conocidos como afectividad espiritual y el intercambio dialógico, que se entiende como la misma interacción existencial que le da al individuo las capacidades para generar una conexión correspondiente con su mundo interior y exterior, dándole la posibilidad de asimilar cada situación de la vida cotidiana como una valiosa construcción entre su ente más individual y otro (Mayorga, 2014).

Entendiendo la afectividad espiritual como “el conjunto de emociones, sentimientos, estados de ánimo y afectos que se da en el intercambio dialógico del hombre; en este intercambio el hombre es tocado y hace de su mundo interior una resonancia afectiva, siempre enfocado hacia una respuesta externa” (Mayorga, 2012. p. 2). El individuo puede efectuar desde su mundo interior un cambio afectivo siempre encaminado hacia el mundo exterior y al contacto con los otros, esperando una reciprocidad de ese mundo. Esto se da desde su proyección interna espiritual, efectuándolas en el mundo exterior por medio de la expresión de sentimientos, estados de ánimo y emociones.

Ahora bien, como se mencionó en un apartado anterior, los mantenedores son definidos como necesidades propias del individuo o cómo él se ve reflejado en esas necesidades propias, en otras palabras, la relación o el diálogo interno que mantiene el individuo

con sí mismo. Cuando se habla de los mantenedores desde la interacción existencial, las dimensiones que hacen parte del ser se transforman. Estos recursos propios del sujeto al ser desplegados permiten generar mantenedores hacia la apertura o interacción existencial que son: “1) La coherencia personal en la dimensión espiritual; 2) el compromiso con el mundo en la dimensión cognitiva; 3) la vinculación con el otro en la dimensión social y 4) la sensación de plenitud en la dimensión afectiva” (Mayorga, 2017, p. 6). Los mantenedores en la interacción existencial se dan por los recursos y la apertura en relación entre el mundo interno y el mundo externo del sujeto. Lograr desplegar estos mantenedores puede desencadenar una sensación del sujeto de bienestar psicológico y social y trascender las dimensiones afectivas, consolidar y transformar las realidades sociales y vivenciales del individuo.

Coherencia personal

La coherencia personal, es el primero de los cuatro principios de la interacción existencial. Desde la dimensión espiritual, es una comprensión holística del individuo desde todas sus dimensiones y en la que debe asumir su propia dinámica relacional, donde la cotidianidad y los sucesos que pasen en las dinámicas y su contexto reafirman su unión en las dimensiones del ser e influyen y conforman su todo de manera estructural y en sentido de bienestar (Mayorga, 2017). Para este autor una de las comprensiones de la coherencia personal es que “El hombre es un individuo y una unidad u totalidad que necesita mantener integrado lo psicofísico y lo espiritual” (p. 14). En ese sentido, se toma al individuo como un ser en constante interacción, tanto con su ser del mundo interno como el de su mundo externo, a través de la toma de su sujeto interior y una comunión con ambos mundos; es decir, los mundos del sujeto

en constante interacción le dan la capacidad de comprender los conflictos complejizando desde su mundo interior y asumiéndolo o mirando todas las perspectivas desde su mundo exterior.

Compromiso con el mundo

El segundo principio corresponde al compromiso con el mundo. Este principio “hace énfasis en que en la medida que el sujeto se comprende como un todo puede asumir la responsabilidad de sus propios procesos vinculares como estructurales, deconstruyendo su propia posición ante la existencia” (Mayorga, 2017, p. 6). Éste es una constante conexión entre lo que el sujeto recibe de su cotidianidad, y cómo asume esto con el fin de estructurar los sucesos o episodios asumiéndolos desde su propio ser y, asimismo, sentir compromiso con la responsabilidad de sus relaciones vinculares de modo interno para exteriorizarlas. Para lograr tal conexión, una de las principales ayudas son las dimensiones afectivas que dan a las personas la capacidad de interiorizar actitudes con el fin de dar un resultado en el mundo externo; que llevan a los sujetos a una etapa de autodistanciamiento y autotrascendencia; generando soportes de regulación, comunión o bienestar entre sus organismos psicofísicos y externos para la realización del sentido en el individuo y la atribución de capacidades valiosas como la decisión o procesos de complejidad ante situaciones cotidianas.

Vinculación con el otro

La vinculación con el otro va ligada a la dinámica relacional y la interacción existencial cuando el individuo está en busca de nuevas vivencias o da apertura a nuevas experiencias que favorecen a la transformación social y las relaciones afectivas con otro y su entorno.

Estas transformaciones pasan cuando el individuo interioriza los acontecimientos de forma asertiva y holística para tomar decisiones correctas (Mayorga 2016). Según el autor, “si la persona mantiene la interacción existencial va a mantener actitudes correctas que lo dirigirán a desarrollar autoestima, crecimiento personal, relaciones positivas, una percepción del entorno y auto-aceptación. Esto se resumiría en un bienestar psicológico constante” (p. 2). Otra de las características de la vinculación con el otro es, como su nombre lo indica, la capacidad de transgredir las barreras de bloqueos afectivos o relaciones instrumentales para crear armonía en el aspecto interno y externo del ser, una mejora en sus cualidades como individuo y, por consiguiente, una estructura valiosa de aceptación con el propio ser; dando así una visión o percepción más holística de su propia existencia y de su existencia compartida con otros en su ser cotidiano.

Sensación de plenitud

Cuando estos principios se efectúan en la cotidianidad de la persona, esta debe llegar a un estado de compleción, entendiéndolo como la armonía entre su realización interior para generar acción en su hacer exterior; esta acción se genera cuando el sujeto asume su existencia y responsabilidad con el otro y con el mismo, que le permiten realizar experiencias afectivas, vivenciales y sociales con una integridad multidimensional de su propio ser. En palabras de Mayorga (2016):

La sensación de plenitud llega al hombre y este aprueba su propia vida asumiendo la realización de una acción, vivencia o un estado de dignidad que al vivenciarlo la persona puede tomarlos como un hábito que le permitirá expandir las actitudes afectivas responsables en cada área de su vida. (p. 45).

Es por medio del compromiso con el mundo que el sujeto llega a la sensación de plenitud, pues cuando entiende su posición y responsabilidad frente al mundo de forma interna y externa puede surgir en él una forma de intercambio de valor afectivo y crecimiento social. Asimismo, la sensación de plenitud puede darle al sujeto, complementándolo con los otros principios, cuando sabe que no tiene control sobre lo que pase en el mundo, la capacidad de evaluar la situación y tomar lo más valioso de ésta para generar un cambio no sólo en la situación que se da sino en aquellos que la viven con él.

Expresiones de la Interacción

De otra parte, y retomando lo expuesto, es importante señalar en qué consisten las expresiones, ya que éstas son todas aquellas reacciones que tiene un individuo frente a lo que el contexto y lo interno del mismo dan a conocer en forma exteriorizada. Desde una perspectiva existencial se habla de expresiones como toda reacción a la cotidianidad y que son mantenidas de forma emocional (Mayorga & Camargo, 2016, pp. 5-8). En lo que refiere a la interacción existencial estos mantenedores son el darse cuenta o percatarse –gestión–, esto, según lo postulado por Mayorga (2017), hace referencia a aquellas acciones y/o disposiciones personales al acto reflexivo; este último es diferente y se enfoca a lo que transcurre en la vida misma, sin mencionar que hay un amplio margen para fijarse en lo que refiere al papel del sujeto –actor y protagonista– en la cotidianidad, vivenciando variadas dinámicas relacionales con sí mismo y el ambiente presente. En palabras de Martínez (2011) “implica darme cuenta de que soy, es estar consciente de que es, esto significa que, si yo no me percató de mí

mismo, fenomenológicamente no soy”. Por tanto, el darse cuenta es uno de los aspectos más relevantes en cuanto a la existencia misma del sujeto, esto es, el concebir que existe en cuanto a la dinámica relacional; por esto es fundamental que se cuestione su existir y se plantee la dicotomía de si “existe o no” frente a la interacción con otros.

La segunda expresión es la sostenibilidad, para Mayorga (2017) “acercarse a la posibilidad más valiosa hace énfasis en la motivación intrínseca como extrínseca que la persona puede percibir en la propia dinámica relacional” (p. 8). Se trata el término como el acercarse a los soportes y posibilidades de actuar para entrar en contacto con los recursos emocionales –emoción integrada– y las posibilidades de valor presentadas en cada situación. Martínez (2010) habla de “la interacción de una persona con el mundo, el ser en el mundo que menciona Heidegger. El Dasein” (p. 6). De este modo, se puede decir que el sujeto está en el mundo y de él no puede salir mientras sea sujeto, por ende, su relación es muy proximal, siendo una de las situaciones en las que está completamente inmerso; su relación con el mundo prepondera en todo aspecto si se es consciente del propio existir.

Por último, encontramos la expresión de sentido, en ésta el sujeto luego de haberse percatado de su existir y ya habiendo acercado su estado a las posibilidades, se encuentra frente al “asumir una posición, crear la versión propia de sí mismo ante los dilemas cotidianos” (Mayorga, 2017, p. 8). Se le da la opción de ser partícipe de su propio existir y al serlo éste asume la posición que quiera ejercer, ya sea con máscaras, roles y demás, pero ya con una idea de que este existe y que debe presentar una respuesta frente al contexto, teniendo en cuenta lo que conlleve a responsabilidades,

confrontando la existencia misma o el poder asumir responsablemente su propio mundo entendiendo que ello conlleva a enfrentar los desafíos de la cotidianidad. “El sujeto se comprende como un todo, puede asumir la responsabilidad de sus propios procesos vinculares como estructurales, deconstruyendo su propia posición ante la existencia” (Mayorga, 2017, p. 6). De aquí, se logra imprimir que la existencia se convierte en el argumento para asumir las diferentes posiciones y actitudes del sujeto para encontrarse de forma auténtica con su mundo, los otros y sí mismo.

CONCLUSIONES

Si el lector ha llegado hasta acá, seguramente se ha encontrado con una serie de capítulos donde se va contextualizando la vida cotidiana, para luego proponer una comprensión existencial, compleja y analítica de esta que integra el psicoanálisis, el existencialismo, la teoría crítica y el pensamiento complejo. Con lo anterior, la dinámica relacional se convierte en la posibilidad de llevar la vida cotidiana a una reflexión profunda que explore la interacción del sujeto con el mundo, los otros y sus referentes a través de un ciclo de información interpersonal, es decir, de un intercambio dialógico y comportamental que va transformando o perpetuando la realidad y forjando las experiencias individuales.

Pero bien, aunque la vida cotidiana o la dinámica relacional se ve como un flujo de información, se presentan ciertos aspectos con los que el sujeto se relaciona. El mundo en el que es lanzado el sujeto presenta aspectos que le permiten habitarlo, como diferentes contextos o espacios institucionalizados que le otorgan obligaciones y un estatus según la función que él asuma. Así, el otro aparece como evaluador del actuar del otro y el sujeto busca de él la confirmación y el reconocimiento, sometiéndose muchas veces a vivir en resistencia de su propia existencia.

La resistencia existencial es la búsqueda de la gratificación, de la confirmación como necesidad existencial que el poder convirtió en el arma para propagar la cultura de la violencia y el engaño mutuo

a través de la educación y la comunicación. La resistencia se propaga a través de mantenedores como la fragmentación emocional, el instrumentalismo del otro, el individualismo y el consumismo. Estos mantenedores se evidencian en cada uno de los contextos y en los roles haciendo que se generen comportamientos replicadores de este modo de ser. Las expresiones comportamentales como el control del otro o la ambivalencia afectiva llevan a que los sujetos vivencien un vacío de su ser que no son capaces de confrontar y evaden su existencia, viviendo en un absolutismo de la vida cotidiana.

Lograr salir de ese flujo escapista de la existencia requiere la consciencia del sujeto ante los desafíos cotidianos, la posibilidad del encuentro con la existencia, y desplegar los recursos necesarios para cambiar las expresiones de la resistencia existencial, ahí surge la interacción existencial, donde el desafío traspasa la estructura cotidianidad y llega al límite mismo de ser humano. En ese choque emergen los agujeros de luz, pequeñas brechas que dan luz hacia el encuentro con actitudes, posiciones y dilemas propios de la humanidad, donde se logra abrir hacia la gestión de los propios procesos personales, la sostenibilidad real con el otro y el sentido de la existencia, que favorece la transformación social por medio de la coherencia personal, el compromiso con el mundo, la vinculación relacional y la sensación de plenitud. Es ahí donde se abre la posibilidad del encuentro con la existencia y se despliegan los recursos necesarios para cambiar las expresiones de la resistencia existencial.

REFERENCIAS

- Adamson, G. (2013). *Concepción de la subjetividad-Escuela de Psicología del Sur*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=gKLUPbyemAA>
- Adamson, G. (2015). *Psicología de la vida cotidiana*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=U7yEuSnmQm8>
- Álvarez, E. (2010). *Creatividad y pensamiento divergente. Desafío de la mente o desafío del ambiente*. Recuperado de <https://goo.gl/ju6Dh7>
- Araujo, K., y Martucelli, D. (2010). La individuación y el trabajo de los individuos. *Educação e Pesquisa*, 36(7), 077-091.
- Araya, V., Afaro, M., y Andonegui, M. (2007). Constructivismo: orígenes y perspectivas. *Laurus*, 13(24), 76-92.
- Baldwin, M. (2008). *The Use of Self in Therapy*. New York: The Haworth Press.
- Begrich, A. (2007). El encuentro con el otro según la ética de Lévinas. *Teología y cultura*, 7(4), 71-10.
- Berchmans, J. (2002). El tejido social y su textura. *Revista Didac*, 7(12), 55-85. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5581185>
- Bonet, J., Fariñas., V., y Martínez, M. (2008). La reflexividad como competencia transversal en los estudios de psicología: límites y posibilidades en los entornos virtuales. *Revista electrónica de investigación psicoeducativa*, 6(3), 773-792.

- Bravo, V., y Martinic, C. (2011). Pruebas estructurales y soportes existenciales: Una aproximación al proceso de individuación de los jóvenes en campamentos. *Revista del centro de investigación social un techo para Chile*.
- Cabrolí, M. (2010). La intersubjetividad como sintonía en las relaciones sociales. Redescubriendo a Alfred Schütz. *Revista de la Universidad Bolivariana*, 9(27).
- Cochi, S. M., Fariñas, V. J., y Bonet, J. M. (s. f.). La reflexividad como competencia transversal en los estudios de la psicología: límites y posibilidades en los entornos virtuales. *Anagramas*, 12(24), 59-70.
- Cooper, D. G., y Laing, R. D. (1969). *Razón y Violencia: Una Década de Pensamiento Sartreano*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Croquevielle, M. (2009). *Análisis existencial: sus bases epistemológicas y filosóficas*. Recuperado de http://www.icae.cl/wp-content/uploads/2013/06/Analisis_Existencial_sus_bases_epistemologicas_y_filosoficas.pdf
- Custance, A. C. (2005). *Convergencia, y el origen del hombre*. Girona, España: Sedin. Recuperado de <http://www.sedin.org/PDFS/07-convergencia.pdf>
- Dagfal, A. (2015). El pasaje de la higiene mental a la salud mental en la Argentina, 1920-1960. El caso de Enrique Pichon-Rivière. *Trashumante, Revista Americana de Historia Social*, 5,10-36. doi: [dx.doi.org/10.17533/udea.trahs.n5a02](https://doi.org/10.17533/udea.trahs.n5a02)
- Díaz, P. (2013). Cuerpo Existido, Cuerpo Situado: reflexiones sobre el cuerpo en la obra de Jean-Paul Sartre. *Síntesis*, (4), 1-14.
- Durkheim, E. (1995). The teaching of morality in primary schools. *Philippapers*, 24(1), 26-36.
- Durkheim, E. (1986). *Las reglas del método sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Fraile, R. (2009). ¿Qué es el Psicoanálisis Relacional? *Revista Electrónica de Psicoterapia*, 3(1), 58-67.
- Frankl, V. (1985). *Psychotherapy and Existencialism*. New York: Washington Square Press
- Frankl, V. E. (2002). En el desarrollo de la psicoterapia científica. *Logo (teoría terapia actitud)*, (34), 1-9.
- Galindo, Y., Romero, H., y Vicente, R. (2007). El concepto de intersubjetividad en Alfred Schütz. *Espacios Públicos*, 10(20), 228-240.
- Gengler, J. (2009). Análisis existencial y logoterapia: Bases teóricas para la práctica clínica. *Psiquiatría y Salud Mental*, 26(3-4), 200-209.
- Gergen, K. (2007). *Construccionismo social aportes para el debate y la práctica*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Guerrero, O. F. (2015). Lévinas y la alteridad: cinco planos. *Brocar: Cuadernos de investigación histórica*, (39), 423-443.
- Herrera, M., y Soriano, R. (2004). La teoría de la acción social en Erving Goffman. *Papers* (73), 59-79.
- Jiménez, M. (2011). Ronald David Laing. En Y. Martínez y S. Signorelli, *Perspectivas en Psicoterapias Existenciales*. México: LAG.
- Karam, T. (1996). *Lenguaje y Comunicación en Wittgenstein*. Recuperado de <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n57/tkaram.html>
- Kwee, J., y Längle, A. (2012). *La fenomenología en la práctica psicoterapéutica: una introducción al análisis existencial personal*. Recuperado de http://www.icae.cl/wp-content/uploads/2016/04/AEP_Janelle_al_5mar_2014.pdf
- Laing, R. (1974). *El Yo y los Otros*. México: FCE.
- Längle, A. (2003a). El arte de involucrar a la persona – Las motivaciones fundamentales de la existencia como estructura del proceso motivacional. *European Psychotherapy*, 4(1), 47-58.

- Laing, R. D. (1967). *La política de la experiencia. El ave del paraíso*. Barcelona: Editorial Crítica. Recuperado de <https://drive.google.com/file/d/0B3Yi092RIj3wN1JWclByOTZGbEE/view>
- Laing, R. D. (1971). *Experiencia y alienación en la vida contemporánea*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Längle, A. (1993). Aplicación práctica del Análisis Existencial personal (AEP). *Icae*, 10(2), 3-11.
- Längle, A. (1995). Logoterapia y análisis existencial una determinación conceptual de su lugar. *Existenzanalyse*, 12(1), 5-15.
- Längle, A. (1998). Comprensión y Terapia de la Psicodinámica en el Análisis. *Existenzanalyse*, 15(1), 16-27.
- Längle, A. (2000). *Víctor Frankl. Una biografía*. Barcelona: Herder.
- Längle, A. (2003). El método de "Análisis Existencial Personal". *Europea Psicoterapia*, 4.
- Längle, A. (2006). *Análisis existencial. La segunda motivación fundamental de la existencia*. Chile: Instituto Chileno de análisis existencial.
- Längle, A. (2007). Intuir lo que mueve: fenomenología en la práctica (analítico-existencial). *Existenzanalyse*, 24(2), 17-29.
- Längle, A. (2008). La Espiritualidad en psicoterapia. Entre inmanencia y trascendencia en el Análisis Existencial. *Revista de Psicología uca*, 4(7), 5-22.
- Längle, A. (2009). Trauma y sentido: contra la pérdida de la dignidad humana. *Castalia*, 11(16), 13-25.
- Längle, S. (2003). Niveles operativos para la aplicación de los métodos analítico-existenciales. *European Psychotherapy*, 4(1), 77-93.
- Leone, D. (2005). Bourdieu y Pichon Rivière: sus puntos de vistas tomadas a partir de un punto. *Fundamentos en Humanidades*, VI(1), 125-134.

- López, D. (2016). La experiencia subjetiva de la desigualdad en la vida cotidiana. Contribuciones de la sociología fenomenológica de Alfred Schütz. *Trabajo y Sociedad*, 27, 221-232.
- López, D. (2013). *Realidades, Construcciones y Dilemas. Una revisión filosófica al construccionismo social*. Recuperado de <http://www.scielo.cl/pdf/cmoebio/n46/art02.pdf>
- Martínez, Y. (2010). *El Paradigma Relacional en la Psicoterapia Existencial*. 3er Congreso Latinoamericano de Psicoterapia Existencial, Buenos Aires, Argentina.
- Martínez, Y. (2016). *Busquemos Conversaciones Poderosas*. Recuperado de <https://www.yaquiandresmartinez.com/single-post/2016/08/28/Busquemos-Conversaciones-Poderosas-1>
- Martinic, R., y Soto, N. (2010). La Sociología en los tiempos del Individuo. *Revista de Estudiantes de Sociología uc*, 1(1), 1-26.
- Martuccelli, D. (2015). *Las Sociologías del individuo*. Argentina: Universidad de Buenos Aires.
- Martuccelli, D. (2010). La individuación como macrosociología de la sociedad singularista. *Persona y sociedad*, 26(3), 9-29.
- Mayorga, J. (2014). Interacción existencial: Un abordaje existencial-expresivo para el bienestar psicológico. *Revista enfoque humanístico*, (26), 1-12.
- Mayorga, J. (2015). *Sociología Relacional de la Existencia*. 3º Encuentro del Día de la Psicología Latinoamericana, Universidad Cooperativa de Colombia.
- Mayorga, J. (2016a). Resistencia existencial en la dinámica relacional de los habitantes de la comuna cinco del municipio de Soacha [Tesis Maestría]. Universidad internacional de la Rioja, Bogotá, Colombia.
- Mayorga, J. (2016b). *Estudios expresivos y existenciales de la vida cotidiana, mirada relacional para el cambio personal*. Editorial Académica Española.

- Mayorga, J. (2017). Breviario del análisis existencial de la vida cotidiana. Bogotá, Colombia: Escuela colombiana de análisis existencial.
- Mayorga, J., y Camargo, J. (2016). Resistencia existencial en la dinámica relacional del habitante de Soacha. Congreso Nacional de Sociología, Bogotá, Colombia.
- Mayorga, J., y Herrera, A. (2016). *La búsqueda de ser y del estar en las realidades territoriales de Soacha: análisis relacional de la existencia*. Soacha, Bogotá: Centro de Estudios en Psicología Social – UNIMINUTO Soacha.
- McName, S., y Gergen, K. (1996). *La terapia como una construcción social dimensiones, deliberaciones y divergencias*. Recuperado de <http://www.dialogosproductivos.net/img/descargas/27/15042009113127.pdf>
- Miller, A. (1997). *El círculo del abuso. El esencial rol de un testigo iluminado en la sociedad*. Recuperado de http://www.screamsfromchildhood.com/circulo_de_abuso.html
- Miller, A. (s. f). Rescatar al Niño Interior. Recuperado de <https://drive.google.com/file/d/0B3Yi092RIj3wcmxkSINGZW1EUF6/view>
- Moffatt, A. (1997). *Socioterapia para sectores marginados. Terapia comunitaria para grupos de riesgo*. Recuperado de <https://antipsiquiatriaudg.files.wordpress.com/2015/02/moffatt-alfredo-socioterapia-para-sectores-marginados.pdf>
- Moffatt, A. (2001). Terapia de crisis. *Campo grupal*, 4(26). Recuperado de <http://www.psicosocial.edu.uy/bahia/26.pdf>
- Moffatt, A. (2007). La muerte y los duelos [Mensaje de un blog]. Recuperado de <https://www.topia.com.ar/articulos/la-muerte-y-los-duelos>
- Moffatt, A. (2007). *Terapia de crisis: la emergencia psicológica*. Buenos Aires: Ediciones búsqueda.

- Montañez, A. (2015). *El otro como estructura disipativa*. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5585651>
- Monti, R. (1978). *Reseñas, Laing, Ronald, Phillipson, Herbert Russell Lee, A.* Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Muñoz, A. (1987). *La Dialéctica de la cosificación*. Madrid: Cincel Editorial
- Navarro, O. (2007) El «rostro» del otro: una lectura de la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas. *Contrastes, Revista internacional de filosofía, XIII*.
- Olivero, B. (2017). *Breve Resumen de Construccinismo Social - Kenneth Gergen*. Recuperado de http://www.academia.edu/12183287/Breve_resumen_de_Construccinismo_Social_-_Kenneth_Gergen_cap._I
- Olleta, J. (2014). *Sartre* [Versión Electrónica]. Edinumen Editorial.
- Orange, D., Atwood, G., y Stolorow, R. (1997). *Clásicos del pensamiento relacional*. Recuperado de https://www.psicoterapiarelacional.es/Portals/0/eJournalCeIR/V6N3_2012/Cl%C2%A0sicos_18_Orange-Atwood-Stolorow_Trabajando-Intersubjetivamente_CeIR_V6N3.pdf
- Peláez, A. (2012). La ética de Lévinas, un pensamiento de la responsabilidad. *Eikasía, Revista de Filosofía*, 162-170.
- Pichon-Riviere, E. (1970). *Psicología de la vida cotidiana*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Quintero, W. (2014). *Emmanuel Lévinas una filosofía más allá del ser*. Recuperado de [http://www.javeriana.edu.co/cuadrantephi/zona-articular/pdfs/N.26/Ponencias/Listos%20para%20subir/Una-filosofia-mas-alla-del-Ser,-Walter-Quintero-\(Corregido\).pdf](http://www.javeriana.edu.co/cuadrantephi/zona-articular/pdfs/N.26/Ponencias/Listos%20para%20subir/Una-filosofia-mas-alla-del-Ser,-Walter-Quintero-(Corregido).pdf)
- Rebollar, M. A. (2005). *Indagaciones en torno al conocimiento científico de la vida cotidiana*. Recuperado de http://www.procc.org/pdf/Conocimiento_cientifico_vida_cotidiana_Rebollar_2005.pdf

- Repetur, K. (2005). Vínculo y desarrollo psicológico: la importancia de las relaciones tempranas. *Revista digital universitaria*, 6(11), 1-15. Recuperado de http://www.revista.unam.mx/vol.6/num11/art105/nov_art105.pdf
- Reupert, A. (2008). A Transdisciplinary Study of the Therapist's self. *European Journal of Psychotherapy and Counselling*, 10(4), 369-83.
- Rocca, A. (2012). Sartre: Teoría Fenomenológica De Las Emociones, Existencialismo Y Conciencia Posicional Del Mundo. *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 36(4). Recuperado de http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA.2012.v36.n4.42320
- Rodríguez, J. L. (1989). Trastorno de identidad, factor común en los alumnos "problema", de bachillerato [Tesis maestría de Psicología Clínica]. Departamento de Psicología, Universidad de las Américas, Puebla, México.
- Rodríguez, Y. (2015). *Una antropología-ética en Kierkegaard y Lévinas*. Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.7641/ev.7641.pdf
- Safrán, J. (2005). *La Alianza Terapéutica*. Bilbao, España: Ed. Desclée de Brouwer.
- Sánchez, S. (2012). *Mundo de trauma, Mundo de Experiencias: Discusiones Filosóficas y Clínicas Internacionales Sobre Psicoanálisis*. Recuperado de [file:///C:/Users/USUARIO/Downloads/Stolorow%20Mundos%20de%20Trauma%20\(01\).pdf](file:///C:/Users/USUARIO/Downloads/Stolorow%20Mundos%20de%20Trauma%20(01).pdf)
- Sandoval, J. (2010). Construcciónismo, conocimiento y realidad: una lectura crítica desde la Psicología Social. *Revista del Magíster en Análisis Sistemático Aplicado a la sociedad*, (23), 31-37.
- Sartre, J. P. (1943). *El Ser y la Nada*. En J. Valmar (trad.). Barcelona: Ed. Altaya.

- Savignano, A. (2011). *Sobre las relaciones intersubjetivas: la búsqueda de lo absoluto y el anhelo de esclavitud en Sartre y Bataille*. VIII Jornadas de Investigación en Filosofía, Universidad Nacional de La Plata, Argentina.
- Schütz, A. (1932). *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Schütz, A. (2003). El problema de la realidad social. En M. Natanson y N. Míguez (trad.), *Escritos I*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- Schütz, A. (2006). Faire de la musique ensemble. Une étude des rapports sociaux. *Sociétés*, (3), 15-28.
- Seoane, V. (2014). Sociología del individuo: socialización, subjetivación e individuación. Entrevista a Danilo Martucelli. *Archivos de Ciencia de la Educación*, 7(7), 1-12.
- Stolorow, R., Atwood, G., y Orange, D. (2002). *Mundos de Experiencia: Un Concepto Fundamental de la Teoría Psicoanalítica de la Intersubjetividad*. Recuperado de file:///C:/Users/USUARIO/Downloads/95390006-Mundos-de-experiencia.pdf
- Stolorow, R. (2007). Trauma and human existence. Autobiographical psychoanalytic and philosophical Reflections. *Analytic Press*, (1), 315-320.
- Stolorow, R. (2011). Post-cartesian psychoanalysis as phenomenological contextualism. In *World, Affectivity, Trauma: Heidegger and Post-Cartesian Psychoanalysis*. Estados Unidos: Routledge.
- Stolorow, R. D., Atwood, G. E., & Branchaft, B. (Eds.). (1994). *The intersubjective perspective*. Oxford, United Kingdom: Rowman & Littlefield.
- Szmulewicz, T. (2013). La persona del terapeuta: eje fundamental de todo proceso terapéutico. *Revista chilena de neuropsiquiatría*, 51(1).

- Uribe, M. L. (2014). La vida cotidiana como espacio de construcción social. *Procesos históricos, Revista de Historia y ciencias sociales*, 25, 100-113.
- Vargas, C. (2010). La Intersubjetividad como Sintonía en las Relaciones Sociales.
- Villalobos, J. (2011). *Manual de Intervención en Crisis para la Atención de población colombiana con Necesidad de Protección Internacional en las oficinas del Servicio Jesuita a refugiados y Migrantes - Ecuador* [Trabajo de grado]. Universidad Politécnica Salesiana, Quito. Recuperado de <http://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/1339/14/UPS-QT00287.pdf>
- Villegas, M., y González, F. (2011). La investigación cualitativa de la vida cotidiana. Medio para la construcción de conocimiento sobre lo social a partir de lo individual. *Psicoperspectivas*, 10(2), 35-59.

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en los talleres
de Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A en abril de 2018,
Se empleó la tipografía Kohinoor Bangala y Avenir Next



