



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLAS DE HIDALGO

Facultad de Filosofía

División de Estudios de Posgrado

TESIS

“HISTORICIDAD Y CARNALIDAD;
INVISIBILIDAD DE LA PSICOSOMÁTICA”

Que para obtener el grado de:

Maestro en filosofía de la cultura

Presenta:

Lic. Erick Felipe Márquez Araiza

Director de tesis:

Dr. Mario Teodoro Ramírez Cobián

Enero 2012

INDICE

INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO I: LA PSICOSOMÁTICA. ¿Solución nueva o viejo problema?	9
1.1 Antecedentes.	12
1.2 La psicósomática de Pierre Marty.	14
1.3 Planteamiento psicósomático.	23
1.4 La psicósomática como problema cultural	28
1.5 ¿Por qué indagar desde una perspectiva fenomenológica radical?	34
CAPÍTULO II: ENTRE FILOSOFÍA Y CIENCIA. LA CONCEPCIÓN MODERNA DEL CUERPO	43
2.1 La posibilidad filosófica de la unidad alma-cuerpo	44
2.2 La mecánica del cuerpo	62
2.3 La Estructura, fundamento de la significación	72
CAPÍTULO III: LA FENOMENOLOGÍA Y EL PSICOANÁLISIS: ENCUENTROS Y DESENCUENTROS SOBRE LA CORPORALIDAD	84
3.1 El giro fenomenológico: volver al cuerpo mismo.	85
a. Crisis de la razón: entrecruce de la filosofía y ciencia.	85
b. Fenomenología del cuerpo: Körper vs Leib	90
c. La cotidianidad y la ciencia: la pregunta por la vida	98
3.2 Freud fenomenólogo.	103
a. Freud y el descubrimiento de las significaciones, la realidad psíquica	103
b. El Ello vs Ello: Los excesos de la naturaleza y el reto del inconsciente cultural	110
c. La cultura como malestar	113
3.3 La dimensión del lenguaje y la psicósomática.	120
a. La Falla somático/significante	120
b. El signum y la letra	123
c. La Holofrase, historicidad y la invaginación del lenguaje	128
CAPÍTULO IV: ONTOLOGÍA DE LA CARNE, QUIASMA DE LA NATURALEZA Y CULTURA	137
4.1 Necesidad de la pregunta ontológica	138
a) Límite de la epistemología y la crítica como κρινειν	138
b) Los dos modos del preguntar	143
4.2 Incorporación cultural a la carne del Ser.	149
a) La escogencia del órgano en psicósomática, determinismo difuso, propiedad de la carne	149
b) Cuerpo propio como marco del mundo	156
c) Filosofía de la cultura asunción de la tradición psicoanalítica-psicósomática	159
4 CONCLUSIONES	163
5 BIBLIOGRAFÍA	167

INTRODUCCIÓN

La revolución de los conceptos de espacio, materia y tiempo a principios del siglo XX es sin duda un referente importante en nuestra manera de comprender la realidad. Pero lo llamo un referente importante porque no es la única forma de entender la realidad en general como la propiamente humana, tal es la discusión que Einstein y Bergson sostienen, según la narración de Merleau-Ponty, sobre el impacto y alcance de tales conceptos construidos por la física en la comprensión del hombre . ¿Se puede pensar que gracias a la agudeza de la teoría de la relatividad ha concluido todo decir sobre el tiempo pues ya nada hay que decir ante la precisión de tal teoría? La importancia de tal discusión no es menor, pues nos muestra la necesidad de impedir que un discurso suture otras discursividades, ya que la verdad no es una ni se puede obtener por un único camino.

Esta misma inquietud es la que motiva la presente tesis al discutir el fenómeno de la psicósomática, temática que adquiere popularidad e interés en la psiquiatría y en la psicología.

El título del presente trabajo: *Historicidad y carnalidad; lo invisible del fenómeno psicósomático*, pretende reflejar la escotomización de dos conceptos claves en la teoría psicósomática específicamente la desarrollada por Pierre Marty¹. Utilizo el concepto de escotomizar para referir los puntos ciegos de dicha teoría; no por ello pretendo demeritarla ya que en su dimensión clínica ha tenido logros importantes, pero si mostrar la imposibilidad de que un discurso pueda decirlo todo; pues todo discurso parte de un punto de vista, utiliza ciertos supuestos con los cuales construye dicho punto de vista y es la labor de esta tesis analizar todos estos supuestos.

De entrada, es preciso comentar que se vuelve imperceptible la noción de historicidad y carnalidad porque la teoría psicósomática parte de la división cartesiana alma/cuerpo y considera a la subjetividad humana como un campo de representaciones mentales en contraposición a una realidad tangible regida por leyes físicas, y biológicas en

¹ Pierre Marty (1918-1993) psiquiatra y psicoanalista francés que es considerado el verdadero fundador de la clínica psicósomática moderna pues su trabajo tuvo como eje primordial la conceptualización, delimitación y tratamiento de este trastorno como un cuadro clínico independiente. Después de integrarse a la Sociedad Psicoanalítica de París en 1954, comenzó a trabajar en las reacciones alérgicas, apoyándose en la metapsicología freudiana inició la construcción de una teoría sobre la psicósomática que se consolidó con la creación del Instituto de psicósomática en 1972. Su obra tiene como punto culminante la formulación de un nuevo esquema nosológico en psiquiatría y psicología que pretende sustituir a los anteriores esquemas por no tener como primado la clínica psicósomática.

el caso de los entes vivos. La teoría psicosomática quiere presentarse como una revolución en el campo de la ciencia por lo cual acepta y utiliza algunos esquemas de las ciencias naturales, ya que al ser clínica tiene que adherirse a nociones de las ciencias aplicadas. Pierre Marty pretende constituir con su teoría una nueva ciencia aplicada que se encuentre entre la biología, la psicología y la medicina. Pues con los conceptos de tiempo objetivo, representaciones mentales y mecanismos de adaptación vital como directrices en la teorización de la psicosomática se le presenta un objeto nuevo de estudio: es precisamente la división cartesiana que no es abordada por ninguna de las ciencias mencionadas.

Esta afirmación daría pie a una discusión epistemológica sobre las posibilidades de la constitución de tal ciencia, pero no pretendo hacer tal cosa, ya que considero que formular esta pregunta es situarme en un nivel que impide aclarar una serie de callejones sin salida que se construyen con tal planteamiento. Pensar la psicosomática en los términos que Pierre Marty lo hace, evidencia la dificultad de la perspectiva moderna de científicidad; no hay que olvidar que René Descartes en su pretensión de certeza instala la división mente/cuerpo separando la materialidad fuente de incertidumbre de la garantía que el pensamiento ofrece al poderse autoconstatar. El naciente método de la indagación cartesiana es una nueva forma de preguntar al ente para que revele sus secretos, inaugurándose así otro vínculo con el ente.

La filosofía tiene el privilegio de la pregunta y puede preguntar donde la ciencia no, ésta es una de las distinciones importantes entre filosofía y ciencia. Tal era el caso de la antigua gnoseología, la filosofía en esa forma podía preguntarse sobre la posibilidad del conocimiento. La exigencia cada vez mayor del rigor metodológico de la ciencia influyó a la filosofía modificando la antigua gnoseología en epistemología, obligándole a validar el conocimiento en tanto pueda adscribirse a una forma o modalidad de la ciencia. El preguntar moderno por el saber, toma como referente la formulación metodológica del indagar científico, razón por la cual gran parte de la filosofía se volcó a fundamentar diferentes métodos que validaran la investigación con un ente que no podía ser plenamente esclarecido con la visión original del método científico, el hombre. Las discusiones en el siglo XIX y XX por la posibilidad de un método diferente al creado por las ciencias naturales tienen su fuente en los múltiples desfases que presenta el conocimiento del hombre formulado por la ciencia en sus distintas versiones.

Volver a preguntarse más allá de las determinaciones de la ciencia es volver a darle autonomía a la reflexión filosófica. Eso no significa eliminar a la ciencia como interlocutor o como campo de reflexión, pero para ser un verdadero interlocutor la filosofía debe tener su voz propia y formular sus propias preguntas, como es el caso de la pregunta por el ser, o re-formular las preguntas de la ciencia a partir no del qué de la pregunta sino de un preguntarse sobre las posibilidades del preguntar mismo, lo cual es un movimiento que nos lleva a dar un paso a tras de la ciencia para evitar las determinantes del funcionamiento científico inadecuadas para la reflexión filosófica.

Reflexionar la pregunta que la psicossomática hace para que comparezca el ente de su indagación lleva a devela dos elementos necesarios en la comprensión del fenómeno psicossomático pero que no pueden ver las teorías psicossomáticas, la historicidad y la carnalidad. Nociones que son propias de una dimensión ontológica más que epistemológica

¿Cuál es la razón de llevar a cabo dicha tarea? No pretendo hacer ciencia desde la filosofía pues ello resultaría difícil de sostener. Reflexionar sobre un fenómeno científico no es para hacer una mejor ciencia, contraria a lo que supone algunos científicos que critican a la filosofía por usar su terminología, sino para ver otras posibilidades que no pueden ser mostradas desde el ángulo de la ciencia. Esto tampoco debe llevar a pensar que la reflexión filosófica es panóptica, por lo cual lo que será expuesto en este trabajo no pretende dar una muestra acabada de todas las posibles debilidades y grandezas de la teoría psicossomática. En un dado caso, creo que la filosofía en su modesto ejercicio de reflexión trata de impedir la sutura de un discurso, en este caso el científico. Evitar esta suturación de un discurso es para mantener constante la búsqueda de verdad, no de una sino de muchas, de comprender que el ser se puede dar de muchas formas. Con ello se evita reificar o sustancializar los fenómenos estudiados, hecho que adquiere preponderancia con los saberes que abordan al hombre.

El objetivo de la presente tesis es mostrar la historicidad y la carnalidad como elementos ausentes en la perspectiva de la psicossomática, perspectiva derivada de la visibilidad construida por la ciencia, pero que se encuentran latentes en los fenómenos que estudian. Con ello no sólo se quiere dar cuenta de la posibilidad de decir ahí donde la ciencia calla sino asumir críticamente la tradición de la cual es heredera la psicossomática para posibilitar “la presentación virtual” de estos conceptos. De esta forma se plantea que la

ciencia necesita un interlocutor que le recuerde que siempre hay un más allá de ella, que no puede convertirse en dogma sino que debe estar abierta a una constante indagación, porque quien hace ciencia no puede comprenderse sólo a partir de un discurso pues sería muy pobre la comprensión que tendría de sí.

La forma de trabajar implicará un análisis de las obras más representativas de Pierre Marty a partir de la óptica ontológica principalmente de Merleau-Ponty. A manera de la anamorfosis en la pintura pretendo hacer uso de la ontología como el cuerpo oblicuo en el que se refleje la opacidad de la psicósomática.

Para la realización de tal proyecto he de considerar algunas limitantes tanto materiales como teóricas.

La primera de estas limitantes radica en que utilizaré solamente los textos representativos de la obra de Pierre Marty, pues si bien el movimiento que inició tuvo algunos colaboradores solo me puedo remitir a su obra. En ocasiones utilizaré algunos comentaristas de Marty siendo en su mayoría exponentes de su obra para suplir esta carencia.

La segunda dificultad tiene que ver con la prematura muerte de Maurice Merleau-Ponty que impidió ver el auge de la teoría psicósomática por lo cual no abordé propiamente el tema. Pero su obra es un constante diálogo con la ciencia, el arte, la política y la filosofía, por lo cual es posible reconstruir un diálogo posible con la psicósomática. Así, sólo nos ocuparemos de los interlocutores de Merleau-Ponty importantes en la comprensión del fenómeno psicósomático, que básicamente podemos reducir a tres: 1) el psicoanálisis, punto constante de discusión para Merleau-Ponty y base conceptual de la teoría psicósomática; 2) La psiquiatría médica y la fisiología en general; y 3) Martin Heidegger, filósofo del ser y tiempo, conceptos necesarios para la reflexión ontológica.

El trabajo está dividido en cuatro capítulos. El primero de ellos titulado *La psicósomática* es una amplia descripción de la teoría psicósomática, sus orígenes, los postulados básicos, en fin, todo lo necesario para comprender el planteamiento general de la teoría psicósomática así como de las dificultades teóricas que presenta ante su imposibilidad de ver la historicidad y la carnalidad.

El segundo capítulo titulado *Entre filosofía y ciencia. La concepción moderna del cuerpo*, quiere mostrar el lugar que la fisiología, la biología, la psiquiatría y la filosofía

moderna en la vertiente creada por Descartes le dieron al cuerpo. Es un seguimiento de la constitución de la perspectiva moderna a través de la conceptualización de la corporalidad. La configuración de las epistemes modernas que hacen visible algunos fenómenos mientras que otros son mantenidos en lo invisible. Tal análisis se hace de manera pormenorizada en el primer subapartado de este capítulo, utilizando como referente el curso dado por Merleau-Ponty entre 1947-1948, mostrando como el discurso de la ciencia fue imperando poco a poco desde la misma obra de Descartes. La obra de Descartes es importante no sólo porque con ella inicia la tradición moderna sino porque muestra cómo las preguntas filosóficas ajenas al proyecto de la ciencia no se propagaron con la misma facilidad en el ámbito de lo público, pues sólo se hizo visible la argumentación a favor del método. Básicamente trata de mostrar este capítulo la asunción de la hegemonía discursiva de la ciencia y de la alienación de la filosofía a esta hegemonía.

El tercer capítulo titulado *La fenomenología y el psicoanálisis* quiere mostrar la innovación que representaron ambas disciplinas para el campo de la filosofía y de la ciencia respectivamente. Cómo la corporalidad se hizo visible bajo la frase husserliana de volver a las cosas mismas como un intento de re-fundar la concepción moderna de verdad, poniendo entre paréntesis todos los pre-jucios que las ciencias habían acumulado. En el retorno a las cosas mismas lleva implícito un retorno al preguntar en cuanto tal, más allá de las determinaciones científicas, pero sin dejar de tener siempre presente la ciencia como interlocutor pues no se la puede ni debe eliminar. Es un retomar el camino dejado por Descartes y explotarlo con la herramienta fenomenológica, camino que implica traer de vuelta al cuerpo vivo, *Leib*, como referente de significaciones. Por otro lado, el psicoanálisis freudiano gracias al logos de lo patológico descubre en el cuerpo un campo de significaciones, la histeria es el fenómeno social que le permite escuchar las voces silenciosas de la corporalidad. “Freud fenomenólogo” es un intento de mostrar el punto de convergencia que tiene el psicoanálisis y la fenomenología en su análisis de la corporalidad. Siguiendo esta línea aparece la figura de Jacques Lacan², interlocutor directo de Merleau-Ponty así como de la teoría psicósomática. Si bien de Lacan no se puede decir que hace

² Médico psiquiatra y psicoanalista parisino, uno de los fundadores de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis y de la Sociedad Parisina de Psicoanálisis. Inició una relectura de la obra freudiana a partir de las influencias de la lingüística estructural. Su pensamiento se difundió principalmente por los seminarios que dio en el asilo. clínica de Saint-Anne, en la Ecole des Hautes Etudes entre otros.

fenomenología, si se puede decir que radicaliza los planteamientos freudianos hecho que facilita pensar el más allá de la intersubjetividad punto necesario para pasar a la fenomenología de la fenomenología como decía Merleau-Ponty, ahora ya en la dimensión ontológica. Lacan toma como referente la ontología heideggeriana para ir a ese más allá de la ciencia, aunque como bien lo comenta en diferentes ocasiones Lacan, no es su interés hacer filosofía y por lo tanto no tiene porque esclarecer la ontología supuesta en su trabajo. Lacan nos ayuda a pesar el quiasma que hay entre el azar y el determinismo, la relación que existe entre el espacio cultural y natural, la eliminación del interior-exterior puntos que cuestionan las bases mismas de las pretensiones de los teóricos de la psicósomática.

Finalmente el cuarto capítulo, titulado *Ontología de la carne*, muestra la particularidad de los modos de preguntar tanto de la ciencia como de la filosofía y los resultados que ofrecen el uso de uno u otro en su relación con el ser del ente. Por otro lado, se hace evidente la existencia de la historicidad y de la carnalidad en el fenómeno psicósomático, pero sólo a condición de usar la pregunta genuina de la filosofía que es de orden ontológico. Reflexiones que apuntan a una filosofía de la cultura como ontología de la cultura, pues en este apartado trato de dilucidar el concepto de ser de la cultura a partir de conceptos como naturaleza, historia y el fundamento de la materialidad como carnalidad que es el puente entre lo ideal y lo concreto.

CAPÍTULO I
LA PSICOSOMÁTICA.
¿SOLUCIÓN NUEVA O VIEJO
PROBLEMA?

El surgimiento y desarrollo de la biología como de la fisiología son, sin lugar a dudas, acontecimientos que dejaron una profunda huella en la cultura occidental; el saber que se desprende de estas ciencias se ha integrado a la vida cotidiana, es decir, forma parte de la cultura. Las complejas teorías y metodologías, al ser introducidas en un ámbito de socialización y divulgación, son traducidas a los distintos medios sociales haciendo nacer en dichos ámbitos diferentes manifestaciones. Ello ha posibilitado una nueva forma de autocomprensión humana a través del planteamiento de la evolución. El ingreso de esta nueva concepción no fue sencillo sino muy complicado, ya que desató un fuerte debate que aún perdura especialmente con la cosmovisión cristiana, pues la concepción evolucionista propone una nueva relación entre el hombre, la naturaleza y los demás seres que la componen.

Una forma concreta que muestra la integración de los supuestos que fundamentan la perspectiva de la ciencia y por tanto también a las teorías evolucionistas en el campo social es la práctica médica. Michel Foucault³, a propósito de la medicina, comenta que en los albores de la humanidad, la práctica médica consistía en un vínculo directo entre el sufrimiento con aquello que proporcionaba el alivio; la práctica médica estaba totalmente sumergida en la experiencia inmediata, no mediada por nada. Por ello, esta forma de la medicina más que un saber, era una relación universal de la humanidad consigo misma.

Todo cambió cuando se instauró el secreto y la escritura. Ya que con su aparición comienza la división entre el saber del grupo conformado por los médicos y el resto de la gente ajena a dicho saber, así como también la disociación de la relación inmediata entre la mirada y la palabra: el conocimiento no nace en la práctica sino que la mirada debe ser avalada por el saber construido y mistificado en la escuela. Antes de este tiempo existía en la práctica médica un equilibrio entre ver y saber, siendo ésta la forma de evitar o corregir el error que se pudiese presentar. Para Foucault, Hipócrates es el último testimonio de esta práctica, pues posteriormente el conocimiento de la medicina se organizó en un cuerpo sistemático con el fin de facilitar su estudio. Pero al realizar esta acción, la experiencia médica se transformó, volviéndose ciega al dejar de lado la mirada y tomar en cuenta sólo

³ Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo veintiuno editores, 2001, p. 85.

el saber. La consecuencia de este cambio fue el nacimiento de un conocimiento que es fuente de abstracciones, pues es una “medicina acosada por la metafísica de lo posible”⁴.

La manifestación de este acontecimiento ha ido variando a lo largo del tiempo, pues se ha nutrido de las distintas teorías y saberes de los demás campos de conocimiento que en distintas época aparecieron. La medicina, tal como la conocemos, nace en los últimos años del siglo XVIII, cuando se da un vuelco a la forma escolástica médica y se inicia una nueva forma de empirismo, un empirismo no aristotélico sino científico. Pero este camino no la llevó a la experiencia de los primeros tiempos, ya que la mirada con la que esta nueva medicina inspeccionaría los cuerpos estaba influenciada por los mapas de los anatomistas⁵, por las descripciones y construcciones que de la fisiología y de la biología venían haciendo, por lo tanto, ese ver sólo era parcial, se veía lo que el conocimiento de las otras ciencias permitía ver. Lo más problemático de esta nueva medicina es que bajo el auspicio de este “nuevo” ver, no se percibe la predeterminación que tiene su mirada. Y es precisamente con esta mirada que se vuelve a “descubrir” el problema del vínculo entre la mente y el cuerpo bajo el término psicósomática.

El término psicósomática es un concepto que tiene sus orígenes en el siglo XX, y está presente en distintos campos como la medicina, la psicología, la biología, la antropología, entre otras; no es de extrañar que se haya popularizado la palabra “somatizar”, palabra derivada de psicósomática, que en términos generales pretende denotar el mismo objeto que la psicósomática.

¿Qué es la psicósomática? De manera muy general se puede decir que es la forma bajo la cual, la ciencia, y en particular la medicina considera la subjetividad en relación al cuerpo (*Körper*). Si bien es imprecisa esta forma de plantearla, servirá como un primer acercamiento que más adelante definiré de manera más puntual cuando contemos con los elementos teóricos necesarios.

Han existido diferentes teorías sobre la psicósomática, pero una de las más importantes es la elaborada por Pierre Marty, Michel Fain, M. M’Uzan, entre otros, quienes fundaron en Francia el primer Instituto de psicósomática. Lo destacado de este movimiento radica en su pretensión de darle autonomía al campo de la psicósomática, desprendiéndolo

⁴ *Ibid.*, p. 86.

⁵ *Ibid.*, p. 5.

del psicoanálisis, pero sin integrarlo ni a la medicina ni a la biología; sería una nueva disciplina que tendría una relación de igual a igual con las demás ciencias. Es por esta razón que en este trabajo nos centraremos en la óptica de la teoría de estos autores, no sólo porque es de las más sistematizadas, sino porque llevó más lejos que ninguna las consecuencias de su hipótesis, al querer hacer ciencia de la dicotomía conciencia-cuerpo.

1.1 ANTECEDENTES

El término psicósomática surgió en los años 40's del siglo XX, dentro de las escuelas vitalistas de la medicina representadas por el pensador alemán H. Heironth. Es importante esta mención, porque muchas de las influencias que permitieron el nacimiento de la psicósomática provinieron de corrientes vitalistas y organicistas como las de los neurobiólogos Jackson y Goldstein, morfológicos como Sigaud y Pende, clínicos como Leriche o Tzanck, fisiólogos como Selye, y por supuesto trabajos como los de Freud⁶ y Groddeck. El vitalismo es fundamental para entender cómo surge la psicósomática contemporánea.

Hay que tener en cuenta que en la historia de la medicina existe el juego entre dos doctrinas opuestas: la primera, concibe a la enfermedad como el resultado de un agente patógeno: virus, bacteria, parásito, hongo, que daña el interior del organismo ya sea a nivel celular, tisular o de sistema, planteamiento nacido en la medicina egipcia al mezclar la idea de la enfermedad-posesión con la experiencia de las afecciones parasitarias; expeler los gusanos-maleficio significaba recuperar la salud. Así la enfermedad entraba y salía del hombre como a través de una puerta⁷. Modernamente volvió al escenario médico esta doctrina con el trabajo de los primeros anatomistas, tomando cada vez más relevancia gracias a los avances de la microbiología, que comenzó en el año de 1838 cuando Cagniard de Latour y Schwann descubrieron que tanto el mecanismo de la fermentación como el de la putrefacción eran ocasionados por pequeñas células vivas, procesos que podían ser detenidos al exponer los materiales que contenía estas células vivas a altas temperaturas⁸,

⁶ Henry Ey, P. Bernard, Ch. Brisset, *Tratado de Psiquiatría*, Barcelona, Masson, 1978, p. 904.

⁷ Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, México, Siglo veintiuno editores, 1983, p. 17.

⁸ Dampier William Cecil, *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 290-291.

nació así también la antisepsia y la esterilización. Con estos descubrimientos la biología reconfiguró la clasificación que tenía de los seres vivos.

Es importante señalar que el avance más significativo de la doctrina moderna consiste en pretender destruir la antigua concepción egipcia, pues esa interpretación de la enfermedad se encontraba encubierta una representación ontológica del mal extraída del pensamiento animista, pero que los descubrimientos de la toxina y el reconocimiento del papel patógeno la ciencia parecía eliminarla⁹.

Por otro lado, la segunda visión tuvo su origen en el planteamiento de Hipócrates. Para él, la enfermedad es un proceso dinámico y totalizante. Hipócrates supone que la naturaleza, *φισις*, tanto en el hombre como fuera de él, se encuentra en un estado de armonía y equilibrio. Así, la enfermedad se concibe como la perturbación del equilibrio y de la armonía. Aunque cabe señalar que la enfermedad no es sólo desequilibrio sino también un esfuerzo de la naturaleza del hombre para restablecer el equilibrio¹⁰. Gracias al desarrollo de la fisiología con personajes como Bichat, Johannes Müller, Mirbel, entre otros, que asentaron las bases para constituir una visión científica que luchará contra el mecanicismo del siglo XVIII, con conceptos como tejido, célula, órgano sensorial¹¹, fue posible retomar esta noción de enfermedad que en la actualidad se enfoca en los problemas de disfunciones orgánicas, tales como los trastornos diabéticos o cancerosos.

Si bien ambas corrientes nutren a la medicina, se considera a la medicina degenerativa menos objetiva que la medicina infecciosa, porque suele atribuírsele un carácter más humano. Esta divergencia ha valido para cuestionamientos entre ambas visiones, criticando por ejemplo a la primera visión de despojar a la enfermedad de su figura abstracta y científica mientras que la segunda se le crítica por despojar al sujeto de su singularidad¹².

Los horizontes gnoseológicos que cada una de estas dimensiones pueden alcanzar son distintos, pues para una su campo de acción radica en los cuadros infecciosos mientras para la otra en cuadros degenerativos.

⁹Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, op.cit., p.17.

¹⁰*Ibid.*, p. 18.

¹¹ Dampier William Cecil, *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión*, op.cit., pp. 282-286.

¹² Henry Ey, P. Bernard, Ch. Brisset, *Tratado de Psiquiatría*, op.cit., p. 904.

La medicina degenerativa ha tenido especial acercamiento a la fisiología, pues como explica Claude Bernard, si se conoce bien un fenómeno fisiológico se está en la condición de poder explicar su forma de operar, ya sea en un estado normal o alterado, por lo cual fisiología y patología se confunden, pues en el fondo son la misma cosa. Bajo esta óptica se piensa que toda enfermedad tiene su contraparte, es decir, su función normal, pues la enfermedad no es más que una expresión perturbada, exagerada, aminorada o anulada de la función normal. Las deficiencias explicativas que tiene este esquema respecto a una patología la explican como una deficiencia de la fisiología en la comprensión de funciones normales¹³. Es bajo este esquema de la medicina que se funda la noción de psicósomática.

La introducción que hace Heinroth a la psicósomática es con el fin de explicar la relación que guardan los factores psíquicos con determinadas afecciones orgánicas¹⁴. La afección y su causa no podían ser elementos ajenos a la biología que hay en todo humano, por ello debía construir un forma de mostrar la relación de la fisiología con otra dimensión aparentemente ajena a ella. Para muchos este concepto representa un avance explicativo de la fisiológico de las funciones normales y su reverso lo patológico, para otros es sólo una respuesta impulsiva ante el hueco teórico que tiene la medicina tal y como lo muestran los trabajos de Charcot a finales del siglo XIX y la teoría freudiana, quienes afirmaban la influencia de los afectos y de la alteración de la conciencia en los procesos físicos.

1.2 LA PSICOSOMÁTICA DE PIERRE MARTY.

Es ampliamente aceptado que la buena ejecución de las actividades específicas de los aparatos del cuerpo humano se ve afectada por los diferentes estados de ánimo en que se encuentra el individuo. Y es que cada uno de estos aparatos reacciona de alguna manera ante cambios fuertes del estado de ánimo. Así tenemos por ejemplo que el aparato respiratorio ante el estrés, miedo o tristeza puede expresar estos estados de ánimo con suspiros, taquipnea, tos, jadeos¹⁵; las expresiones emocionales del aparato cardiovascular pueden ser la taquicardia, la hipotensión, la hipertensión arterial pasajera¹⁶; el aparato

¹³ Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, op. cit. p. 43.

¹⁴ Roberto Fernández, *El psicoanálisis y lo psicósomático*, Madrid, Síntesis, 2002, p. 118.

¹⁵ Henry Ey, P. Bernard, Ch. Brisset, *Tratado de Psiquiatría*, op.cit. p. 908.

¹⁶ *Ibid.*, p. 910.

locomotor expresa también la ansiedad con la tensión o la hipotonía muscular¹⁷; las reacciones vasomotrices como la palidez, rubor, sudación y horripilación (carne de gallina)¹⁸ entre otros. Pero todas estas manifestaciones de los órganos del cuerpo ¿son los fenómenos psicósomáticos? No, estas reacciones del cuerpo ante diferentes estados emotivos son denominadas actitudes psicósomáticas. Si bien desde cierta perspectiva son considerados como parte del fenómeno psicósomático, para la mirada médica en general esta interpretación excede el campo de la medicina dejando sólo espacio para la psicología. El principal problema en aceptar que este tipo de manifestaciones es ya una muestra de los fenómenos psicósomáticos: es admitir que todas las enfermedades, tanto las psiquiátricas como los trastornos de la todos los sistemas en general, son psicósomáticos¹⁹.

Es pertinente considerar que también se aplica el término psicósomática a todo tipo de síntoma o síndrome funcional, es decir, en casos donde el médico encuentra una unidad patológica que a la vez es una expresión fisiológica así como también una expresión psicológica. Por ejemplo, un espasmo, una algia, náuseas, vómito, calambre de estómago, causado por estrés. Todos ellos son parte de los síntomas psicósomáticos elementales²⁰.

A pesar de las dos acepciones anteriores, solamente los hábitos patológicos de larga duración o cíclicos, o sea, las verdaderas enfermedades como la eczema, asma, entre otras expresan un estilo particular de personalidad, por lo tanto son sólo estos los que pueden ser llamadas afecciones psicósomáticas²¹. De esta forma, los genuinos trastornos psicósomáticos son trastornos funcionales más profundos que se originan en cierto tipo de personalidades, de lo cual se infiere que es posible construir perfiles psicósomáticos²² de aquellos que pueden desarrollar este tipo de trastornos, y así ya no es necesario afirmar que toda patología tiene un vínculo con lo psíquico.

¿Tiene alguna importancia suponer que existe un vínculo entre la patología general y las afecciones psíquicas? A mi parecer sí la tiene, ya que asumir este vínculo implica cambiar el marco general sobre el que se planta la fisiología, es trastocar de manera fundamental el esquema de la ciencia natural. Por ello, en lugar de cambiar la fisiología

¹⁷ *Ibid.*, p. 911.

¹⁸ *Ibid.*, p. 912.

¹⁹ *Ibid.*, p. 903.

²⁰ *Idem.*

²¹ *Idem.*

²² *Ibid.*, p. 917.

para poder dar respuesta a estos fenómenos se construye un concepto que permita integrarlos; la modificación debía venir de la forma de comprender estos fenómenos, no en la visión del tipo de ciencia. Para que la medicina y la psiquiatría acepten la teoría psicosomática sería necesario demostrar que no se transgredía la lógica de la fisiología, y es precisamente esto lo que ofrece la psicosomática de Pierre Marty.

Se puede considerar que la influencia más directa en la obra de Pierre Marty son los trabajos de Sigmund Freud, pues desde la publicación en 1893 del artículo en francés “Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques²³” Freud mantuvo la hipótesis de que existían afecciones que tenían su origen en elementos externos al orden fisiológico, y como ejemplo paradigmático tomó a la histeria.

La histeria era un extraño mal que por siglos fue el pretexto para verter los prejuicios de las distintas épocas. Por ejemplo, en la edad media se asociaba este mal con la posesión demoníaca que sufrían las brujas, o incluso aún ya en el siglo XIX se asoció esta afección con un trastorno del aparato reproductor femenino, de ahí el nombre de *υστερα*, *histera*; útero en griego. Pero Freud mostrará que la histeria es una neurosis, es decir que es una afección en la que no se encuentran alteraciones del sistema nervioso²⁴. Al preguntar sobre la etiología de la sintomatología histérica Freud dirá que: (el) “órgano paralizado o la función abolida están envueltos en una asociación subconsciente provista de un gran valor afectivo y se puede mostrar que el brazo (o cualquier parte del cuerpo) se libera tan pronto como ese valor afectivo se borra”²⁵.

Pierre Marty no sólo extrajo de Freud esta hipótesis de una etiología fundada en los afectos, sino también el esquema del aparato psíquico, y con él, conceptos como libido, pulsión, representación, regresión, entre otros. Ahora bien, es importante señalar que gran parte de estos conceptos están influenciados por una interpretación energética y biologizante de Freud. Varios de sus alumnos interpretaron el movimiento psicoanalítico bajo esta óptica. Tal es el caso de Ernest Jones, quien trata de mostrar cómo algunos trabajos de Freud estaban en la misma línea de la biología, pues por un lado Freud parecía

²³ Sigmund Freud, “Algunas Consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas”, en *Obras Completas Tomo I*, Bs. As., Amorrortu Editores, 1986. p. 194.

²⁴ Sigmund Freud, “Histeria”, en *Obras Completas Tomo I*, Bs. As., Amorrortu Editores, 1986. p. 45.

²⁵ Sigmund Freud, “Algunas Consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas”, op.cit. p. 209.

continuar la obra de Darwin, ya que gracias a los estudios de la sexualidad infantil que realizó, se mostraba como los afectos y atributos superiores del hombre habían evolucionado de estados inferiores, lo cual acercaba los trabajos de Freud a una demostración de la veracidad de la teoría biológica que define a la ontogenia como una repetición de la filogenia²⁶.

Por otro lado se encuentra la noción de energía que Freud mantuvo a lo largo de su obra. Se adhirió a esta idea desde su época de estudiante, cuando a través de su maestro Brücke conoció parte del trabajo de Hermann von Helmholtz, que pretendía mostrar que la conservación de la energía era un principio válido no sólo para la física sino también para la fisiología. Si bien Freud dejó de lado esa pretensión de Helmholtz, la noción de energía era fundamental, pues gracias a ella era posible pensar que el aparato psíquico era dinámico; conceptos como libido, pulsión, afecto o excitación no serían posibles sin la noción energética²⁷.

El interés por los trastornos psicósomáticos y todo el desarrollo teórico que despertó en la medicina y en la psicología en general tuvo como un primer motor el trabajo de Sigmund Freud.

Durante años, Freud se esforzó por vincular su trabajo con el trabajo del médico, pues consideraba que no eran distintos. Para Freud le era indispensable el reconocimiento no sólo de la psiquiatría sino de todas las áreas de la medicina. Dicho interés excedía el plano del reconocimiento del psicoanálisis ante la opinión especializada o no especializada, pues lo importante era mostrar que se pasaba por alto, al menos explícitamente en la medicina moderna, la participación de funciones psicológicas en la terapéutica. Las técnicas físicas que atendían un cuerpo “físico” no bastaban, si funcionaban era porque la práctica médica se “coloreaba” de un halo subjetivo del tal forma que su proceder tenía efecto en ese cuerpo humano. La insistencia freudiana era pugnar por darle la importancia que merece este fenómeno que la práctica médica dejaba de lado.

²⁶ Ernest Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud* Tomo III, Bs. As., Lumen-Hormé, 1997, pp. 321-323.

²⁷ Paul-Laurent Assoun. *Introducción a la epistemología freudiana*, México, siglo veintiuno editores, 2001, p. 160.

En un manual médico que se publicó en 1890 titulado “La Salud”, se incluyó un pequeño artículo de Freud que denominó “Tratamiento psíquico”²⁸, en el cual se exploran los alcances de los fenómenos anímicos en el hombre. Desde el comienzo Freud hace una disquisición sobre lo que quiere decir “psíquico” (*Psychische*) que como es sabido esta palabra tiene su raíz en la palabra griega que significaba de “alma” (*Seelen*). La tradición había referido esta dimensión como la razón (el ego cartesiano) que guiaba los elementos anímicos, encerrado en sí mismo en su mundo subjetivo, la psique no tenía ninguna influencia sobre los fenómenos físicos pues el imperio de la filosofía naturalista, según Freud, impedía a la medicina considerar su influjo; y es precisamente contra este supuesto que combatirá Freud en este artículo, planteando otra forma de comprender lo psíquico.

Maine de Biran era considerado como un teórico espiritualista sin fundamento en la naciente ciencia psiquiátrica al no adherirse a las corrientes ni funcionalista o anatomista de la psiquiatría.

Los intentos por instalar en el espacio moderno una reflexión sobre el “alma” quitándole todo referente metafísico se consolidaron con el nacimiento de la psicología y la psiquiatría. El discurso psiquiátrico dio el primero paso al trazar una dirección en el entendimiento de “alma”. Con el concepto de la clínica médica, Pinel inaugura una de las primeras nosografías que será modelo para las subsecuentes; ésta se constituye alrededor de la noción de enfermedad mental entendida como el resultado de perturbaciones en las funciones superiores del sistema nervioso, este será el referente de toda etiología y nosografía que tiene como implicación la creación de categorías como el de neurosis, que es un trastorno del sistema nervioso sin inflamación y sin lesión de estructura²⁹. Si bien dentro de las primeras nosografías psiquiatría la concepción de lesión era algo contingente y poco valorado por considerar que existían otras causas de mayor preponderancia, como es el caso de conductas inmorales origen de la degeneración física y mental (B. Morel)³⁰, con el tiempo tomará más fuerza el concepto de lesión convirtiéndose en la expresión de la cientificidad de la psiquiatría. Con el concepto de lesión o no, Morel es la expresión del monismo psiquiátrico, que considera el cuerpo como el resultado de la adaptación

²⁸ Sigmund Freud, “Tratamiento psíquico”, en *obras completas* tomo I, Editorial Amorrortu editores, Bs. As., 1986, pp. 113-132.

²⁹ Paul Bercherie, *Los fundamentos de la clínica*, Bs. As., Manantial, 1980, p. 17.

³⁰ *Ibid.*, p. 72.

primigenia al medio, todo cambio o alteración en su función implica una degeneración de la construcción “natural” que tenemos en nuestro ser, es decir la patología³¹, estamos en el supuesto ontológico del monismo.

La psicología por su parte, nace envuelta en la ambigüedad de su objeto de estudio. La psicología fisiológica de Wundt busca una mediación entre los campos mentales y físicos, pero está atrapado en un dualismo insuperable que intenta mitigar con la aplicación de una metodología introspectiva que le permitiera medir para dar validez a su investigación. Así Wundt afirma:

Nuestras sensaciones, nuestras representaciones, nuestros sentimientos son magnitudes intensivas, que se siguen inmediatamente en el tiempo. Por tanto, nuestra vida interior tiene por lo menos dos dimensiones; lo cual implica la posibilidad de representarla en forma matemática³².

Wundt cuestionaba con ello el argumento de Kant de que pudiera existir una psicología científica, ya que la ciencia se hacía con matemáticas pero estas parecían ajenas a los fenómenos psicológicos. Para superar el problema Wundt recurrió a la fisiología, la cual le posibilita hacer ciencia de lo psíquico:

Nuestras mediciones nunca se aplican directamente, ni a las causas productoras de los fenómenos, ni a las fuerzas productoras de los movimientos: sólo podemos medirlas por sus efectos... medimos las funciones psíquicas por los efectos que producen o que las producen, por las impresiones sensoriales o los movimientos del cuerpo³³.

Este inestable inicio de la psicología con el tiempo se consolidó como la base de la objetividad psicológica.

Pero el camino de Freud será distinto al de la psiquiatría y la psicología, a pesar de valerse de ciertas concepciones psiquiátricas. El primer cuestionamiento que hace Freud es a suponer que la ciencia se debe encargar únicamente de lo corporal mientras que la filosofía a lo anímico³⁴. Porque con esta asignación, se justifica la existencia de enfermedades “reales” constatadas por un hecho físico que deben ser atendidas por el médico en oposición a otras causadas por la imaginación, las cuales al no ser reales eran

³¹ Jacques Lacan, *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, México, Siglo veintiuno editores, 2000, p. 40.

³² Paul-Laurent Assoun, *Introducción a la epistemología freudiana*, op.cit. p. 144.

³³ *Ibid.*, p. 145.

³⁴ Sigmund Freud, “Tratamiento psíquico”, op.cit. p. 116.

falsas y por tanto no eran dignas de atención, pero es en este punto donde Freud da un giro, pues independientemente de que sean producto de la “imaginación”, no deja de presentar impedimentos y dolores reales como las de un trastorno físico³⁵. La práctica médica muestra por sí misma que lo corporal y lo anímico tienen una acción recíproca y si bien desde tiempo atrás los médicos lo sabían lo dejan de lado por sentir que no pisan el terreno firme de la objetividad científica. Sin embargo, las resistencias médicas se vieron confrontadas con “extrañas alteraciones” que parecen no responder a la lógica de la fisiología. Ante tal situación, comenta Freud, se acuñaron términos como nerviosidad, neurastenia, histeria; la neurosis en general, las cuales son enfermedades en las que se ven alteradas las funcionales del sistema nervioso. Al preguntarse por el origen de tales afecciones el médico ha tenido que afirmar que se deben al influjo alterado de su vida anímica que afecta el cuerpo.

La supresión de la atención en una herida provoca que la intensidad del dolor disminuya, mientras que una mayor atención del daño aumenta dicho dolor. La voluntad por otra parte puede cambiar el “sentido” del dolor o desaparecerlo, como el caso del guerrero motivado ante una herida en combate o el mártir que consagra todos sus pensamientos en la recompensa celestial. A partir de este punto Freud, considera que estos fenómenos justifican la exposición de dos conceptos presentes en la práctica médica; una la expectativa angustiada y otra la esperanzada³⁶.

La expectativa parece ser un factor importante en el alivio o incluso en la adquisición de una enfermedad, las curas no se logran únicamente por el medicamento sino por esta predisposición, “fe” en el médico y en su práctica para que funcione, esto explica la existencia de curas milagrosas en las que opera simples fuerzas anímicas para que su consecución. Este poder que da la expectativa esperanzada en la figura del médico no es poca cosa, todas las tradiciones terapéuticas la han usado, ya sea en la forma de magia o a través del prestigio del médico pero se encuentra siempre activa en toda cura.

El tratamiento psíquico trata de mostrar que puede surgir una cura desde lo anímico y lo hace gracias a los “ensalmos” de la palabra³⁷. La palabra es el principal mediador en el influjo que hacemos sobre otro, la palabra crea alteraciones anímicas a quién se le dirigen,

³⁵ *Ibid.*, p. 120.

³⁶ *Ibid.*, p. 121.

³⁷ *Ibid.*, p. 123.

alteraciones que permite pasar de un estado “físico” a otro, de una realidad física patológica a una física normal³⁸, por lo tanto se puede afirmar que la palabra y el estado anímico no están separados de la realidad física del cuerpo, pero ¿cómo se da este vínculo?

El fenómeno de la hipnosis parece dar luz a este problema, pues en dicha técnica el médico guía la actividad voluntaria y la atención del enfermo para que “cambie” o “deje” conductas patológicas, incluso para que recobre ciertas funciones que había perdido por un trastorno anímico como es el caso de una cieguera o una parálisis histérica y esto puede ocurrir porque la dirección que hace el hipnotizador utiliza el poder de la palabra; siéndole “apalabrada” una nueva realidad, el hipnotizado cambia su estado frente a su entorno. Freud comenta que el estado de extrema credulidad y atención que el hipnotizado presta a su hipnotizador (*rapport*) es similar a la que el niño presta a sus padres en la que el vínculo con el otro es tal que hay un ciego convenciendo al grado de poder “cambiar” una percepción por otra³⁹. La relación con el mundo no es objetiva sino que “varía” porque la relación con el propio cuerpo también es de la misma naturaleza, la percepción no es estática sino cambiante y mediada por otro.

Pero la hipnosis tiene límite, la sugestión no puede exceder la capacidad de la conciencia que es hipnotizada, hay algo que se “resiste” en el paciente para cambiar ciertos estados patológicos, Freud descubre en este punto los límites de la conciencia y de la voluntad individual: requiere la palabra operar en un plano más profundo que en un nivel de un yo-conciencia. La evidencia de tales limitantes son el inicio del psicoanálisis, el uso de las palabras bajo la forma de la asociación libre para descubrir los elementos inconscientes. El inconsciente freudiano se entiende como el almacén de hechos de palabra o huellas de las vivencias del sujeto que se encuentran en constante movimiento por la investidura de afectos. Este inconsciente es el que permite entender la psicopatología freudiana, la cual es el punto de partida de la psicósomática de Pierre Marty.

En la década de 1950 aparecieron los primeros trabajos de Pierre Marty sobre la psicósomática. Las observaciones que de dichos fenómenos se hacían eran tomadas de pacientes con desórdenes de motricidad, raquialgias, desórdenes del pensamiento, cefalalias

³⁸ Es necesario aclarar que la voluntad, la capacidad de atención y la expectativa confiada son factores que varían de persona a persona por lo cual no siempre se tienen los mismos resultados, pero independiente a esta variable de personalidad, Freud señala que el punto fundamental en el tratamiento psíquico es que el médico no desaproveche este fenómeno anímico para la cura.

³⁹ *Ibid.*, p.128.

y alergias⁴⁰. Tres hipótesis son el eje de estos primeros trabajos. La primera hipótesis afirma la existencia de una insuficiencia de los mecanismos neuróticos en los sujetos aquejados por un trastorno psicósomático. La segunda, afirma que ante la ineficacia psíquica hay un proceso de defensa somático, siendo ésta la explicación de las raquialgias o alergias de sus pacientes. Finalmente, la tercera hipótesis suponía que había una dimensión energética común que compartían las funciones psíquicas y las somáticas, la cual relaciona ambos fenómenos en un mecanismo de fijación-regresión. En otras palabras, es a través de este supuesto que se justifica la existencia de los fenómenos psicósomáticos.

A partir de 1963, año en que aparece el texto de “La investigación psicósomática⁴¹”, el acercamiento de Pierre Marty a los conceptos metapsicológicos freudianos es mayor, pues indaga el funcionamiento mental de los pacientes somáticos y de sus conexiones con los desórdenes de las funciones somáticas. De esta forma comienza a describir formas o estilos de vida psicósomáticas, siendo la primera de ellas el pensamiento operatorio⁴².

Los rasgos fundamentales que caracterizan al pensamiento operatorio son: la falta de expresión afectiva y ausencia de capacidad fantasmática⁴³. Se le designa con la palabra operatorio, porque se considera es un pensamiento que no tiene ligaduras estructurales con sus fuentes inconscientes, además de presentar una cualidad fundamental de duplicado de la acción. Un mecanismo que utiliza esta forma de vida es el de la reduplicación proyectiva que consiste en un desconocimiento del sujeto de su propia singularidad y la del otro a quien le atribuye el mismo sistema de valores operatorios que el propio, hay una “identidad” entre yo y el otro y no una semejanza⁴⁴.

¿Por qué ocurre este fenómeno? Según Pierre Marty porque los enfermos somáticos presentan un proceso de degradación de la libido, es decir, aquel quantum de energía o afecto, que inviste tanto al objeto de deseo como al propio yo para dotarlos de valor subjetivo se encuentra imposibilitado para ejercer esta función, liberando así fuerzas de autodestrucción en el soma o cuerpo físico, a este proceso lo llamó “depresión esencial”⁴⁵.

⁴⁰ Marta T. de Calatroni (compl.), *Pierre Marty y la psicósomática*, Bs. As., Amorrortu editores, 1998, p. 27.

⁴¹ Pierre Marty, M. de M'Uzan y C. David, *L'investigation psychosomatique*, Paris, Quadrige, 2003.

⁴² Marta T. de Calatroni (compl.), *Pierre Marty y la psicósomática*, op.cit., p. 29.

⁴³ Sin fantasía, sin construcción de sueños y sueños diurnos.

⁴⁴ *Ibid.* p. 30.

⁴⁵ *Ibid.* p. 31.

Finalmente, a partir de 1972 con la creación del Instituto de Psicología y de la inauguración del Hospital de Psicología de la Poterne de Peupliers en 1978, el trabajo de Pierre Marty se dirigió a la institucionalización de la teoría, que permitiría vincularla con la medicina, la psiquiatría, la psicología y a la ciencia en general, como cualquier otra ciencia. Por ello se construyó una nueva nosografía que tiene como referencia a la psicología, así como la elaboración de una práctica de los tratamientos psicoterapéuticos de pacientes somáticos que representaban el fruto de todo el trabajo teórico-clínico⁴⁶.

1.3 PLANTEAMIENTO PSICOSOMÁTICO

Para delimitar el campo que refiere la psicología, nos remitimos a la definición de psicología que ofrece Pierre Marty: “Disciplina que, a menudo se subraya, perteneciente a la tradición hipocrática, pero se singulariza por la introducción revolucionaria del concepto del inconsciente”⁴⁷. La psicología es una práctica clínica que pretende situarse entre la medicina y el psicoanálisis, porque desde su óptica, estos dos campos tienen que ver con su objeto de estudio, el organismo más peculiar en la naturaleza, el hombre. El hombre es una unidad que trasciende el dualismo psique-soma, pero al enfrentarse al medio ambiente que lo rodea pone en juego atributos correspondientes a esas dos dimensiones, y precisamente ante la incapacidad de responder adecuadamente al mundo que lo rodea aparecen los fenómenos psicológicos⁴⁸. Por ello, a pesar de la afinidad que puede tener la psicología con la medicina, no se encuentra al interior de ella. La psicología puede impregnar más bien a distintas ramas de la misma medicina, a la psicología médica, a la neuro-psiquiatría entre otras, esto gracias a su pretensión de sacar de estos campos del saber los errores del mecanicismo⁴⁹.

Por otro lado, también se considera distanciada del psicoanálisis por la diferencia del objeto de estudio:

⁴⁶ *Ibid.* p. 33.

⁴⁷ «Discipline qui, on l’a souvent souligné, appartient à la tradition hippocratique, mais se singularise par l’introduction révolutionnaire du concept de l’Inconscient ». Pierre Marty, M. de M’Uzan y C. David, *L’investigation psychosomatique*, op. cit. p. 1.

⁴⁸ Pierre Marty, Michel Fain, “Psicoanálisis y medicina psicológica en Sacha Nacht (coord.) *El psicoanálisis, hoy*, Barcelona, Luis Miracle, 1959, p. 74.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 75.

Si el psicoanalista constata ya una distancia entre su desciframiento del síntoma y el valor significativo de éste, resulta que la relación entre uno y el otro es directa y se sitúa en un mismo orden epistemológico; el psicopatólogo, en cambio, debe hacer frente a una dificultad más compleja: en efecto, la distancia aumenta entre la toma del síntoma como siendo valor significativo y su traducción, porque la naturaleza anatómo-fisiológica viene a reflejar aquí la relación indirecta al mismo tiempo que ella deviene epistemológicamente heterogénea⁵⁰.

El término psicósomática es siempre equívoco o ambiguo, pues cuando se hace referencia a una enfermedad psicósomática lo que se está aludiendo es la deficiencia del aparato psíquico para responder ante un conflicto afectivo dado, por lo cual es trasladada esa respuesta al cuerpo o soma, y es esta respuesta del cuerpo es sintomática, por ello parecería más adecuado nombrar esta sintomatología como somato-conflictiva tal y como el mismo Pierre Marty lo sugiere, pero por la difusión que ya tenía ese término se ha dejado el que existía⁵¹. La palabra psicósomática propiamente debería indicar la condición general de la unidad que es el organismo humano, mientras que somatización, término que sí usa Pierre Marty, sería la defensa que el organismo a nivel físico despliega ante la ineficacia del aparato psíquico⁵².

Pierre Marty interpretó la idea del inconsciente freudiano como un mosaico primigenio que al inicio de la evolución individual aparece como carente de organización, como un conjunto de diversos elementos funcionales ligados de manera fragmentaria que progresivamente irán constituyendo una unidad vital de las funciones somáticas y psíquicas en un todo con cohesión específica⁵³. Ello gracias a que el inconsciente se rige por dos principios funcionales que se encuentran dentro de todas las organizaciones psicósomáticas: un principio de automatización (repetición) que mantiene relativamente estancada los procesos psicósomáticos dando así un orden a todo el organismo, y un principio de jerarquización (programación) que abre especialmente la vía evolutiva a las diferentes

⁵⁰ Si le psychanalyste constate déjà un écart entre son déchiffrement du symptôme et la valeur signifiante de celui-ci, il demeure que la relation entre l'un et l'autre est directe et se situe dans un même ordre épistémologique; le psychosomaticien, en revanche, doit faire face à une difficulté plus complexe: en effet, la distance augmente entre la saisie du symptôme en tant qu'ayant valeur signifiante et sa traduction, car la nature anatómo-physiologique du symptôme vient rendre ici la relation indirecte en même temps qu'elle devient épistémologiquement hétérogène. Pierre Marty, M. de M'Uzan y C. David, *L'investigation psychosomatique*, op. cit., p. XI.

⁵¹ *Ibid.*, p. 98.

⁵² Marta T. de Calatroni (compl.), *Pierre Marty y la psicósomática*, op. cit., p. 154.

⁵³ Pierre Marty, *La psicósomática del Adulto*. Bs As.: Amorrortu editores, 1995, p. 46.

ligazones y asociaciones funcionales a un ordenamiento en escalafón⁵⁴. La clínica psicossomática se construye sobre el principio de una energética biológica jerarquizada, resultando la jerarquía tanto de las adquisiciones de la especie, de una parte, como de la evolución instinto-afectiva por otra.

Existen desde la concepción psicossomática tres capas que constituyen al individuo: la primera que corresponde al aparato somático, de esencia arcaica, que, sin perder toda su ductilidad adaptativa biológica y funcional, se encuentra poco dispuesta a tolerar desviaciones importantes. La segunda, conformada por el aparato mental, que es el que más tiempo necesita para definirse individualmente y en él se dan la mayoría de las regresiones y reorganizaciones. Finalmente, la tercera capa es la del comportamiento, que es la manifestación de los procesos mentales pero ya como unidad, es la forma concreta en como aparece las múltiples actividades mentales en el mundo, forma de ser en el mundo. Es importante mencionar que cuando la disponibilidad para combinar el aparato mental con los sistemas de comportamiento se desborda, es el aparato somático el que responde⁵⁵.

El ideal del equilibrio homeostático rige la visión de Marty, pues considera que las distintas etapas que pasa el hombre en su proceso ontogénico son una vía evolutiva que busca constituir una jerarquización que dé mayor orden para mantener el equilibrio con el medio, con lo que cual se da una respuesta acorde a la realidad. Eso no impide que se den casos en los que el individuo tenga que enfrentarse al fracaso de la organización funcional, que en un punto de ese recorrido evolutivo se detenga y surja en su lugar un giro inesperado al presentarse un movimiento contra-evolutivo de desorganización. Siendo esto lo que se denomina regresión. El punto donde alcanza una estabilización la regresión se crea un valor vital esencial y singular para permitir nuevos intentos de organización a partir de ese lugar, esto es la fijación⁵⁶.

Este juego entre organización-regresión-fijación lleva a pensar a Marty que en cualquier nivel de la evolución existen organizaciones anteriores a ese nivel. Así considera que se muestra *la continuidad entre la ontogénesis y la filogénesis, así como la continuidad entre la biología y las ciencias físico-químicas*⁵⁷. Esta concepción no podía dejar de ser

⁵⁴ *Ibid.* p. 47.

⁵⁵ *Ibid.* p. 62.

⁵⁶ *Ibid.* p. 49.

⁵⁷ *Ibid.* p. 50.

consecuente con las enfermedades somáticas, pues entiende que su etiología resulta de las inadecuaciones del individuo para enfrentar las distintas vicisitudes del día a día. Pues en la medida que la vida nunca es fácil, “adecuada” a la forma de ser de los distintos individuos, es el individuo el que debe tomar la iniciativa y adaptarse lo mejor posible a ella con los medios que dispone⁵⁸.

Considerando lo anteriormente dicho debemos preguntarnos ¿cuál es la relación de la psicósomática con el resto de las patologías? ¿Cómo puede ser entendida la condición de un enfermo psicósomático? ¿Son lo mismo la psicósomática que el enfermo psicósomático? Más arriba se comentó la delimitación de este cuadro nosológico debido a que no se quería llegar al punto de afirmar que toda enfermedad era en el fondo de orden psicósomático, para Pierre Marty también es necesario delimitar el cuadro psicósomático, pues si bien considera que en todo conflicto independientemente del orden que sea tiene un componente psíquico. Lo anterior permite afirmar que toda enfermedad tiene al menos un aspecto psicósomático, el cual es tan pobre en su manifestación que no vale la pena considerarlo como tal, por ello, para evitar confusiones, prefiere Marty usar este término para situaciones en las que, por un lado, existe una relación precisa entre la situación conflictiva del enfermo (vivencia) y su enfermedad (somática), definiendo así al enfermo psicósomático; por otro lado, tenemos una la relación precisa no sólo entre la situación conflictiva del enfermo y su enfermedad sino también entre la naturaleza de esa situación y la forma misma de la enfermedad, esto es, la enfermedad psicósomática⁵⁹. Así, intenta justificar que nos encontramos con un cuadro nosológico más que se agrega a la lista de patologías descritas por la medicina. En este sentido se puede decir también que el enfermo psicósomático es también un enfermo como cualquier otro, ¿por qué es importante esta distinción? Para mostrar que existe una diferencia entre el conflicto “universal” del psiquismo y la enfermedad, y de esta forma mostrar que efectivamente son dos planos, uno el concepto psicósomático de la enfermedad y otro la enfermedad psicósomática. Ahora bien, la necesidad de demostrar el carácter patológico de la psicósomática obedece al cambio que Pierre Marty pretende hacer en los cuadros psicopatológicos debido al ingreso de la psicósomática, así postuló una nueva nosografía que ya no se regía sólo por los

⁵⁸ *Ibid.* p. 61.

⁵⁹ Pierre Marty, M. de M'Uzan y C. David, *L'investigation psychosomatique*, op.cit., p. XVI.

criterios psicopatológicos sino que introducía principios evolutivos en sus criterios clasificatorios⁶⁰.

Esta clasificación se guía por un principio económico o energético, es decir, el valor funcional de las actividades del sujeto, tanto mentales, comportamentales, como somáticas, que tiene la subjetividad a partir de un esquema energético. En otras palabras la clasificación se efectúa a partir de considerar la respuesta que el individuo tiene de los estímulos externos como internos, respuestas que se expresan a nivel mental, comportamental y somático⁶¹. De esta forma tenemos cuatro grandes:

a) inorganizaciones enmascaradas: cuadro clínico que corresponde a las neurosis comportamentales, es decir a trastornos psicósomáticos caracterizados por una inestabilidad económica (fluctuación en el quantum de energía) pero que intentan conservar cierto grado de homeostasis a partir de una tipificación del comportamiento. Este cuadro presenta poca capacidad imaginativa y por su excesiva rigidez en su conducta se dice que son patológicamente normales, normopatas. Dicha conducta es sólo muestra de la poca elaboración mental que tienen los enfermos, así como también es un reflejo de las pocas actividades que son tomadas por el trabajo psíquico.

b) desorganización progresiva; son cuadros en los que se presenta los mayores desequilibrios psicósomáticos, debido al endeble trabajo psíquico que aquí se presenta. Ello lleva a grandes trastornos orgánicos como el cáncer.

c) regresiones globales; engloba a los trastornos que las anteriores psicopatologías denominaban neurosis, psicosis, perversiones y estados límite que presentan alteraciones psicósomáticas, pero por el alto grado de estabilidad psíquica no se cae en las desorganizaciones progresivas lo cual hace que sean más fugaces dichos trastornos.

d) regresiones parciales, más que un cuadro clínico designa fenómenos aislados y menores de algún trastorno psicósomático que se presenta también en las neurosis clásicas⁶².

⁶⁰ Marta T. de Calatroni (compl.), *Pierre Marty y la psicósomática*, op.cit., p. 215.

⁶¹ *Ibid.*, p. 225.

⁶² *Ibid.*, pp. 215-216.

La meta clínica que se desprende de este sistema es procurar un funcionamiento somático-psíquico adecuado a través de la generación de enlaces asociativos, registros de emociones y correlación de las mismas con las situaciones que se presentan. El pasaje de una depresión esencial (propia de una desorganización somática) a una depresión común, el paso de comportamientos de descarga (tipificados) y comportamientos subordinados a asociaciones de pensamientos fundantes de acción y reconocimiento de la hostilidad y de la agresividad son algunos de los indicadores de mejoría en los trastornos psicósomáticos⁶³.

1.4 LA PSICOSOMÁTICA COMO PROBLEMA CULTURAL.

Como se ha podido observar, el trabajo de Pierre Marty busca construir un espacio propio para su psicósomática, separándose así de la medicina y del psicoanálisis a través de un trato más riguroso del concepto, con definiciones más claras que eliminen las vaguedades que aparecen en el uso de este concepto, precisamente en la medicina, en la psicología y en el psicoanálisis. ¿Logra efectivamente eliminar todas las vaguedades que rodean al concepto psicósomático?

Para algunos autores, la existencia del fenómeno psicósomático es el resultado del surgimiento de la ciencia, pues sin ella no sería posible hablar de ello ¿Por qué? Primeramente es clara la división de dos dimensiones que ahí se vislumbran, una objetiva, tangible, extensa que corresponde al cuerpo, mientras que la otra es inmaterial, dotada de conciencia y por tanto tiene la capacidad de razonar y sentir: la mente. Ambos términos podemos encontrarlos en Descartes divididos de la misma manera, aunque podría decirse que las nuevas teorías de la psicósomática dan cuenta de una interacción entre estas dos dimensiones, mientras Descartes no. ¿Pero que posibilita a la psicósomática de hoy conjeturar dichas interacciones? Precisamente la ciencia moderna fundada en la reflexión cartesiana, lo cual tiene una consecuencia, el surgimiento de la falla epistemológico-somática⁶⁴.

Para Lacan la división que Descartes había hecho entre el cuerpo y el cogito implicaba por un lado que el sujeto se redujera al acto del pensar distanciándose así del cuerpo el cual se caracteriza como pura espacialidad, teniendo así un sujeto puro sin cuerpo

⁶³ Roberto Fernández, *El psicoanálisis y lo psicósomático*, op. cit., 134.

⁶⁴ Raul Courel, *La cuestión psicósomática*, Bs. As., Manantial, 1996, p. 56.

y un cuerpo visto como cosa. Si se plantea que de esta abstracción nace el sujeto de la ciencia es porque esta separación es supuesta por todas las ciencias, desde la física y la matemática, la biología, la fisiología hasta la psicología, ya que gracias a ella se puede hacer ciencia. Pues hay un doble movimiento necesario para las ciencias; la reflexión que el cogito ejecuta debe ser independiente de cualquier particularidad histórica ya sea individual o social, es decir, teniendo las condiciones mínimas para producir pensamiento, está libre de las contingencias físicas de cualquier orden, por ello la reflexión puede esclarecer todo acontecimiento del orden físico, porque no está sujeta al plano espacial. Si mis sentidos limitan mi capacidad de conocer se debe a que pertenecen a la espacialidad y están sujetos a ella, pero el cogito puede teorizar sobre lugares que mis ojos jamás verán porque no pertenece a esa dimensión y por lo tanto no comparten las limitantes que ésta les ofrece. Como consecuencia de este movimiento teórico nos encontramos con una noción de espacialidad homogénea, rompiendo así con la idea pregalileana de un mundo cualitativamente diferenciado, que permite la abstracción del espacio⁶⁵, necesaria para la geometría y para la matemática en general. Todo cuerpo comparte con otro la extensión, ya que es su atributo fundamental, por lo cual toda cosa en tanto material puede ser medida.

La incorporación de la ciencia a la medicina implicó asumir el presupuesto cartesiano, por tanto la medicina tuvo que hacer la misma distinción, así encontramos la separación entre el signo y el síntoma. El síntoma es entendido como la referencia subjetiva de una afección, pues es la percepción que el paciente tiene de la anomalía, mientras que el signo es el dato objetivo que el clínico puede ver. Es precisamente a partir del signo clínico que se construye la medicina moderna, la clínica médica.

La clínica médica se estructura a través de tres lugares diferentes e indisolubles: el enfermo, o aquel que porta los “signos clínicos”, caracterizados por su objetividad, es decir, que tienen la peculiaridad de poder ser vistos por cualquiera, el clínico capaz de leer los signos y el público o el lugar del otro que puede ser ocupado por quien sea y tiene como característica principal la ignorancia del sentido de los signos pero el clínico transformará esta característica en saber, saber de la clínica⁶⁶.

⁶⁵ Alexander Koyré, *Estudios de historia del pensamiento científico*, México, Siglo veintiuno editores, 2000, p. 154.

⁶⁶ Guy Le Gaufey, “El signo de desconocimiento” en *El caso inexistente*, México, Epele, 2006, p. 384.

Ésta es la razón de la prioridad ética y técnica que tiene la mirada para la clínica moderna, pues es por ella que se destaca la importancia del signo, pero no basta la mirada para el desarrollo clínico; recordemos que la mirada del público es ignorante, se requiere de un aparato del lenguaje construido por el clínico, éste no sólo es la base de la transmisión del saber clínico sino el verdadero sostén de la clínica; por ello, es de vital importancia para la clínica la existencia de la descripción, hecha con la terminología rígida inventada por la medicina, que serviría para unir la singularidad de lo visto con la homogeneidad de lo transmisible⁶⁷.

La instauración de la nosografía fue el último paso que se requería para el avance clínico. Con él la enfermedad perdía la noción de esencialidad que la anterior medicina tenía, la preponderancia de la localización del signo se lo permitía ya que poco a poco el signo dejó de ser la manifestación de la enfermedad, y se convirtió en la causa de la lesión⁶⁸.

La clínica psiquiátrica y neurológica tiene este mismo principio de lesión, aún a pesar de que en los inicios de la neurología Charcot trató de establecer el concepto de lesión “dinámica”, es decir, de lesión que no deja huellas permanentes, pues con la muerte desaparecen⁶⁹. El psicoanálisis por su parte hizo su aparición con una crítica a esta noción de clínica, Freud no aceptó la idea de signo porque era insostenible ante el fenómeno de las neurosis, es decir aquel tipo de afección mental en las cuales existía lesión pero sin signo, afecciones diferenciadas con el sufijo -onsis- en contraposición de la lesión con signo evidente designadas con el término -isis-. Así al preguntarse por el tipo de lesión que debía existir en la neurosis se ve obligado a reformular esta noción de lesión funcional para indicar que debemos entender por ella una alteración de la función pero sin lesión,⁷⁰ causada por una variación en la valoración afectiva de alguna parte del cuerpo o de alguna situación que impedían el trato con ello⁷¹. Tenemos así el comienzo de una nueva clínica, puede ser que más interesante pero al fin clínica.

⁶⁷ Guy Le Gaufey, “Una clínica sin mucha realidad” en *El caso inexistente*, México, Epee, 2006, p. 460.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 463.

⁶⁹ Elisabeth Roudinesco, *La Batalla de los cien años* Vol. I, Madrid, Ed. Fundamentos, 1993, p. 57.

⁷⁰ Sigmund Freud, “Algunas Consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas”, op.cit., p. 207.

⁷¹ *Ibid.*, p. 208.

El problema de toda clínica es que a final de cuentas remiten a la dicotomía normal/patológico, ya que la noción de signo clínico se pretende “real”, es decir que se encuentra ahí como tal para dar cuenta de un hecho fehaciente la patología; por ello la patología como la normalidad adquieren un estatuto de realidad objetiva, nada es inventado todo es constatado por el signo objetivado, que remite a la realidad histórica o a la realidad psíquica⁷².

Ha sido necesario hacer este recorrido para situar el campo de la clínica como punto de convergencia entre la psiquiatría, la psicología, ciertas escuelas psicoanalíticas, con la psicósomática de Pierre Marty, porque si algo las une es este espacio clínico heredero de la modernidad y de la falla epistemo-somática.

Para Lacan la indagación psicósomática no elimina la problemática relación de la ciencia con el cuerpo, sino sólo muestra más detalladamente el problema que ahí se encuentra. Lo que designa como falla epistemo-somática es una exclusión que la ciencia hace del cuerpo, ¿pero qué excluye del cuerpo la ciencia? ¿Acaso con el signo clínico no está totalmente referenciado el cuerpo? No precisamente el problema es ése, pues se piensa que con la presencia del signo clínico la dimensión del cuerpo está presente y en la medida que se desarrolle más la técnica el signo se hará más evidente y por lo tanto más cercanos estaremos del cuerpo, pero esto es un equívoco, ya que el más ausente es precisamente el cuerpo porque al atribuirle como fundamento la extensión se exilió el cuerpo verdadero que día a día interacciona en la vida cotidiana, quedándose sólo con un cuerpo imaginado por el *cogito cartesiano*⁷³.

El concepto de psicósomática comparte esta exclusión, ya que el cuerpo entendido como *soma* es entendido con el atributo de extensión, dejando así fuera al cuerpo realmente vivido. Se puede cuestionar esta afirmación argumentando que no hay tal separación sino que es la patología quien separa al soma de cualquier acto subjetivo quedando así un cuerpo caracterizado sólo por la extensión. Pero esta argumentación no parece válida porque si se pueden separar estas dos dimensiones de la patología es porque de antemano no son una unidad sino que están sobrepuestas ambas dimensiones, por ello son desmontables en los

⁷² Guy Le Gaufey, *Una clínica sin mucha realidad*, op.cit. p. 469.

⁷³ Jacques Lacan, “Psicoanálisis y medicina” en *Intervenciones y textos*, Bs As., Manantial, p. 92.

cuadros psicossomáticos, así que seguimos situados en el mismo problema de la dicotomía cartesiana.

El concepto de psicossomática se convierte en un problema cultural en el momento en que designa al cuerpo como el soporte de lo meramente naturaleza, es decir la enfermedad psicossomática va más allá de la cultura si consideramos que el espíritu humano no alcanza a producir un síntoma que es ante todo una forma cultural de malestar. La insistencia de Marty por definir a la enfermedad psicossomática como el resultado de procesos meramente biológicos, invoca a la naturaleza indomable que está detrás de todo referente corporal.

La extensión que invoca la modernidad como atributo fundamental de la materia, coloca la disyuntiva entre la consciencia como dotada de sentido frente a una materialidad a-significativa. El imperio de la mecánica clásica en el siglo XVII es la consecuencia de este supuesto; hecho por el cual surge en el siglo XIX movimientos vitalistas que combaten este supuesto y como heredero de la lógica de lo viviente se encuentra lo psicossomático. El vitalismo de Marty es acotado al considerar dos dimensiones en el ser-del hombre, la primera dimensión es el sustrato biológico que encierra la sabiduría adaptativa de la especie y la segunda es la dimensión compuesta por dos capas una mental y otra comportamental siendo esta última la manifestación de la cultura. De esta forma se ve que la cultura para Marty es un modo apropiado que desarrolló el hombre para responder al medio circundante. Pero se presenta la posibilidad de producir regresiones a un estado “salvaje”, la enfermedad psicossomática. Y ocurre precisamente en el momento en que se da un colapso entre las dos capas de la dimensión cultura ocasionan la emergencia del ser natural en el hombre. La prueba de esta conjetura la encontramos en la tan discutida afirmación de Pierre Marty de la imposibilidad de elegir ya sea consciente o inconscientemente la afección sobre la parte del cuerpo alterada por la enfermedad psicossomática, es decir, ante el colapso del psiquismo incapaz de responde a la problemática que su entorno le presenta, el trastorno se manifiesta en alguna zona del cuerpo azarosamente. Los síntomas neuróticos si responden a una lógica cultural pues, como lo demuestra Freud, todo síntoma nos dice algo de la vida (cultural) concreta del paciente, pero en el caso de la psicossomática lo más que se puede saber es cómo y por qué sobrevino el fallo del funcionamiento corporal pero no así el por qué se eligió, por ejemplo,

la piel para responder, pues esta respuesta corresponde a un determinismo biológico y no al cultural⁷⁴. ¿Por qué se puede afirmar que hay dos dimensiones: la natural y la cultural, y no una simple prolongación de la primera en la segunda? Porque para las teorías derivadas Freud considera que la naturaleza opera con una ley distinta a la de la cultura. En la naturaleza existe una regularidad cíclica compuesta por oposiciones y violencia, es una fina regulación de lo viviente con el mundo que le asegura la supervivencia tanto de lo vegetal como de lo animal, de lo grande hasta lo microscópico. En el hombre la ley es la del beneficio y del usufructo, es el desorden trastocando toda relación natural, con ayuda de la técnica⁷⁵.

Es claro que la afección psicósomática es sólo una parte del individuo, no hay una total regresión al ser biológico pues a pesar de que no se puede decir ni saber nada sobre el origen de su mal, sigue llevando una vida inmersa en la actividad cultural. ¿Cómo puede convivir lo salvaje e indomable de la naturaleza en el corazón mismo de la cultura? La respuesta a la pregunta se centra en el ser de la corporalidad, ¿Qué es el cuerpo? ¿Es pura naturaleza o tiene matices culturales? La transparencia que parecía mostrar el cuerpo definido como extensión se vuelve oscuridad y desconocimiento, se requiere volver a la noción del cuerpo para comprender no sólo los alcances patológicos de las enfermedades psicósomáticas sino un aspecto importante de la cultura en su relación con la alteridad, la naturaleza. Por tanto se puede afirmar que la reflexión que se esbozará a lo largo del presente trabajo entra dentro del campo de la filosofía de la cultura al abordar al cuerpo como objeto y dinámica cultural⁷⁶.

¿Qué se necesita para salir de esta exclusión del cuerpo? Primeramente es necesario efectuar una crítica a este concepto, tal y como lo propone Heidegger al comentar el problema del cuerpo y de la psicósomática. Crítica, nos dice Heidegger, viene del término griego κρινειν que significa diferenciar, realzar, por lo tanto, cuando se hace una crítica en este sentido es “dejar ver lo diferente como tal en su diferencia⁷⁷”. Por ello, lo que pretendemos a lo largo de la presente tesis es intentar traer a lo visible la corporalidad

⁷⁴ Pierre Marty, “Clínica y prácticas Psicósomáticas” en Sache Nach (Coord.). *El psicoanálisis hoy*, Barcelona, Luis Miracle, 1959, p.100.

⁷⁵ Néstor A. Braunstein, “Nada que sea más siniestro que el hombre”, en Néstor A. Braunstein (Compil.), *El malestar en la cultura de Sigmund Freud*, México siglo veintiuno editores, 1988, p. 200.

⁷⁶ David Sobrevilla, “Idea e historia de la filosofía de la cultura”, en *Filosofía de la cultura*, Madrid, Trotta, 1998.

⁷⁷ Martin Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, Morelia, Jitanjáfora, 2007, p. 121.

imperceptible para el discurso psiquiátrico-médico. La corporalidad no ha desaparecido del campo de la ciencia sino simplemente no se la quiere ver, porque el paradigma cartesiano lo impide.

En cierto sentido la ciencia ha tenido que reconsiderar la participación del cuerpo dentro de su paradigma, que en el caso de la física con el principio de incertidumbre de Heisenberg se topa abruptamente con la corporalidad y no tiene más remedio que hacerle frente, de golpe se detienen las pretensiones del sujeto de la ciencia, pues se le muestra que no es puro espíritu sino que es un ente con cuerpo. Las demás ciencias han asumido en diferente medida este desafío que el cuerpo le representa. La filosofía por su parte también ha tenido que hacerle frente, trabajos interesantes al respecto han salido de la pluma de Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, H. Bergson, pero sin lugar a dudas los razonamientos más interesantes y novedosos han surgido de la fenomenología. Los trabajos de Husserl son la primera piedra para los planteamientos de las siguientes generaciones, siendo de ellas los más destacados Martin Heidegger y Maurice Merleau-Ponty. Especialmente Merleau-Ponty dedicará la mayor parte de su obra para indagar no sólo el fenómeno de la corporalidad sino también la articulación quiasmática que da el cuerpo entre la naturaleza y la cultura. Se puede decir que este quiasma que representa en sí mismo el cuerpo, es el soporte del quiasma óptico, pues es gracias a esta articulación que los objetos se nos presentan y no sólo porque tenemos un sistema ocular.

1.5 ¿POR QUÉ INDAGAR DESDE UNA PERSPECTIVA FENOMENOLOGÍA RADICAL?

¿Qué es lo destacado del análisis fenomenológico sobre el problema de la corporalidad? De manera rápida se puede decir que lo importante radica en el interés por ir más allá de una teoría del conocimiento, punto en el que se quedan detenidas las demás perspectivas, pues la epistemología no puede resolver el problema por el simple hecho de suponer una epistemología es instalarlos en la exclusión de la corporalidad, por lo tanto, lo que nos propone es ir a los principios mismo de esta relación, es decir, la fenomenología nos invita a hacer investigación ontológica. La ciencia y las demás perspectivas filosóficas al ocuparse de una epistemología ya están suponiendo una ontología, el problema es que

esa ontología es tomada ingenuamente, sin ninguna crítica, y he ahí el problema, porque es esa ontología implícita la que impide ver la corporalidad y con ello al mundo de la vida, al *Lebenswelt*.

Las ciencias se mueven a través distintas regiones ontológicas, son estas regiones su campo de investigación y es ahí donde obtienen sus conceptos fundamentales, que no son más que una comprensión preliminar que sirve de guía a toda investigación⁷⁸, son los supuestos eje que articulan el recorrido de la ciencia, por ello los cambios que se dan dentro de la ciencia depende de estos conceptos fundamentales.

El verdadero movimiento de las ciencias se produce por la revisión más o menos radical (aunque no transparente para sí misma) de los conceptos fundamentales. El nivel de una ciencia se determina por su mayor o menor capacidad de experimentar una crisis en sus conceptos fundamentales⁷⁹.

Como el campo de estas regiones es un sector del ente mismo, la comprensión preliminar que elabora estos conceptos fundamentales es ya una “interpretación del ente en función de la constitución fundamental de su ser”⁸⁰.

Husserl ya hablaba de una fundamentación fenomenológica de la ciencia en tanto ontologías regionales, pero es hasta Heidegger que se resaltarán la importancia de volver a comprender las cosas no desde una región sino desde la óptica fundamental del ser. La fenomenología vale no porque destaque la esencias de los fenómenos sino porque se vincula con el “Ser que es lo *transcendes* por excelencia... toda apertura del ser como lo *transcendens* es conocimiento trascendental. La verdad fenomenológica (apertura del ser) es *veritas transcendentalis*”⁸¹. Por tal motivo, parafraseando a Heidegger, si se quiere indagar un fenómeno, en este caso lo psicosomático, no es primero la pregunta sobre cómo constituir conceptos que hagan clara a la psicosomática, ni la teoría del conocimiento necesaria para lograr el conocimiento de lo “psicosomático”, sino una interpretación del modo de ser del ente que participa de dicho fenómeno en tanto corporal.

Intentemos indagar los conceptos fundamentales de la perspectiva psicosomática, ¿qué supuestos están detrás de sus conceptos? Hemos dicho que la caracterización de la dicotomía cartesiana tiene presencia en la teoría psicosomática, podríamos pensar que aquí

⁷⁸ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, ed. Trotta, 1997, p. 33.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 32.

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ *Ibid.*, p. 61.

tenemos la primera referencia a un concepto fundamental. También hemos encontrado cuatro ideas directrices heredadas de las ciencias modernas en la constitución del espacio de la clínica. La primera remite a la idea de realidad histórica es decir aquello que efectivamente acontece en la realidad más allá de cualquier subjetividad. La segunda es la realidad psíquica, es decir, aquello que acontece efectivamente pero que sólo me concierne a mí, es pues el plano de la vivencia personal. En tercer y cuarto lugar están la idea de la normalidad y la de lo patológico respectivamente. Tenemos aquí tres dicotomías: sujeto-cuerpo, realidad histórica-realidad psíquica y normalidad-patología, ¿qué tienen en común? Las dos primeras dicotomías tienen en común que son la expresión de la relación espacio objetivo y subjetividad inmaterial, mientras que la tercera parece ser una valoración de esta relación, es decir, que afirmar el grado de normalidad o de patología depende del grado de integración que tengan lo espacial objetivo con lo subjetivo inmaterial.

Si vemos detenidamente comprenderemos que estamos ante un problema único. Este problema engloba a las dos primeras dicotomías porque a su vez consiste en una dicotomía más general, naturaleza-cultura, la interacción de ambas dimensiones parecen ser el trasfondo de la problemática qué tanto de naturaleza está inscrita en mí y qué tanto de lo que soy es cultural; la tercera dicotomía nace de la búsqueda de una solución a esta pregunta fundamental.

Merleau-Ponty afirmaba: hay un tema único de la filosofía: el nexo y vínculo de la Naturaleza, Hombre, Dios⁸². Merleau-Ponty destaca aquí una interacción que ha existido a lo largo de la historia de la filosofía entre la inmanencia y la trascendencia, pero que lo importante era que se hacía, se supiese o no, desde una misma dimensión. Para ello es necesario pensar una ontología que englobe una idea de ser no sólo humana sino que dé cabida a la naturaleza en tanto partícipe del ser. El concepto de psicósomática muestra la necesidad de desarrollar una ontología tal que integre la dimensión subjetiva con la naturaleza.

¿Qué es lo que aparecen en esas afecciones somáticas?, ¿es la pura naturaleza en bruto lo que ahí se muestra? Si respondemos afirmativamente tenemos que afirmar también que en la relación realidad histórica y realidad psíquica hay un punto en que la realidad

⁸² « Il y a un thème unique de la philosophie: le nexus le vinculum “Nature”, “Homme” “Dieu” ». Maurice Merleau-Ponty, *La nature*, Paris, Seuil, 1995, p. 264

histórica engulle a la realidad psíquica. Para comprender por qué es necesario esclarecer qué es esta realidad histórica. Si la definimos como lo que acontece efectivamente independiente de mí, nos estamos refiriendo a la realidad, pero una realidad que en última instancia es la expresión de la naturaleza, pues lo que efectivamente acontece siempre acontece respetando las leyes de la naturaleza. La dicotomía realidad histórica-realidad psíquica se ve es el despliegue de dos historias. Una historia de lo objetivo, de la naturaleza, y una historia que me implica en tanto que individuo.

La problematización del tiempo en la ciencia surge con los avances de la biología, en especial la biología evolutiva, pues es ella la que introduce el tiempo en los sistemas vivos. El tiempo se convirtió en el nudo que liga los conceptos de origen, continuidad, inestabilidad y contingencia de la biología evolutiva⁸³.

Antes del siglo XVIII no había la posibilidad de pensar la historia de un organismo, ya que se consideraba que la naturaleza era estática, que en ella nada cambiaba y que generación tras generación los seres vivos sólo se copiaban tal cual permaneciendo así inmutables; pero con la llegada del siglo XVIII llegan también las primeras concepciones de cambios en la naturaleza y con ello la introducción del concepto del tiempo en los seres vivos. Georges Louis Leclerc conde de Buffon postula la existencia de una serie de cataclismos que acontecieron en la tierra los cuales propiciaron distintos cambios en los seres que la habitan; no eran los mismo seres en cada generación sino que iban cambiando de acuerdo con las influencias del medio; así, es necesario considerar al tiempo como un referente para entender a los seres vivos.

Es importante mencionar que en esta temprana utilización del tiempo éste es entendido de dos maneras: el tiempo de los seres vivos, una especie de tiempo intrínseco que es constante en las especies, pues en este tiempo la lógica de lo viviente produce su fecundidad ilimitada, permitiendo así la continuidad de las especies a lo largo de las generaciones; y el otro tiempo, el tiempo del mundo en el cual se producen los cataclismos, es un tiempo exterior a los organismos. Este tiempo exterior introduce la diferencia en la constante temporal intrínseca de los organismo, por ello se piensa que este tiempo exterior

⁸³ François Jacob, *La lógica de lo viviente*, Barcelona, Tusquets, 1999, p. 129.

o de la tierra, engloba a la otra temporalidad⁸⁴, posibilitando así la conservación de un equilibrio armónico entre la naturaleza de lo vivo con el resto⁸⁵.

Con la llegada del fin del siglo XIX el tiempo en los organismos es visto como génesis. Si bien Buffon consideraba modificaciones en los organismos a lo largo del tiempo éstas no implicaban el surgimiento de nuevas especies sino degeneración o pérdida de la pureza de estas mismas especies, por ello se podía decir que las especies habían sido las mismas. Jean-Baptiste Lamarck cambia esta perspectiva al introducir la idea de un tiempo creador y para ello se vale de factores como la sucesión, la duración y el perfeccionamiento de la organización⁸⁶. Toda especie de ser vivo se encuentra vinculada a las otras especies a través de un único movimiento que despliega la naturaleza a lo largo del tiempo en un impulso que va complicando las estructuras de los organismos; todos los seres tienen entonces una historia en común que va contando la génesis sucesiva de las distintas especies⁸⁷.

Con el movimiento conceptual de Lamark, los cambios que los organismos van teniendo se comprenden como una ganancia de facultades y no como una pérdida de pureza; los distintos organismos aparecen en distintos momentos del tiempo y no de manera simultánea debido a que es necesario que se conquiste ciertas facultades para que sobre esas ganancias aparezcas otras. De esta forma los seres vivos se encuentran en una escala lineal de lo simple a lo complejo, pero ello no implica que lo simple desaparece sino que convive con lo complejo.

La fuerza “vital” empuja a la naturaleza a la existencia chocando así con las dificultades del medio, por ello el organismo debe adaptarse adquiriendo nuevas facultades que le permita sobrellevar las condiciones del medio, este movimiento crea una gran historia, un movimiento unidireccional que aglutina a todas las posibles cronologías de los seres vivos llegando a ser el universo que es en la actualidad.

Lamarck no pudo eliminar cierto rasgo teleológico que se escondía detrás de su planteamiento y que hacía parecer como necesaria la existencia de los seres vivos y del hombre. El papel de Charles Darwin consistirá en darle el estatuto de contingencia a los

⁸⁴ *Ibid.*, p. 130.

⁸⁵ *Ibid.* p. 134.

⁸⁶ *Ibid.* p. 141.

⁸⁷ *Ibid.* p. 140.

seres vivos, además de eliminar el supuesto de los dos tiempos y convertirlo en el tiempo newtoniano homogéneo, tanto para los organismos como para la tierra, debido a que hay una sola historia de la naturaleza⁸⁸.

La historia para algunos sectores de la ciencia no deja de ser problemática a pesar de que se la trate como “recuento” de la realidad objetiva. Muestra de ello es la biología evolutiva que se ha visto envuelta en dificultades teóricas debido a que muchos filósofos y científicos enganchados en el dogma positivista consideran que el vínculo con la historia es demeritorio, pues no hay ciencia de la historia, por consiguiente se pone en duda la validez de la biología evolutiva, pues no es como la física que puede predecir sino que se conforman con explicar⁸⁹. El problema principal dice Carl Hempel es que la historia no puede ser seguida a través de una ley general a gran escala, hecho que también es propio de la biología evolutiva⁹⁰. El seguimiento del “tiempo-objetivo” es difícil de realizar fuera del campo de la física debido a la complejidad se presentan en otros campos. ¿Cómo damos cuenta de los sucesos que ocurren en ese tiempo-objetivo? ¿Podemos aprehenderlos también de manera objetiva? Estas preguntas son hechas por actuales defensores de la biología evolutiva quienes comprendieron que son certeras las críticas de Hempel, pero también comprendieron que se debía a que la historia así como cualquier otra pretensión de ciencia dependía de la narración para dar cuenta de los sucesos temporales, por ello el análisis histórico debe pasar por el análisis narrativo⁹¹.

¿Qué es la narración? Es el discurso mediante el cual se fijan acontecimientos a lo largo de una dimensión temporal de tal forma que los acontecimientos anteriores son comprendidos como si hubieran dado lugar a los acontecimientos posteriores permitiendo así que se produzca una explicación. Esta forma de caracterizar la narración parece volver a la negación de la causalidad de Hume, pero no es así porque es posible establecer los acontecimientos imaginarios, los acontecimientos reales y los vínculos que los expresa, es decir, la narración en cuanto tal⁹². Lo que quieren mostrar los defensores de la biología evolutiva es que se puede hacer historia a partir de la narrativa, lo cual no le quita validez

⁸⁸ *Ibid.*, p. 151.

⁸⁹ Robert J. Richards, “La estructura de la explicación narrativa en historia y biología”, en Sergio Martínez y Ana Barahona (compl.), *Historia y explicación en biología*, México, FCE, 1998, p. 213.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 214.

⁹¹ *Ibid.*, p. 216.

⁹² *Idem.*

sino al contrario, ya que es la única forma de ligar el acontecimiento real dado en el tiempo-objetivo con un sentido, un índice de realidad que muestra como plausible la explicación para todo aquel que capta el hecho a través de la narración. De esta forma, con la narración se ponen en relieve los acontecimientos reales acaecidos en el pasado para ser reconocidos como tales y para ello se vale de construcciones. Pero en la medida en que esos fragmentos del pasado se “resisten” a interpretaciones contrarias a los hechos mismos, hay una cierta garantía de que la narrativa es una triangulación que recupera y no sólo que crea⁹³.

Todo este movimiento que hasta aquí se ha seguido es para mostrar las dificultades que la misma ciencia tiene para dar cuenta del tiempo-objetivo. La idea de la narrativa es un intento más por conservarlo reconociendo un “matiz” de subjetividad para poder conseguirlo.

¿Por qué ni la biología evolutiva ni la psicología “subjetiva” pueden demostrar de manera clara y contundente la temporalidad de sus objetos de estudio? ¿Por qué la necesidad de suponer cuatro tiempos que den cuenta de lo real por un lado, de la subjetividad de la narración y del proceso mismo de la narración, por otro, en la fundamentación de la biología evolutiva? ¿Cómo puede pensar la psicosomática que el tiempo subjetivo, la historia personal del individuo puede engranarse y luego desengranarse con el tiempo de la biología para permitir el surgimiento de procesos somáticos? Encontrar la respuesta a los anteriores cuestionamientos requiere pensar el problema, pero este repensar implica una radicalización, una nueva óptica que permita ir a los fundamentos mismos del problema, por ello es momento de pasar de una perspectiva de epistemología hacia una de ontología.

Si es verdad que el pensamiento “epistemológico” moderno excluye al cuerpo de la subjetividad, lo hace porque ahí se encuentra la causa del error, la confusión, la ambigüedad, lo incomprensible, lo irracional; pero al excluirlo queda fuera también la comprensión de la naturaleza de la que participa el cuerpo. Se pide de la razón que sea tan objetiva como los fenómenos, pero es evidente que los fenómenos no participan de la razón. El cuerpo es antagónico a la razón cartesiana porque participa de la irracionalidad de la naturaleza, y ésta a su vez no es perfecta y clara como el mundo de la geometría donde los trazos bien definidos permiten calcular y conocerla de forma clara. Si bien ya no se

⁹³ *Ibid.*, p. 218.

considera la existencia de una dimensión perfecta de la cual proviniera este mundo imperfecto, la razón humana no deja de ser vista como aquella capaz de llevar luz a la naturaleza para descifrar sus misterios a través de modelos y constructos.

Tenemos así un mundo natural en sí y un mundo de razón que es capaz de predecir y establecer leyes sobre la forma de proceder de la naturaleza que junto con todas las producciones humanas conforma el mundo cultural. Pero ¿qué ocurre con fenómenos tan peculiares como el de la psicósomática? ¿A qué dimensión pertenecen? Es aquí en donde se hace presente la pertinencia de una crítica, en el sentido heideggeriano, al fenómeno de la psicósomática. Pues decir a qué dimensión pertenece no es sencillo precisamente porque este fenómeno sitúa el punto ciego de esta división, y al hacerlo cuestiona la división entre naturaleza y cultura, por lo tanto, hay que dejar que lo diferente, en este caso la psicósomática se muestre en su diferencia.

¿Debemos por ende eliminar una de estas dos categorías para eliminar la dificultad? Mi hipótesis es que al esclarecer el fenómeno de la psicósomática se pueda redefinir la relación entre las categorías de cultura y naturaleza, lo cual implica hacer filosofía de la cultura, filosofía del cuerpo que cuestiona no a un entorno natural sino cultural, un cuerpo afectado por una afección psicósomática es una pregunta que confronta a la cultura, porque muestra los límites siempre ambiguos del campo cultural, su aparente salida de la cultura es la muestra de esta ambigüedad. , Por tanto, siguiendo a Merleau-Ponty, entiendo que la filosofía no es crear conocimiento sino una pregunta: ello permite afirmar que la problemática psicósomática es filosofía de, desde y para la cultura, pues no es más que una indagación sobre ella⁹⁴.

Hasta este punto hemos dicho que es necesario un análisis ontológico, por un lado, pero también se ha visto la implicación que tiene el hacer una crítica al fenómeno de la psicósomática, una comprensión diferente en la concepción de la relación naturaleza-cultura, por tanto, el desarrollo de esta tesis es un desarrollo de la filosofía de la cultura en tanto ontología de la cultura⁹⁵, pues al igual que con el cuerpo tenemos que ir al ser mismo de la cultura.

⁹⁴ Mario Teodoro Ramírez Cobián, “¿Qué es filosofía de la cultura?”, *Devenires I* (2000) p. 22.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 31

En esta difícil tarea considero fundamental utilizar el concepto ontológico de la carne, debido a que el planteamiento de Merleau-Ponty no es una simple transposición de los atributos de la subjetividad en la corporalidad, tal como algunos erróneamente han interpretado, sino que es un redescubrimiento de la *φύσις* griega con lo cual el concepto de la carne no sólo lleva a reintegrar la corporalidad al pensamiento sino también la integración de nuestra “subjetividad” al mundo natural, pues ambos se encuentran vinculados por la sensibilidad; por ello el ser del hombre mantiene un nexo con la naturaleza en un movimiento de hiperreflexibilidad.

Merleau-Ponty no dejará estas reflexiones e incluso el último día de su vida se pregunta sobre lo trascendente que pertenece a la naturaleza y que existe en mí: “no soy yo quien me hace pensar. Yo no puedo mover mi corazón. No soy yo quien hace latir mi corazón”⁹⁶. Es enigmática la referencia al ser de la naturaleza que se muestra en la biología de mi vida, de igual forma la biología que invoca la psicosomática, ese movimiento que intenta inscribir la filogénesis⁹⁷ en la ontogénesis, la historia de mi especie puesta en juego por mi cuerpo debido a la incapacidad de seguir elaborando mi historia a nivel ontogénico⁹⁸. Merleau-Ponty afirmaba que debía existir un nexo entre la naturaleza que hay en nosotros con la naturaleza que hay afuera, por lo tanto es posible establecer una relación entre el mundo cultural, lleno de significación, y la naturaleza.

En el siguiente capítulo mostraré cómo a pesar de la pretensión idealista y mecanicista el cuerpo se convierte en algo incomprensible con lo cual la noción misma de comportamiento humano les resulta incomprensible tanto a la ciencia como a la filosofía, por tanto, se tendrá que dejar de lado la noción del cuerpo-cosa y acceder al cuerpo vivido, que es con el que efectivamente interactuamos día con día; de esta forma podremos abrirnos camino en la comprensión del comportamiento y por lo tanto de la existencia.

⁹⁶ « Ce n'est pas moi qui me fait penser. Je ne peux pas battre mon cœur. Ce n'est pas moi qui fait battre mon cœur ».

⁹⁷ Filogénesis: es la determinación de la historia evolutiva de los organismos.

⁹⁸ Ontogénesis: concepto biológico. La ontogénesis se refiere a los procesos que sufren los seres vivos desde la fecundación hasta su plenitud y madurez.

CAPÍTULO II:
ENTRE FILOSOFÍA Y CIENCIA.
LA CONCEPCIÓN MODERNA DEL
CUERPO

2.1 La posibilidad filosófica de la unidad alma-cuerpo

Hablar sobre el cuerpo es problemático desde hace mucho tiempo, ello se debe a que parece tan evidente su naturaleza que, en general, sólo se le ha visto como una suerte de mecanismo complejo del cual nos valemos para hacer las cosas importantes de la vida. El discurso que se ha tejido alrededor del cuerpo tiene su origen en la fisiología, la biología, la medicina; pero ¿qué sucede con los demás campos de saber? Han dicho poco y su decir no ha sido escuchado, por ello, no extraña que el cuerpo sea el gran olvidado de los historiadores. El interés histórico sólo se centra en la gran personalidad de los hombres del pasado, de sus logros, de sus habilidades para hacer tal o cual cosa, pero la noción de su cuerpo pasa desapercibida, como si la vida de alguno de estos grandes personajes estuviera fuera del tiempo y del espacio⁹⁹. Ello es el resultado de nuestro modo de vincularnos al mundo, sabemos que estamos en él, pero al reconocer al mundo circundante olvidamos que la corporalidad se desvanece para permitir la aparición del mundo¹⁰⁰. Pero hay una razón adicional para la invisibilidad del cuerpo, y es la forma en cómo se construye occidente, las visibilidades que muestra no son más que el resultado de los supuestos de que parte, pero en ellos mismos existen nociones que se encuentran latentes, invisibles para ser vistos o inaudibles para ser asumidos.

Merleau-Ponty señala que a partir del siglo XVII inició el gran privilegio del conocimiento natural, así como también de la metafísica, pues se creía haber encontrado un fundamento que los hacía común, pero sin aceptar propiamente el planteamiento ontológico, es decir, el objeto de la ciencia se convertía en el aspecto primordial del ser de la cosa analizada. El acceso al ser se da por el poder de la razón, que no se agota en el reconocimiento del ser del objeto, debido a que existe otro tipo de ser que sostiene las relaciones causales, un ser exterior a los objetos de la ciencia. Dicha afirmación fue sostenida de diferentes maneras tanto por Descartes, Spinoza, Leibniz o Malebranche¹⁰¹. Así existe el ser del sujeto o del alma y el ser de las ideas. La salida hacia un ser exterior,

⁹⁹ Jacques Le Goff y Nicolas Truong, *Una Historia del cuerpo en la Edad Media*, España, Paidós, 2005, p. 11.

¹⁰⁰ Esta característica influyó para que el cuerpo fuera relegado por el racionalismo cartesiano o en el caso de los empiristas fuese mal comprendido. Por ello es importante ver el giro que adquirió la concepción del cuerpo desde el siglo XVII, concepción que sigue teniendo vigencias hasta nuestros días.

¹⁰¹ Maurice Merleau-Ponty, « Partout et nulle part », *Éloge de la philosophie*. France, Gallimard, 2005, p. 181.

entendido como el medio universal, será asumida sin crítica en la ontología implícita de la ciencia.¹⁰²

La relación que se establece entre lo exterior y el interior es posible por la mediación de lo infinito. El infinito positivo expulsa lejos de sí cualquier indicio de alguna nada, permite afirmar que cualquier pensamiento negativo no es más que una sombra; pues supone este infinito una coherencia del ser que posibilita el conocimiento ante la discontinuidad y parcialidad del mundo sensible. Los cartesianos seguirán esta misma línea rechazando el concepto de nada o de negatividad¹⁰³. Esa manera ingenua de pensar el infinito creó no sólo al gran racionalismo sino que posibilitó el acuerdo entre filosofía y ciencia, un vínculo en el que se podía sobrepasar la ciencia sin destruirla, o limitar a la metafísica sin excluirla, al tiempo que se presenta la separación entre la ciencia y la filosofía, se mantuvo un lazo implícito entre ambas.

En los siguientes siglos el panorama cambió, ya que se descartó que se pudiera acceder a la verdad partiendo de las esencias hacia las propiedades de las cosas del mundo, la idea del entendimiento infinito que sostuvo la empresa de Descartes se consideraba ahora como una nueva escolástica. De alguna manera se había aprendido a tomar con mesura el pensamiento sobre la existencia, y para ello Immanuel Kant debió decir que la existencia no es un predicado y retomar el paso olvidado que se encuentra en los orígenes del cartesianismo, a saber, el pensamiento negativo, pues fue este elemento el que dio origen al pensamiento fecundo de Descartes¹⁰⁴.

Descartes había entrevisto la posibilidad de un pensamiento negativo al describir la mente como un ser que no es ni materia sutil ni un espíritu, ni ninguna cosa existente, por ello residía en el fondo de la mente una ausencia de certitud positiva. La libertad de poder hacer o no hacer del hombre es igual a la de Dios porque hay en ellos un infinito, infinito de negación; para ser libres es necesario que se pueda elegir entre hacer o no hacer, por lo cual se diría que la libertad es negación negada¹⁰⁵. En este punto, Descartes se adelanta a los filósofos de la subjetividad y de la negatividad, hecho que no debe perderse de vista pues se

¹⁰² Por ello Merleau-Ponty no deja de comentar la extraña posición de Descartes, que después de definir escrupulosamente la luz natural, aceptará sin ningún problema, otra luz diferente, que finalmente llevaría a plantear la distinción entre el alma y el cuerpo con su respectiva unión substancial, teniendo como garante a Dios. Op.cit., p. 173.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 184.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 186.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 183.

ofrece como una buena respuesta a las problemáticas que surgieron con el descubrimiento de la subjetividad, que justamente se origina con Descartes. ¿Qué debemos entender por descubrimiento de la subjetividad?

De manera muy puntual Merleau-Ponty hace un pequeño comentario de escasas dos hojas, sobre el periodo que va desde Descartes hasta sus días, en el que a través de diferentes planteamientos, se ha hecho manifiesto la conceptualización de la subjetividad. Así tenemos el Yo (Je) de Descartes, el yo (Moi) de Montaigne o Pascal, el sujeto trascendental de Kant o el sujeto de Biran. Ahora bien, es necesario aclarar a qué se refiere Merleau-Ponty al nombrarlos pensadores que “descubrieron” la subjetividad. Los griegos ya tenían noción de la subjetividad, a través de su concepto de sujeto, y para prueba, basta recordar la afirmación hecha por los sofistas: el hombre es la medida de todas las cosas, de la cual Merleau-Ponty afirma:

Ella (la filosofía griega) reconoció en el alma el singular poder de ignorar lo que ella sabía con la pretensión de saber lo que ignora, una incomprensible capacidad de error, ligada a su capacidad de verdad, una relación con el no-ser tan esencial en ella como su relación con el ser...

Pero falta el ser del sujeto o del alma pues jamás es para los griegos la forma canónica del ser, jamás para ellos lo negativo esta en al centro de la filosofía, ni encargada de hacer aparecer, de asumir, de transforma lo positivo¹⁰⁶.

El descubrimiento de la subjetividad tiene que ver con una manera distinta de comprender el vínculo con la reflexión.

“Una vez sobrevenida la reflexión, una vez pronunciado el “yo pienso”, el pensamiento de ser devino de tal forma nuestro ser que, si nosotros tratamos de experimentar lo que lo precedía todo nuestros esfuerzo no va a proponer un cogito prereflexivo”¹⁰⁷.

Se descubrió una nueva manera de entender la subjetividad porque ahora está estrechamente vinculado al ser, la conciencia de sí. Esta es la diferencia con respecto a otros tiempos, se construyo esta noción de subjetividad en más de una forma, ya que por

¹⁰⁶ « Elle (la philosophie grec) a reconnu dans l'âme le singulier pouvoir d'ignorer ce qu'elle sait avec la prétention de savoir ce qu'elle ignore, une incompréhensible capacité d'erreur, liée à sa capacité de vérité, un rapport avec le non-être aussi essentiel en elle que son rapport avec l'être...Mais il reste que l'être du sujet ou de l'âme n'est jamais pour les Grecs la forme canonique de l'être, que jamais pour eux le négatif n'est au centre de la philosophie, ni chargé de faire paraître, d'assumer, de transformer le positif » *Ibid.*, p. 190.

¹⁰⁷ “Une fois survenue la réflexion, une fois prononcé le «je pense», la pensé d'être est si bien devenue notre être que, si nous essayons d'exprimer ce qui l'a précédée, tout notre effort ne va qu'a proposer un **cogito préréflexif**”, *Ibid.*, p. 189.

más divergencias que aparecen entre todos estos filósofos de la subjetividad, tienen en común el considerar que el ser del alma tiene una relevante importancia pues creen que en ella está la forma absoluta del ser.

Merleau-Ponty nos dirá que una vez introducida y asimilada una noción en el campo de la filosofía será imposible dar marcha atrás, por ello si se quiere “curarse” de este concepto es necesario inventar uno mejor. Pero para inventarlo deberá ser a través de lo ya existente, es decir, por lo cual no es suficiente apelar a un vínculo más primigenio, pues la noción de ser no surgió de la nada: “El filósofo que hoy añora a Parménides y quisiera devolver nuestras relaciones con el Ser como era antes de la conciencia de sí, debe justamente a la conciencia de sí su sentido y gusto por la ontología primordial”¹⁰⁸.

Es pues necesario un regreso a las teorías que dieron vida a este subjetivismo para poder entender no sólo el porqué de su interpretación de la relación alma-cuerpo, sino también para vislumbrar la forma cómo se podrá dar un giro a la manera de ver este vínculo entre la subjetividad y el cuerpo, pues el preguntarnos esta cuestión no deja de situarnos en el “después” del descubrimiento de la subjetividad. Así, vale la pena dirigir nuestra atención a los cursos que dio Merleau-Ponty tanto en la Facultad de letras de Lyon como en La Escuela Normal Superior en los años de 1947-1948, en ellos su enseñanza se centró entorno al problema de la unión del alma-cuerpo en la obra de Malebranche, Biran y Bergson¹⁰⁹, además de unas notas sobre el planteamiento de Descartes y Kant.

Hablar del problema de la relación alma-cuerpo en Descartes es situar un punto problemático de su planteamiento; el dar cuenta de la existencia del cuerpo humano. Merleau-Ponty pone como muestra un pequeño pasaje de la VI Meditación: “La unión nos es enseñada por el sentimiento de hambre, de sed, etc... que proviene “de la mezcla del espíritu con el cuerpo”; ahora bien, todos esos sentimientos (...) no son otra cosa que ciertos modos confusos de pensar”¹¹⁰.

¹⁰⁸ “Le philosophe même, qui aujourd’hui regrette Parménides et voudrait nous rendre nos rapports avec l’Être tels qu’ils ont été avant la conscience de soi, doit justement à la conscience de soi son sens et son goût de l’ontologie primordiale. *Ibid.*, p. 191.

¹⁰⁹ Maurice Merleau-Ponty, *L’union de l’âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris, J. Vrin, 2002.

¹¹⁰ L’union nous est «enseignée» par les sentiments de faim, de soif, etc... qui proviennent « du mélange de l’esprit avec le corps»; or, « tous ces sentiments (...) ne sont autre chose que certaines façons confuses de penser » *Ibid.*, p. 13.

El cuerpo se hace presente a través de la manifestación de las necesidades, que se quiera o no deben de dárseles solución, ello es una muestra de que alma y cuerpo no presentan la misma constitución, como si su naturaleza fuese distinta. Diferencia que en momentos parece complementaria, como lo muestra la carta que Descartes escribe a P. Mesland en la que intenta resolver la pregunta sobre el origen de la identidad: ¿cómo es posible que a lo largo del tiempo yo conserve mi identidad si la materia que compone mi cuerpo se encuentra constantemente en cambio? La respuesta que da ahí Descartes es que esa unidad constante de la identidad se mantiene no por obra de la materia sino de su forma¹¹¹, la cual es proporcionada por el alma.

A pesar de la aparente solución al problema de la identidad, el alma produce otro problema, ¿cómo se comunican ambas instancias si el alma no tiene extensión y el cuerpo sí? Descartes dará varias vueltas al asunto y en diferentes ocasiones en su correspondencia con amigos aparecerá un tímido reconocimiento de una existencia particular de “extensión” del alma. Para diferenciarla del cuerpo tendrá que afirmar que el alma tiene *Étendue de puissance*,¹¹² mientras que el cuerpo es una *Étendue de substances*¹¹³. Este intento por resolver así el problema queda descartado al ver que esta extensión de potencia queda fuera de la extensión “extensa”, es decir, material.

Descartes tiene un serio problema para ver lo que es el cuerpo “real”, el cuerpo de la experiencia cotidiana no el imaginado, sino el concreto. Esta es la razón por la que sólo puede hacer referencia al cuerpo con conceptos como el de confusión y mezcla, y con ello tampoco puede evadir el problema del alma y su extensión. La extensión de la potencia puede dar cuenta de la extensión de substancia por la reflexión, pero esto no da un verdadero conocimiento de la substancia, por eso no puede dar cuenta de la unión de la dos sustancias. De ser así, pregunta Merleau-Ponty, ¿cómo es posible descubrir al *cogito*?¹¹⁴

Tanto en la *Diótriptica*, como en *El tratado del hombre* y *El Tratado de las Pasiones*, Descartes señala la existencia de un mundo completamente hecho, en el que se encuentra el cuerpo y donde debe introducir la argumentación sobre el alma. El primer movimiento que hace Descartes es eliminar las cosas extra-mentales que el realismo

¹¹¹ Entendida como en Aristóteles.

¹¹² Extensión de potencia.

¹¹³ Extensión de substancia.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 16.

filosófico creó, para pasar a una “descripción” de la experiencia humana, remitiéndose exclusivamente a los elementos que la razón puede captar sin presuponer nada que fuera dado de afuera del sujeto. Es por ello que la percepción en Descartes adquiere la radical forma del racionalismo que lo conduce a una suerte de solipsismo, debido a que la percepción:

No analiza la visión y el tacto como funciones de nuestro cuerpo, sino sólo el pensamiento de ver y de tocar... Descartes investiga la estructura interior, explicita su sentido, deduce los motivos que aseguran a la conciencia ingenua el acceder a las cosas y aprehender por ejemplo, en un pedazo de cera un ser sólido más allá de las apariencias transitorias¹¹⁵.

Es importante mencionar que Descartes intentaba superar el escepticismo radical que se extraía de la suposición de las cosas extra-mentales, por tanto es un intento de solucionar ese problema. Diferenciar entre la percepción y el sueño era imposible con el escepticismo de la cosa extra-mental, por ello la duda metódica no presupone ninguna idea realista del conocimiento sino que retrotrae la atención de la visión en el pensamiento de ver, con lo cual revela al pensamiento como el dominio indudable de las significaciones. Con las significaciones, es posible hacer ciertos juicios. De esta forma el *cogito* no sólo da certidumbre de existencia sino que abre camino a un método general fundado en la reflexión, que busca el camino del pensamiento puro que lo define¹¹⁶. A pesar de ello, la solución de Descartes era insuficiente.

Merleau-Ponty señala que en el análisis reflexivo del trozo de cera se da la esencia de la cera porque se obtiene la estructura inteligible de los objetos no sólo percibidos, sino también los sueños, pues Descartes se da cuenta de la diferencia que introduce la percepción con respecto a la idea, pues en la percepción el objeto se “nos presenta” sin haber sido solicitado, hay aquí un índice existencial que muestra que en la percepción hay algo diferente de mi espíritu. Por lo cual el universo de pensamiento que era el *cogito* cartesiano no agotaba el contenido de la percepción, así Descartes se ve llevado a afirmar en una carta a Elisabeth el 21 de mayo de 1643: “(la experiencia de la existencia) no puede ser entendida más que por ella misma de un orden de la vida donde las distinciones del

¹¹⁵ Maurice Merleau-Ponty. *La estructura del comportamiento*, Bs. As., Hachette, 1953, p. 271.

¹¹⁶ Op. cit. p. 272.

entendimiento están pura y simplemente anuladas”¹¹⁷. Para Merleau-Ponty, Descartes no trató de integrar el conocimiento de la verdad con la prueba de la realidad, la intelección con la sensación, sino que simplemente supone que el alma conoce directamente la situación de los objetos sin pasar por la de los miembros (del cuerpo) por una “disposición de la naturaleza”. En este mar de confusiones y supuestos Descartes no puede explicar cómo se da el descubrimiento certero del cogito, y si se descubre el cogito ¿cómo se puede ser el sujeto naturante de la disposición de la naturaleza? Estas inquietudes serán retomadas por Malebranche y constituirán la base de sus *Jugements Naturels*¹¹⁸.

Retomar el planteamiento de Nicolas Malebranche no representa una simple retoma histórica sin importancia, sino que es básica para la comprensión del trabajo de Merleau-Ponty. Adscribiendo la opinión de Clara Da Silva-Charrak¹¹⁹ sostendré que Merleau-Ponty lee a Descartes a través de la óptica de Malebranche y que esta será influencia fundamental en la ontología del último Merleau-Ponty.

El movimiento que hace Descartes con la frase *Ego cogito sum*, está dirigido a enlazar el pensamiento y el ser, ¿pero en qué sentido lo hace? Merleau-Ponty siguiendo a M. Gueroult, afirma que el cogito es certitud respecto a esa misma certitud, es decir, cuando Descartes infiere que para pensar es necesario existir, eso es sólo una explicitación y no el hecho de fundar alguna noción ontológica o epistemológica de tal afirmación. Ahora bien, la explicitación de este movimiento cartesiano, sólo es posible tenerla en el instante en que es enunciada la frase, debido a que después de ser dicha deja de tener efecto; “La pulsación de tiempo que sucede al cogito me separa de mí mismo”¹²⁰, por lo que nada puede garantizar que después de haber hecho la enunciación yo deba aún existir, problemática acentuada por la negativa cartesiana de introducir en el espíritu una unidad intemporal¹²¹ quedándose solamente en la unidad constituyente del momento de la enunciación. Es por ello que Malebranche tomará un camino contrario a Descartes y la concepción que del cogito tendrá será también distinta.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 274.

¹¹⁸ Juicios Naturales.

¹¹⁹ Clara Da Silva-Charrak, “Une philosophie qui ne serait pas du tout la sienne”, en *Quiasmi International 3* (2001): 331-343.

¹²⁰ “La pulsation de temp qui succède au cogito me sépare de moi même”. *L’union de l’âme et du corps*, op. cit., p. 17.

¹²¹ *Idem.*

Malebranche parte del principio de que la nada no tiene propiedades¹²², así pues al decir pienso luego existo, en realidad supone una constatación de mí mismo en tanto propiedad de algo; es necesario que mi pensamiento sea propiedad de algo porque sino nada sería. Malebranche descarta la suposición de que el pensamiento sea la substancia del alma, lo cual termina en una concepción más abierta del cogito al punto de afirmar que el cogito no me pone en posesión de mi propio pensamiento. Las ideas que yo pienso no son “mis pensamientos”, porque pensar una idea no es engendrar por lo inteligible, mis ideas aparecen como por milagro dejando algo más allá del cogito, así Malebranche nos dice:

Es a partir de la oscuridad del sentimiento de sí mismo que pasamos a la visión de Dios. Esa oscuridad puede también servir para probar que las ideas que nos representan alguna cosa fuera de nosotros no son unas modificaciones de nuestra alma.

Lo que va definir la idea, es que ella está delante de mí, que ella es espectáculo, objeto. No hay idea confusa; lo que hay de oscuro en nosotros viene del alma. **Si yo me conozco, eso será por una suerte de contacto ciego**¹²³.

Esta manera de concebir la idea, abre un espacio irreducible entre el yo y la idea, en el que jamás se da esa coincidencia entre la consciencia y la idea, punto de diferenciación entre la idea y la percepción. De esta forma se llega a entender que el cogito de Malebranche este dividido en tres sectores: 1) la conciencia de mi mismo en donde existe un punto ciego a partir del cual me veo, 2) el conocimiento de las ideas intencionadas por el yo, y 3) el conocimiento de dios, que en tanto fuente de toda idea, no puede ser accedido más que sin la idea.

La conceptualización de este cogito incapaz de verse a sí mismo, abre la problemática de la pasividad, pues si yo reflexiono sobre mí, siempre queda un resto del cual no puedo hacer reflexión, punto ciego que indudablemente es el lugar del cuerpo, que en su manera de implicarse en la acción parece “hacerse a un lado”, lo cual no quiere decir que efectivamente lo haga, sino que se encuentra mezclado con la parte activa de la conciencia con la que cada uno se identifica. De esta forma Malebranche no sostiene una

¹²² Le néant n'a point de propriété. *Ibid.*, p. 18.

¹²³ “C'est à partir de l'obscurité du sentiment de soi-même qu'on passe à la vision en Dieu. Cette obscurité peut aussi servir à prouver que les idées qui nous représentent quelque chose hors de nous ne sont point des modifications de notre âme. *Ibid.*, pp. 18-19.

...Ce qui va définir l'idée, c'est qu'elle est devant moi, qu'elle est spectacle, objet. Il n'y a pas d'idée confuse; ce qu'il y a d'obscur en nous vient de l'âme. **Si je me connais, ce sera par une sorte de contact aveugle**”. *Ibid.*, p. 19.

filosofía de la espiritualidad sino de un pensamiento simbólico y material del alma; en la filosofía malenbranchiana no se podrá hacer la distinción del alma y del cuerpo¹²⁴.

El juicio natural es una idea que ya se encontraba en Descartes bajo el nombre de geometría natural, con ella pretendía solucionar los problemas derivados de la percepción de la profundidad, por ejemplo, la capacidad de dimensionar las magnitudes de los objetos a pesar de los diferentes tamaños con que se nos aparecen, dependiendo de la posición en la que nos encontremos, considerando distancia, ángulo de percepción, etc.

La geometría natural, como su nombre lo indica, supone la institución de la naturaleza en el hombre, en la medida en que el movimiento del cuerpo es instituido en la naturaleza. Merleau-Ponty considera que bajo este entendido Malebranche expone su idea de los juicios naturales, por ello, al hablar de juicios naturales sabe que es posible percibir la profundidad en la medida que se dé una especie de decodificador que actuaría en forma pasiva sobre la percepción, debido a que el sentido de la percepción de la profundidad supone un excedente, un más allá de las impresiones que componen el acto perceptivo, una muestra de cómo el todo de la percepción de profundidad es más que la simple suma de las partes de lo percibido¹²⁵.

¿De qué se trata entonces cuando se habla de juicios naturales? Son la exposición del sentido antitético que presenta nuestro cuerpo en tanto que somos inherentes a él. Este involucramiento que los juicios naturales hacen de la pasividad de la sensación por un lado y la actividad que supone el juicio son llevadas a un entrelazo, elemento fundamental para Merleau-Ponty, que intenta solucionar el dilema que planteaba Descartes al preguntarse quién percibe: el ojo o el alma. La solución que Malebranche ofrece es una respuesta teológica, que busca integrar un tercer elemento en la diada de Descartes, Dios en tanto que permite interactuar la pasividad con la actividad. Si bien el ojo es el que percibe, es el alma puramente pasiva, en la medida en que es Dios quien juzga a pesar de mí, la que da el sentido o juicio de lo percibido¹²⁶.

¹²⁴ *L'union de l'âme et du corps*, op. cit., p. 22.

¹²⁵ Une philosophie qui ne serait pas du tout la sienne op. cit., p. 334. Desde la perspectiva del autor citado es utilizada la terminología gestaltista para ver lo atinado del concepto malebranchiano.

¹²⁶ Da Silva-Charrak considera que este es un punto de gran interés para Merleau-Ponty, porque refleja la problemática del cuerpo propio. Porque en el adentro del cuerpo, su pasividad se encuentra un afuera, Dios que es el motor del juicio. Es la expresión de un cuerpo propio nacido del entrecruzamiento del afuera y el adentro.

El juicio natural no basta para dar cuenta de la problemática relación entre la materia y el alma, por lo cual fue necesario introducir la noción de extensión inteligible¹²⁷. Merleau-Ponty sitúa como principal problema el hecho de que la extensión no puede ser catalogada como “sensible”, porque la sensación es una de las modalidades del alma, es necesario establecer un vínculo con esa extensión pero a través de esta modalidad del alma, siendo la extensión inteligible quien hace de puente entre ambos.

A primera vista podría pensarse que existen dos tipos de extensiones, pero no es así, lo que se denomina extensión inteligible es la idea de la extensión concreta, creada, así sólo existe una extensión y la idea que de ella se desprende. Ahora bien, es importante decir que la extensión sensible está estrechamente vinculada a la fuente de la que nace, pues sin ella no podría ser pensada. Merleau-Ponty hace hincapié en el hecho de que Malebranche al tratar de esclarecer esta unidad afirma que:

Es necesario que tenga en frente de mí un ser representativo (intencional), si no mi alma sería dispersada a la gracia de su estado. Es necesario un ser del que toda la esencia se ofrezca al conocimiento y que remita a la realidad, **porque el alma humana no tiene para ella misma esa agilidad y esa transparencia que solos la volverían capas de conocer**^{128 129}.

De esta manera, es fácil entender porque Merleau-Ponty considera que en Malebranche, la extensión inteligible no está del lado del sujeto, porque no es un hecho de conocimiento, ni del lado del objeto porque no es un en-sí, sino que es el nudo por medio del cual la extensión creada se abre al conocimiento.

Esta solución que esboza Malebranche, a pesar de que se ofrece como una buena respuesta, no deja de causar suspicacias, pues le falta contestar el principal cuestionamiento que se le puede hacer., Por ello Merleau-Ponty decididamente cuestiona ¿existe un medio de encerrar en una idea de la extensión toda la realidad de la propia extensión? Intentando formular la respuesta que daría Malebranche, Merleau-Ponty expone la cuestión de la nada (*néant*) que forma parte de la extensión.

¹²⁷ Étendue intelligible.

¹²⁸« Il faut que j'aie en face moi un être représentatif (sc. « intentionnel»), sinon mon âme serait dispersée et à la merci de ses état. Il faut un être dont toute l'essence soit de s'offrir à la connaissance et qui renvoie à la réalité, **car l'âme humaine n'a pas par elle-même cette agilité et cette transparence qui seules la rendraient capable de connaître** ». *L'union de l'âme et du corps*, op. cit., p. 32.

¹²⁹ El subrayado es mío.

Malebranche nos pone el ejemplo de la mano propia de cada quien, en tanto extensión, ella es real, pero ese hecho de ser real, le supone también que encierra en sí una nada (néant), una nada de mi brazo completo, y del resto de mi cuerpo. Es una nada constituyente de lo creado, es decir la extensión, pero ¿se puede suponer que esta nada (néant) es verdaderamente una privación de ser? En una carta a Mairan¹³⁰, Malebranche nos dice: “Un pie cúbico de extensión, que tuviera alrededor de él alguna cosa o no, permanecerá (como) lo que él es. Por el hecho que es nada de todos los otros, mantendrá su existencia. Lo que hace que un pie cúbico este diferenciado de los otros, es su propia existencia”¹³¹. De esta forma Malebranche no duda en decir: “La pretendida nada (ontológica) de las cosas no es nada; No siendo Dios, es necesario que las cosas tengan su existencia en ellas mismas”¹³².

Este problema de la nada (néant), quiere romper con el espacio isótropo, ósea, con el espacio racionalista cartesiano, aquel que es manejable y homologo en todas sus partes, para restituir una extensión con cierta negatividad y dejar de ser pura positividad, esa negatividad le da cierto espesor que impide reducir la extensión a lo pensado. El mérito de Malebranche para Merleau-Ponty, según Da Silva Charrak, es:

Que la extensión sea inteligible no significa, en Malebranche, que ella se oponga al espacio vivido, en su existencia o en su espesor (Merleau-Ponty lo señala en muchas retomas) - dicho de otro modo, la idealidad es ella misma repensada, contra Descartes, a partir del cuerpo y el espacio los cuales se restituye una negatividad (porque el cuerpo es irreductible al pensamiento).¹³³

La propuesta filosófica de Malebranche había dado un paso importante para cambiar el rumbo idealista por el que se conducía el planteamiento de Descartes. Si bien la búsqueda de una solución a la disyuntiva entre lo sensible y lo inteligible originaba un

¹³⁰ Jean-Jacques Dortous de Mairan, matemático, geofísico y astrónomo conocido de Malebranche con quien tuvo una amplia correspondencia publicada en francés: *Correspondance avec J. J. Dortous de Mairan*, Vrin, Paris, 1947.

¹³¹ “Un « pied cube d’étendu », qu’il y ait autour de lui quelque chose ou non, restera ce qu’il est. Du fait qu’il est néant de tous les autres, il maintiendra son existence. Ce qui fait qu’un pied cube est distingué de tout autre, c’est son être propre, son existence ». *Ibid.*, p. 35.

¹³² “Le prétendu néant des choses n’est pas rien ; n’étant pas Dieu, il faut que les choses aient leur existence en elles-mêmes”. *Idem*.

¹³³ “Que l’étendue soit intelligible ne signifie pas, chez Malebranche, qu’elle s’oppose à l’espace vécu, dans son existence ou son épaisseur (Merleau-Ponty le souligne à plusieurs reprises)-autrement dit, l’idéalité est elle-même repensée, contre Descartes, à partir du corps et de l’espace auxquels on restitue une négativité (puisque le corps est irréductible à la pensée) « Une philosophie qui ne serait pas du tout la sienne », op.cit., p. 339.

movimiento inverso al racionalismo, faltaba establecer la relación entre la filosofía y la ciencia, punto nada desdeñable, debido a que el excesivo desarrollo del racionalismo en Descartes ocasionó la construcción de un nuevo modelo de saber, la ciencia. Esta ciencia se oponía a la noción de experiencia utilizada por la escolástica. Así finalizaba el reinado de los sentidos y de la observación, la experiencia sensible se dejaba a un lado para ir en búsqueda de una evidencia apoyada en el orden de la inteligibilidad. En cierto sentido, el pensamiento de Malebranche tiene algunos matices de este ideal racionalista, pese a que sólo son “matices” algunos considerarán que Malebranche se sitúa aún en el proyecto racionalista, tal lectura es la de Léon Brunschvicg. Brunschvicg, partícipe del idealismo francés de principios del siglo XX, desarrolló con su método reflexivo el idealismo crítico. Interesado por el concepto de juicio que se encuentra en la ciencia, se dedicará al análisis de dicho concepto y en la medida de ello, será un asiduo lector y comentarista tanto de Descartes como de Malebranche, lecturas que chocarán con el joven filósofo Merleau-Ponty.

En una entrevista que le hace Maurice Fleurent¹³⁴ a Merleau-Ponty en 1946, éste afirma que desde diez años atrás se hacía la pregunta de cómo salir del idealismo sin caer en el realismo. Este cuestionamiento tuvo su origen en la lectura de Brunschvicg, quien a su juicio, tiene una visión no dogmática de la ciencia que incluso la colocaba en plano de concreción, pero tiene el problema de no explorar el mundo verdaderamente concreto que queda a los márgenes de la ciencia, de esa forma, reduce la percepción, el arte, la religión, entre otros, como simples esbozos del conocimiento del espíritu que obra en la ciencia. De alguna forma es Brunschvicg la moderna encarnación del idealismo al que se enfrentará Merleau-Ponty, pues busca que la filosofía recupere su “espesor” al vincularse con los problemas concretos que se han perdido al sólo hacerse reflexión sobre la ciencia¹³⁵. De esta forma, el movimiento corporal es uno de estos problemas concretos que la ciencia sólo aborda tangencialmente

Para Merleau-Ponty hay una clara oposición entre Brunschvicg, Malebranche y Maine de Biran. Brunschvicg considera que Malebranche hace una distinción entre conciencia de sí y conciencia de las cosas, hecho que implica un límite de acceso entre

¹³⁴ Maurice Merleau-Ponty. « Le Mouvement philosophique Moderne », *Parcours 1935-1951*. Verdier. pp. 65-68.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 66.

estos dos campos, así como también el paso a una concepción filosófica idealista. De esta forma, nos dice a propósito del movimiento que: “Me parece evidente que el espíritu no se conoce así mismo por sentimiento interior o por conciencia del movimiento del brazo que él anima. Él no conoce por conciencia más que su sentimiento, porque el alma no tiene conciencias más que de sus solos pensamientos”¹³⁶.

Las ideas corresponden a un orden distinto a lo sensible, por ello la verdadera filosofía que pertenece al campo del pensamiento debe evitar las contaminaciones psicológicas. La filosofía debe instalarse en el orden de la idea y desde ahí acceder a una dimensión propia, autónoma, donde es posible explaya la verdad filosófica. Si la filosofía es una conversión liberadora de los acontecimientos psicológicos, es pues la relación “pura” del espíritu con la idea.

Por otro lado, Brunschvicg coloca a Marie-François-Pierre Gonthier Maine de Biran como el antagonico de la postura malebranchiana, en la medida que Biran toma como punto de partida la experiencia que se tiene del cuerpo, su motricidad efectivamente dada a la cual opone a la evidencia matemática-idealista, esta será una evidencia psicológica, que Biran llamara también “metafísica”. Ahora bien, a diferencia de Malebranche, la filosofía no puede ser transmitida directamente, porque esta evidencia metafísica de la que Biran habla utiliza signos, es decir el lenguaje, los cuales tienen un desfase con la evidencia, pues los signos pueden despertar o excitar el sentimiento de dicha evidencia metafísica, pero a pesar de ellos, los signos son arbitrarios y no tienen una relación directa con el sujeto que significa dichos signos, la evidencia metafísica es producida en el interior de los sujeto por los signos, pero ella existe antes. La filosofía es una suerte de experiencia personal que nos invita a buscar esa coincidencia con nuestra *égoïté*, es un proceso mediante el cual el discurso es su encarnación¹³⁷. Todo esto pareciera apuntar a una imposibilidad de la transmisión de la filosofía.

El antagonismo que Brunschvicg plantea es, en opinión de Merleau-Ponty, un tanto artificial, porque Brunschvicg supone una única filosofía que ha aparecido como definitiva

¹³⁶ “Il me paraît évident que l’esprit ne connaît pas même par sentiment intérieur ou par conscience le mouvement du bras qu’il anime. Il ne connaît par conscience **que** son sentiment, car l’âme n’a conscience **que** de ses seules pensées”. Merleau-Ponty, *L’union de l’âme et du corps*, op. cit., p. 50.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 51.

a partir del cartesianismo, pero esto no es así, la filosofía no puede ser otra cosa que perpetua interrogación y debe poner en cuestión las evidencias ideales¹³⁸.

Ahora bien, Merleau-Ponty destaca el error que supone oponer sujeto motor contra sujeto pensante, puesto que éste no es el planteamiento de Biran; en realidad el planteamiento de Biran consistía en identificar la motricidad y la conciencia, pero no reducir un elemento a otro. Esto es lo que denomina como « hecho primitivo »:

El hecho primitivo es la conciencia de una relación irreductible entre dos términos irreductibles a ellos mismos. Eso no es una conciencia deviniendo movimiento, sino una conciencia trasmitiéndose en movimiento. Eso no es ni un hecho interior, ni un hecho exterior: es la conciencia de sí como relación del yo en otro término.¹³⁹

Aclarado este punto, Merleau-Ponty afirma que lo verdaderamente interesante es determinar si el planteamiento de Biran y sus hallazgos se tratan efectivamente de filosofía o de una psicología.

Para Biran, la voluntad es la condición del yo, de tal forma que supone la existencia de una mutua implicación entre la percepción y la voluntad. “Percibir, es orientarse hacia una cosa, apuntarle. Actuar, es meter en un movimiento una intención dotada de un sentido. Este exige que el conocimiento sea una manera de comportarse respecto a... y que la acción esté integrada al yo percibido”¹⁴⁰.

Por ello Biran no duda en hablar de un caso de parálisis completa en la cual el individuo parece no tener sentimiento de existencia. Biran al retomar la duda cartesiana, ve que si yo puedo dudar de tal cosa sensible es porque de alguna forma existe el sentido de estar situado en el mundo: Yo podría dudar igualmente si cuando yo siento o apercibo mi existencia individual, no existe otro ser que exista en mi lugar.¹⁴¹

Este yo-pienso de Descartes adopta su sentido pleno en la medida que instale en el mundo. Es en la medida de ello que cuestiona también la crítica de Malebranche sobre el

¹³⁸ *Ibid.*, p. 55.

¹³⁹ “Le fait primitif est la conscience d’une relation irréductible entre deux termes irréductible eux-mêmes. Ce n’est pas une conscience devenant mouvement, mais une conscience se répercutant en mouvements. Ce n’est ni un fait intérieur, ni un fait extérieur: c’est la conscience de soi comme rapport du Je à un autre terme” *Ibid.*, p. 53.

¹⁴⁰ “Percevoir, c’est s’orienter vers une chose, la viser. Agir, c’est mettre dans un mouvement une intention douée d’un sens. Cela exige que la connaissance soit une « manière de se comporter à l’égard de... » et que l’action soit intégrée au moi percevant” *Ibid.*, p. 61.

¹⁴¹ “Je pourrais douter également si, lorsque je sens ou aperçois mon existence individuelle, ce n’est pas un autre être qui existe à ma place” *Ibid.*, p. 62.

movimiento, pues para tener conocimiento efectivo de él, es necesario que tenga conciencia de movimiento de mi cuerpo.

En un texto titulado *L'Essai sur les fundemens*, Biran intenta introducir la noción de espacio corporal. Ahí expone la existencia de una “*Étendue intérieure du corps*”¹⁴², la cual es objeto de la percepción inmediata, debido a que es el lugar de todas las impresiones internas. Existe una correlación entre esta espacialidad interna y el espacio externo, en la medida de lo cual Biran desarrolla un método de análisis simultáneo del adentro y el afuera. Si piensa en esta dualidad es porque reconoce las limitaciones que se tienen al sólo considerar un plano, la realidad del cuerpo no puede conocerse bajo una visión monista ya sea interna o externa, un verdadero conocimiento del cuerpo se construye al ser a la vez uno mismo y otro, otro en tanto elemento externo a sí mismo. Este es el punto de partida de la dualidad primitiva del adentro y el afuera¹⁴³.

Para Biran, el ser no se agota en la conciencia, sino más bien el ser se encuentra tratando de tomar conciencia, es una lucha contra la opacidad previa, en ese sentido es un ser que busca devenir yo. Ahora bien, es importante mencionar que al decir hecho de conciencia Biran no refiere un sentido psicológico, es decir, el señalamiento de un hecho del mundo, sino pretende designar una facticidad esencial a la conciencia, esa síntesis de la interioridad con la exterioridad¹⁴⁴.

Merleau-Ponty vio que el concepto biraniano de hecho llevaba a la concepción de un cogito de “pensamiento operante”¹⁴⁵ que encierra lo implícito e incierto. Porque lo que se encuentra detrás del cogito no es más que la identidad del pensamiento consigo mismo que sólo puede ser aprendido en su propio rebasamiento; así: “El “yo” no sería más una prudencia sino un éxito posible”¹⁴⁶, en otras palabras no es el cogito de la certeza cartesiano sino aquel que al desbordarse a sí mismo alcanza el plano concreto de la vida, en este movimiento se establece la identidad entre el pensamiento y la motricidad anhelante: Así

¹⁴² Extensión interior del cuerpo.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 63.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 57.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 66.

¹⁴⁶ “le « Je » ne sairai plus une prudence mais un succès possible”. *Ibid.*, p. 67.

hace falta aceptar pensarnos como una antítesis viviente. Se podría así sobrepasar la alternativa de la interioridad espiritual y del psicologismo.¹⁴⁷

Brunschvicg, contrario a la opinión merleau-pontiana, considerará que el planteamiento de Biran no es más que una suerte de monstruo psicológico, a lo cual Merleau-Ponty responde: “¿Monstruo psicológico? Puede ser, pero más precisamente el hombre es un monstruo, porque él se temporaliza”¹⁴⁸.

Merleau-Ponty destaca la innovación de Biran al exponer una espacialidad corporal como anterior a la espacialidad objetiva y que además ponga esa exterioridad en el seno mismo de la conciencia de sí, que es también conciencia del cuerpo, ahora bien, es en este sentido en que habla Merleau-Ponty del psicologismo de Biran.

Biran efectúa un análisis del yo a semejanza de cualquier objeto exterior, lo cual coloca al yo en la posibilidad de ser explicado, ahora bien, ello condiciona al hecho primitivo a lo exterior encontrando de esa manera, un punto de vista ajeno al yo, trayendo así el riesgo de salir de la filosofía y convertirse en psicología¹⁴⁹.

El trabajo de Biran consiste en resituar el lugar de la ontología, dimensionarla en su “justo valor”, porque Biran señala a Malebranche y a la tradición idealista que no distinguen en la manera de abordar el movimiento el plano psicológico del ontológico y si bien el plano ontológico es desconocido para nosotros, no lo es así el plano psicológico y en la medida de este último es posible iniciar una búsqueda ontológica y no al revés¹⁵⁰. De tal forma que no puede seguirse pensando estados en-sí fuera del campo psicológico, pues este es también parte del ser, el campo justo de la ontología es el hecho primitivo¹⁵¹.

Ya habiendo establecido este nuevo cogito, Merleau-Ponty se pregunta que se descubre con él, la respuesta no se hace esperar, y expone el concepto biramiano de

¹⁴⁷ “Il faut donc accepter de nous penser comme une antihèse vivante. On pourrait ainsi dépasser l’alternative de l’intériorité spirituelle et du psychologisme”. *Idem.*, p. 66.

¹⁴⁸ “Monstre psychologique? Peut-être, mais précisément l’homme est un monstre, car il se temporalise”

¹⁴⁹ Para Merleau-Ponty este hecho no significa un mero psicologismo, pues encuentra un valor en la oposición que hace Biran punto por punto entre la psicología y la filosofía, debido a que esta psicología nace de la nueva dimensión inaugurada por la corporalidad, el mundo vivido, pues de lo que se trata es de no abordar sólo una parte del ser. La filosofía de corte idealista como la de Kant no da el mismo peso al contenido como a la forma, de la misma manera, el psicólogo tiende a reducir la forma a los contenidos. Es pues Biran quien intentará reunir la forma y los contenidos de la experiencia, en la medida que la forma sea trazada bajo las líneas del contenido, es un intento de identificar filosofía y psicología sin dañarlas. *Ibid.*, p. 68.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 74.

¹⁵¹ Biran se orienta aquí hacia una concepción original del cogito, más allá del cartesianismo (“Biran s’oriente ici vers une conception originale du cogito, au-delà du cartésianisme”). *Ibid.*, p. 75.

animalidad (*l'animalité*). La animalidad es el estado previo de irreflexión, de pasividad anterior al yo. El yo en este descubrimiento se mimetiza, por así decir, con las sensaciones al grado de no distinguirse en la sucesión sensorial. Biran está introduciendo un yo espectador, extranjero a la conciencia que se sensibiliza a sí misma.

Nos acercamos aquí una temática medular para el último Merleau-Ponty, porque el énfasis puesto en Biran se debe a la forma en cómo esté va llevando poco a poco hacia una explicación de la toma de conciencia de sí, que el ser va haciendo a partir del pre-mundo en el que está instalado en el principio, pre-mundo en el cual no se encuentra ni el sujeto ni el objeto, porque ellos son de otro orden, el pre-mundo es la zona neutra, la realidad fenomenológica, tal como aparece en su seminario dado en el *Collège de France* sobre la naturaleza¹⁵². Si en ese pre-mundo no hay estas divisiones, ¿de dónde vienen las referencias fundamentales del pensamiento al objeto y al yo? Biran responde que es a partir de la propia corporalidad en cómo se puede hacer algo semejante a una primera reflexión de sí, el sonido que cada sujeto emite hace esté milagro así como también el milagro de la introducción al campo de los símbolos: “El sonido articulado se oye y se reflexiona el mismo; el niño se imita el mismo. Sonidos proferidos y sonido repetido se encadenan: La actividad que produce inmediatamente los unos, se refleja en los otros”¹⁵³.

Biran apoya esta afirmación en una interpretación que hace a partir de la etimología que en francés tiene la palabra «entendre», *oír*, de la palabra también francesa razonamiento o entendimiento, «*entendement*», por ello le parece que el oír es el sentido por excelencia del entendimiento, es por este sentido que el ser piensa. Pero este sistema auditivo-motor, no puede considerarse sólo como el poder general de pensar sino que va más allá. Partiendo del acceso a la conciencia que permiten los signos. Merleau-Ponty señala que en este punto aparece el signo intelectual, como el verbo, el logos por excelencia. Se da un círculo entre el pensamiento y la abstracción anudados ambos al hecho primitivo, porque el primer empleo de signos supone el hecho primitivo¹⁵⁴.

¹⁵² Maurice Merleau-Ponty, *La nature*, Paris, Seuil, 1995.

¹⁵³ « Le son articulé s'entend et se réfléchit lui-même; l'enfant s'imité lui-même. Sons proferés et son répétés s'enchaînent: L'activité qui produit immédiatement les uns, se réfléchit dans les autres » *Ibid.* p. 77.

¹⁵⁴ *Idem.* p. 77.

La importancia de Biran para el pensamiento de Merleau-Ponty se encuentra en el intento de rebasar la psicología a través de mostrar que no es sólo una aplicación del Logos en el mundo, sino el desarrollo de ese logos como parte de su corporalidad¹⁵⁵.

El seguimiento de un Descartes, post-cartesiano, es decir aquel de las cartas a Elizabeth y no el Descartes del Método, de Malebranche y de Biran, representan en primer lugar la muestra de cómo la filosofía clásica, aquella que se encontraba atrapada tanto por el idealismo como por el realismo empirista, tenía sus propios medios para salir de los callejones sin salidas a que conducían estas posturas. El descubrimiento de la ambigüedad de la existencia en Descartes, la integración de la negatividad ontológica (*Néant*) de Malebranche así como la pasividad pre-reflexiva de Biran son la punta de lanza para abrirse paso por otro camino. Esto significa que la filosofía no ha necesitado del desarrollo de las ciencias exactas ni conjeturales para poder abrir las puertas de estas otras vías. La recuperación que Merleau-Ponty hace de estos filósofos tendría este primer sentido de rescatar del olvido las soluciones ofrecidas a los impasses idealistas por los mismos filósofos idealistas. Merleau-Ponty buscaba dar una respuesta más contundente a las problemáticas que había tratado desde *La estructura del comportamiento*, pero ahora desde el plano de la filosofía, pues si bien en tal texto aparecía un sentido filosófico, la pauta que va marcando su trabajo es dado por la psicología de la forma. En la *Fenomenología de la percepción* aparece la filosofía, más específicamente la fenomenología, como rectora del proyecto merleaupontiano, pero también en esa obra hay una suerte de hibridez con la psicología, por ello faltaba una discusión más centrado en lo filosófico, en dónde se pudiera encontrar problemáticas y nuevas herramientas para la elaboración de su proyecto, así lo encuentra en la obra Descartes, Malebranche y Biran.

Esta relectura de los clásicos puede que haya sido aprendida del mismo Husserl, pues recordemos la última obra de Husserl, las *Meditaciones Cartesianas*¹⁵⁶, que es una reinterpretación de la obra de Descartes para darle un nuevo rumbo a la fenomenología, un giro que va hacia el mundo de la vida, en cierto sentido, Merleau-Ponty hace lo mismo,

¹⁵⁵ *Ibid.* p. 81.

¹⁵⁶ Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, México, FCE, 1986.

inicia aquí una aventura fenomenológica que termina de darse forma en los últimos años de su vida¹⁵⁷.

En lo que atañe a nuestro trabajo podemos decir que estas relecturas de los clásicos hacen que definitivamente Merleau-Ponty se conduzca por caminos distintos a la psicología fenomenológica y a la fenomenología trascendental, por tal motivo, le permiten enfrentarse a la problemática que plantea la psicopatología de vincular concretamente la afectividad propia de un sujeto con su cuerpo pues deja de lado la esencia para atender lo vivido.

Merleau-Ponty desde el inicio de su trabajo se ocupa de la ciencia, pues filosofa a partir de ella, ¿Por qué? ¿Acaso sería porque se preguntaba, al igual que Heidegger¹⁵⁸, si quedaba todavía algo de la filosofía después de que las ciencias se hubiesen dividido la totalidad del ente en su infinitud de disciplinas? La respuesta que daría Merleau-Ponty es aquella con la que cuestionaba a Brunschvicg: filosofía es un eterno cuestionar sobre la ciencia se puede filosofar no porque tenga la verdad de la naturaleza como se pensaba en el siglo XVII, sino porque da pie a preguntar, diferencia que quiere hacer notar Merleau-Ponty y que será bajo ese espíritu con el que nos enfrentaremos a la posibilidad de un fenómeno psicopatológico.

2.2 LA MECÁNICA DEL CUERPO

Ya analizada la construcción de la filosofía idealista moderna y las posibilidades que esta misma ofrecía para repensar la relación alma-cuerpo, en este apartado continuaremos la indagación de Merleau-Ponty sobre esta problemática, pero esta vez desde el campo de la ciencia, sobre todo desde la fisiología y la psicología reflexológica: ¿qué pistas nos ofrecen estas visiones para aclarar la relación Psique/cuerpo? La indagación no es con filósofos sino con científicos que investigan el comportamiento; con ello, la mirada merleau-pontiana se dirige al quehacer de la vida cotidiana. La cotidianidad para las ciencias del comportamiento se expresa en la salud y la enfermedad, así, el científico del comportamiento toma una posición frente al problema de la relación psique/cuerpo, posición que no pretende ser especulativa sino encaminada al entendimiento de la

¹⁵⁷ Es pues la revisión de estos clásicos la tarea que Husserl dejó inacabada, por lo cual en la medida que avanza la obra merleau-pontiana se irá radicalizando cada vez más y con ello diferenciándose de la obra husserliana. Esto permite vislumbrar nuevas problemática y nuevas soluciones a ellas.

¹⁵⁸ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*. México, FCE, 1981, p. 211.

naturaleza de la salud, de la normalidad y de la patología. Así, son estos tres rubros lo que guiarán la investigación moderna. El preguntarse de la ciencia es precisamente a través de la investigación guiada por un método. Pero al preguntarse de esta forma tiene ya determinado lo que será el objeto de su investigación, el filósofo puede preguntarse por el modo en que el científico se pregunta, con lo cual busca esclarecer los supuestos asumidos ingenuamente por el científico, ésta es la tarea de Merleau-Ponty en su obra *Estructuras del comportamiento*, y es con ella que damos paso a preguntarnos por el problema de la naturaleza de la corporalidad en el indagar de la ciencia.

La obra de Merleau-Ponty tiene su impulso en una pregunta que se encuentra en el ambiente de la Francia de los años 40's del siglo XX, esto es, buscar resolver la discordancia que existe entre la concepción que el hombre puede tomar de sí mismo a través de la reflexión y la concepción que de la conducta se tiene no sólo por parte de la psicología, sino también de la biología. El choque entre ambas posturas era inevitable, pues en la primera, impulsada fuertemente en la época en que vivió Merleau-Ponty por las ciencias humanas, así como en el ámbito filosófico en la corriente existencialista creada por Jean Paul Sartre, el hombre aparece como dueño de su libertad, dirigida por la conciencia que posee. Mientras que, por el contrario, la segunda concepción veía al hombre como una especie de espectador extranjero, ajeno a las determinaciones de su conducta, pues ella era dependiente de lo psíquico, lo orgánico, lo social y lo histórico, por tal motivo se consideraba a la conducta como el resultado de un conjunto de condiciones exteriores al hombre, bajo esta perspectiva, no era más que una manifestación de dichas determinaciones¹⁵⁹.

¿Cuál de estas dos posturas debía elegirse? Esta cuestión es el corazón del texto *La estructura del comportamiento*¹⁶⁰. En la introducción de dicha obra, Merleau-Ponty expresa que el objetivo de ese texto es aclarar la relación que existe entre la conciencia y la naturaleza¹⁶¹, ¿naturaleza en qué sentido? El uso que se le da de manera tradicional a ese concepto refiere al conjunto de extractos orgánico, psicológico e incluso social, debido a que quiere señalar que la naturaleza es entendida como una multiplicidad de hechos

¹⁵⁹ Maurice Merleau-Ponty, « Titre et travaux, projet d'enseignement », en *Parcours Deux*, Paris, Verdier, 1997, p. 11.

¹⁶⁰ Maurice Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*. Bs. As., Hachette, 1953.

¹⁶¹ Op. cit., p. 19.

exteriores los unos a los otros, ligados a través de relaciones de causalidad. Esta última noción es una clara alusión a los sistemas deterministas de corte científico. Para intentar responder a la pregunta por la relación entre conciencia y naturaleza, el análisis filosófico de Merleau-Ponty se centra en el comportamiento, ante la pregunta del porqué de esta elección, nuestro filósofo considera que el comportamiento es partícipe de las distinciones clásica de lo psíquico y de lo fisiológico, por lo cual, le parece que puede ser altamente esclarecedor el analizar el comportamiento, especialmente por la gran popularidad que alcanzó con el desarrollo de las teorías de Watson y de los demás conductistas, término que por otra parte tiene en sí su importancia, pues a los ojos de Merleau-Ponty, eso que el conductismo designaba como comportamiento era nombrado por algunos filósofos como existencia¹⁶².

El comportamiento tal como lo entiende el pensamiento científico debe rechazar como subjetivas toda noción de intención, de utilidad o de valor, porque ninguna de éstas encuentra algún fundamento en las cosas, por lo cual, no son determinaciones intrínsecas.

Si bien parecería que el comportamiento tuviera intencionalidad, como es en el caso de un individuo que tuviese hambre y a su vez tuviera cerca de él un fruto colocado a la azar y la tomara no sería eso una muestra de ningún valor, y ni tampoco de ninguna intencionalidad, sino que es la simple reacción a un estímulo físico y químico. Bajo esta perspectiva, la aparente existencia de intencionalidad no es más que la muestra de que el individuo está regulado por ciertos trayectos nerviosos preestablecidos de forma tal que obtiene de las acciones ejecutadas por ellos una satisfacción. El organismo es entendido como efecto, por ello, de acuerdo con la ciencia el objeto aquí analizado, el comportamiento, se comprende por la exterioridad mutua de las partes y de los procesos¹⁶³.

Pero este planteamiento científico tiene un problema fundamental tal y como lo muestra Merleau-Ponty:

“La estructura del comportamiento inicia su interrogación mostrando cómo el concepto científico de naturaleza en tanto causalidad externa no puede dar cuenta de la fenomenalidad de la vida sin destruirla”¹⁶⁴.

¹⁶² *Ibid.*, p. 21.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 26.

¹⁶⁴ “The Structure of Behavior initiates this interrogation by showing how the scientific concept of nature as casual externality cannot account for the phenomenality of the life without destroying it”.

¿Por qué ocurre esto? La respuesta que Merleau-Ponty nos da es simple, tanto la biología como la psicología tienen como base un pensamiento unidireccional que es el causal, pues gracias a él pueden unir la totalidad de las partes que compondrían la totalidad del organismo. Su objeto de estudio es constituido en base a él¹⁶⁵. Pero a esta unidad mecánica se le escapa lo importante, es decir el carácter del “ser vivo”, pues no puede dar cuenta de él. Ante esto, se sigue la pregunta de ¿cómo poder acceder y comprender el ser-vivo? Y para responderla, Merleau-Ponty recurrirá a la noción de comportamiento, la cual se encuentra estrechamente ligada a la noción de vida. Así, detengámonos para analizar detenidamente las complicaciones que la ciencia tiene con la idea de ser vivo para después ver como Merleau-Ponty al replantear el problema dejando a un lado la noción de exterioridad y causalidad se puede dar la comprensión de él.

El análisis científico del comportamiento se define en oposición a lo dado en el estado natural. Es decir, existen dos “realidades” en el fenómeno del comportamiento, la primera, es lo que se denomina la apariencia fenoménica, o el objeto que nos es dado en apariencia cualitativa en tanto que es intencionado, mientras que por otro lado se encuentra lo que se podría denominar el objeto real, el cual no es percibido, pues él no se presenta como objeto hacia el cual se orienta mi comportamiento¹⁶⁶. Sobre esta segunda realidad es sobre la que se centra el análisis científico del comportamiento, pues acota su campo de estudio a la capacidad receptora del cuerpo, la cual recibirá los estímulos cuantitativos que le vienen de fuera. Es este hecho el que propicia, según este planteamiento, la existencia de realidad cualitativa. Así por ejemplo en el caso de la retina tenemos que sólo registra una excitación sucesiva de los puntos de su superficie por los que pasa el haz de luz, actuando cada punto de la retina sobre distintos elementos nerviosos que dan como resultado el aparente fenómeno de que el ojo siga por ejemplo una luz que se le presenta en el horizonte¹⁶⁷.

Al diferenciar de esta manera las dos “realidades”, se ve que los agentes físicos, o sea reales, no pueden impresionar al organismo por sus propiedades de forma, como es el caso del movimiento, ritmo, distribución espacial. Los agentes no pueden captar la forma

Robert Vallier, “The indiscernible joining: structure, signification, and animality in Merleau-Ponty’s la nature “en *Quiasmi International* III (2001):191.

¹⁶⁵ Merleau-Ponty, *Estructura del comportamiento*, op. cit., p., 189.

¹⁶⁶ *Estructura del comportamiento* op.cit. p. 23.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 24.

espacial o temporal, sino solo recogen estimulaciones exteriores las unas a las otras. Llegamos de esta manera a la representación científica del organismo, producida por la teoría clásica del reflejo¹⁶⁸. Aceptar la teoría del reflejo implica no sólo trabajar en una dimensión cuantitativa sino también la suposición de una especie de predestinación orgánica, es decir, de una adaptación ya dada de antemano de la respuesta a la situación, es una correlación preestablecida entre los distintos órganos receptores y ciertos músculos efectores¹⁶⁹.

Si se supone la veracidad de la teoría del reflejo debe asumirse que el lugar del organismo en donde se recibe el estímulo decide la reacción que se originará. De alguna manera la teoría del reflejo supone una especie de relación causal punto a punto¹⁷⁰, es decir, se pretende estudiar un estímulo determinado descomponiéndolo en sus elementos más simples, pero esto no es posible, porque el organismo no puede compararse a un teclado sobre el cual se plasma cada uno de los estímulos externos dando la imagen completa de la pieza musical, por el hecho de que el organismo mismo contribuye a constituirlo. ¿Cómo es posible esto? Gracias a las investigaciones de Carl Friedrich von Weizsäcker, Merleau-Ponty descarta que se encuentren en dos dimensiones distintas las propiedades físicas o propiamente reales y las intenciones del sujeto o realidad cualitativa, ya que en el encuentro entre ambas dimensiones no se da una simple mezcla sino que constituyen un todo nuevo¹⁷¹. El carácter meramente pasivo del cuerpo es desechado, por lo cual la función del cuerpo no es simplemente la de recibir los estímulos externos produciendo con ello un comportamiento, sino que a su vez el comportamiento mismo es la causa primera de todas las estimulaciones. “La forma del excitante (cualidad) es creada por el organismo mismo, por su manera propia de ofrecerse a las acciones de afuera. Sin duda, para poder subsistir,

¹⁶⁸ El reflejo es la reflexión de una excitación sensitiva en una incitación motriz o secretoria. Concepto elaborado por Descartes con el que quería explicar cómo el sistema nervioso se daba una ligazón entre la sensibilidad y el movimiento. Los primeros reflejos descritos fueron en 1750 con ranas decapitadas por el pastor Halles. Al reducirse este animal a su actividad medular, estas podían responder con flexión y extensión de las patas ante un pinchazo en la piel. En la misma época, Robert Whytt describió, el reflejo pupilar a la luz. A este investigador se le debe la introducción de los conceptos estímulo respuesta. Pero fue hasta 1822 cuando Magendie demostró la trayectoria de la sensibilidad de las raíces posteriores de la médula y la reflexión motora en las raíces anteriores, con lo cual se terminó de construir el esquema del arco reflejo, pues con la demostración científica se concretizó la intuición filosófica de Descartes. Pierre Klotz, “La noción de señal”, en *El aporte de Pávlov al desarrollo de la medicina*, Bs. As. Ed. Psique, 1945, 11-13.

¹⁶⁹ Estructura del comportamiento op.cit p. 25.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 28.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 30.

debe hallar a su alrededor un cierto número de agentes físicos y químicos. Pero es él (organismo)... quien elige en el mundo los estímulos a los que será sensible”¹⁷².

El planteamiento científico del enlace punto a punto entre la excitación y la recepción no parece sostenerse. Los trabajos de Charles Scott Sherrington demuestran la indefinición del campo receptor, pues es exacto ese punto por punto sólo cuando se encuentra el organismo en las condiciones artificiales de la experiencia en el laboratorio o en estados patológicos, la excitación del receptor en su estado normal puede provocar diferentes reflejos, así como también la excitación de dos puntos distintos puede dar lugar al mismo reflejo¹⁷³. La teoría clásica intenta salir de la dificultad argumentando que cada receptor está ligado por conexiones preestablecidas a todos los dispositivos motores cuyo ejercicio puede comandar, se conserva así la existencia de las vías privadas del sistema receptor. Pero esto no es suficiente, pues como señala Sherrington, existen cinco veces más vías aferentes¹⁷⁴ que vías eferentes¹⁷⁵, por lo cual, los dispositivos centrífugos comportan un último segmento común con lo que el mismo estrato nervioso puede provocar reacciones cualitativamente diferentes, así: “Los diferentes reflejos en lugar de corresponder a otros tantos circuitos “privados” representarían los modos varios del funcionamiento de un mismo aparato nervioso”¹⁷⁶.

Siguiendo el análisis planteado, es necesario volver la mirada hacia el estímulo y tratar de comprender la forma cómo se constituye; en última instancia se trata de entender qué es y cómo opera el estímulo.

Se considera que el estímulo por sus propiedades elementales funge como tal, pero no es así, ya que su operatividad radica en su distribución espacial, el ritmo, así como la intensidad con que se da, esto según los experimento de Sherrington y Miller. Para la concepción clásica de la ciencia esta característica del estímulo es una simple apariencia, pues argumentaría que en la base de un conjunto de estímulos, se encuentra un estímulo más elemental a partir del cual establece también una relación más elemental con su

¹⁷² *Ibid.*, p. 31.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 34.

¹⁷⁴ Nervio o fibra nerviosa que conduce el estímulo nervioso desde un órgano de los sentidos hacia el centro; es sinónimo de sensorial. Merani Alberto L., *Diccionario de psicología*, México, Grijalbo, 1976, p. 7.

¹⁷⁵ Fibra nerviosa que lleva impulsos desde un centro nervioso a un músculo o glándula. *Ibid.*, p. 53.

¹⁷⁶ Estructura del comportamiento, op.cit. p. 35.

reacción, ya que se considera que a cada parte del estímulo le corresponde una reacción.¹⁷⁷ Es el principio por el cual se constituyen todos los reflejos.

Basado en ese principio, un mismo sustrato de materia donde se ejerce un estímulo dado no puede variar en la reacción, pues están excluidas las propiedades cualitativas de la situación. Las pruebas hechas a animales muestran lo contrario, pues se comprueban en ellos reacciones cualitativamente diferentes dependiendo de la intensidad y frecuencia del estímulo¹⁷⁸. Ello lleva a decir que no puede analizarse de manera aislada el proceso estímulo-reacción, sino que ahí participa la dimensión del organismo en su totalidad, porque no se trata de suponer al organismo como un cuerpo sobre el que pasivamente se le aplican estímulos. Merleau-Ponty ejemplifica de manera muy interesante el problema con la analogía del piano. Para que haya música no es menester sólo el tocar determinadas teclas de un piano, ya que en sí mismo sólo son sonidos separados causados por el golpeteo de los martillos, sino que se requiere del montaje motor del que escucha para que se forme un fenómeno unido. De esta forma se llega al planteamiento de que el organismo contribuye a crear la reacción del estímulo: “Las propiedades del objeto y las intenciones del sujeto no solamente se mezclan, sino que incluso constituyen un todo nuevo”¹⁷⁹.

Hay, así, una bidireccionalidad del estímulo a la respuesta y viceversa, por lo cual Merleau-Ponty comenta que el comportamiento es la causa primera de todas las estimulaciones¹⁸⁰. “La forma del excitante es creada por el organismo mismo, por su manera propia de ofrecerse a las acciones de fuera”¹⁸¹.

La fisiología con base en su concepción del estímulo ha construido la noción de un sistema que opere con el estímulo, el circuito reflejo. Este sistema pretende mostrar la forma cómo el estímulo y la reacción interactúan de manera aislada en un organismo dado. Para ello, se establece que en el sistema nervioso coexisten dos planos que se estructuran jerárquicamente, esto es, un plano de integración o coordinación y otro de control o inhibición. En el primer plano se encontrarían el arco reflejo, el cual está supeditado a dispositivos inhibitorios, encargados de gobernar los automatismos, asociarlos, disociarlos. La buena coordinación de estos dos niveles supone la existencia del estado “óptimo”, es

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 28.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 29.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 30.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 31.

¹⁸¹ *Ídem.*

decir, el sistema que corresponde al sujeto adulto normal¹⁸². Así, por ejemplo, cuando Sherrington afirmaba que el reflejo de flexión plantar es reemplazado por un reflejo de extensión de los dedos en casos de lesión de la vías piramidales, tiene el supuesto de la existencia de una inhibición del reflejo de extensión ocasionada por la excitaciones de las células piramidales.

Comienza a delinearse aquí la figura de lo normal y lo patológico en la medida de la regulación del sistema estímulo-reflejo. Lo patológico es entendido como el déficit con respecto a un estado normal, en otras palabras, es entendido como un fenómeno negativo, y como tal es entendido en el espacio de lo cuantitativo, pero en el ejemplo citado arriba lo que muestra es un cambio en el orden de lo cualitativo, pero que es negado para seguir manteniendo la idea del estímulo-respuesta.¹⁸³

Los hechos no muestran a los fenómenos de manera fragmentada como lo supone la biología, así como también la psicología en su expresión científicista, pues se ha advertido que las diferentes regiones nerviosas no correspondían a partes reales del comportamiento, sino a ciertos niveles de actividad, por ejemplo, reflejos de flexión diferenciados de los reflejos de extensión, pero que representan estos últimos una adaptación más fina. Así tenemos un nuevo análisis que se funda en el sentido biológico del comportamiento, hecho posible gracias a los trabajos de Kurt Goldstein para quien “El organismo es a la vez una máquina cuya actividad total es la suma de las actividades locales y un todo donde las actividades locales no son asimilables”¹⁸⁴.

Por lo tanto, el cerebro ya no tendría la función de inhibir o no la actividad refleja sino la de reorganizar el comportamiento, elevarlo a un nivel superior de adaptación y de vida y no sólo de asociaciones y disociaciones preestablecidas. Pues se observa como las respuestas dadas a un mismo reflejo varían de acuerdo con el estado de los músculos que van a hacer intervenir, y para explicar estas variaciones en las respuestas, la teoría clásica tendría que estar añadiendo a cada instante dispositivos adicionales como parte de la función normal¹⁸⁵. Hacer esto es una evidente trampa, pues es construir una teoría *ad hoc*. Por ello, Merleau-Ponty contrapone a esta concepción un planteamiento en donde se

¹⁸² *Ibid.*, p. 38.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 39.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 40.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 43.

considere, en cada movimiento en el conjunto del sistema nervioso, condiciones positivas y negativas; el sistema nervioso no responde a simples incrementos de estimulación-excitación dados de forma continua, sino que opera bajo una lógica de discontinuidad, lo cual se refleja en el hecho de que cada incremento de la excitación se traduce en el sistema motor como movimientos nuevos desencadenándose nuevos gestos dotados de sentido biológico. Por lo tanto sería necesario:

Considerar al sistema nervioso central como el lugar donde se elabora una imagen total del organismo, donde se encuentra expresado el estado local de cada parte.

Esta imagen de conjunto es la que comandaría la distribución de los influjos motores, le daría de golpe la organización de que testimonia nuestro menor gesto¹⁸⁶.

De esta forma, si es posible establecer una ley de comportamiento, ésta será determinada no por observaciones locales de ciertas reacciones del organismo, sino que se tendrá que ver el estado total del sistema nervioso y de las intervenciones activas necesarias para la conservación del organismo¹⁸⁷, pues este último busca siempre en los diferentes niveles un nuevo equilibrio, es decir, un nivel de organización que va variando de acuerdo al tipo de excitación. Nuevamente lleva a mostrar que la excitación no es un registro pasivo del exterior, sino una elaboración de esas influencias que las somete de hecho a las normas descriptivas del organismo.

Sólo de esta forma puede entenderse la naturaleza del estímulo, pues si se ve que no puede definirse en sí mismo e independientemente del organismo es porque no es parte de una realidad física, sino una realidad biológica que: “Provoca necesariamente una cierta respuesta refleja, no es un agente físico-químico, es una cierta forma de excitación de la cual el agente físico-químico es la ocasión más que la causa”¹⁸⁸.

Merleau-Ponty retoma así la noción de estímulo y afirma que remite a la actividad originaria por la cual el organismo recoge las excitaciones dispersas local y temporalmente en sus receptores y da una existencia corporal a esos estímulos locales, como son el ritmo, la figura, las relaciones de intensidad¹⁸⁹.

Enunciado todo lo anterior falta aún aclarar la naturaleza de lo patológico de acuerdo con este replanteamiento. Mucha de la confusión que existía en la teoría clásica

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 44.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 47.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 53.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 54.

radica en que desatendía dos problemáticas: la localización de la lesión y la localización de la función, pues se asumía que eran lo mismo a pesar de la dificultad por mostrar esto en los hechos efectivos. De ahí se unía una problemática más, y era la definición de la enfermedad, así como encontrar la función de lo “normal”. La construcción de los cuadros nosológicos era complicada, pues se debía encontrar los trastornos fundamentales de los que se derivarían los síntomas observables. Como los signos eran evidentes porque se veían trastornos en ciertos fragmentos del comportamiento que incidían en el medio social-vital en el que se desempeñaban¹⁹⁰, el comportamiento patológico se definía por la enumeración de las reacciones conservadas y las reacciones abolidas. Haciendo un seguimiento de efecto-causa se pretende llegar al trastorno esencial que se localizaría en el mapa del cuerpo. De esta forma se llegó a creer que en la sintomatología de las enfermedades mentales podía bastar con marcar las deficiencias, pero: “No se advertía que el síntoma es una respuesta del organismo a una pregunta del medio, y que así el cuadro de los síntomas varía con las preguntas que se formulan al organismo. El síntoma corresponde siempre a una espera del espíritu”¹⁹¹.

Siguiendo el trabajo de Goldstein, Merleau-Ponty suscribe:

“La enfermedad no concierne directamente al contenido del comportamiento sino a su estructura, y que, por consiguiente, no es algo que se observa, sino más bien algo que se comprende. La conducta del enfermo no se deduce de la conducta normal por simple sustracción de partes; representa una alteración cualitativa...

Es una significación nueva del comportamiento, común a la multiplicidad de los síntomas, y la relación del trastorno esencial con los síntomas no es ya la de causa a efecto, sino más bien la relación lógica de principio a consecuencia o de significación a signo”¹⁹².

Por tal motivo, es necesario suponer la existencia de una función general de organización del comportamiento. ¿Eso sería parte del funcionamiento nervioso? Merleau-Ponty responde que: “La substancia nerviosa no sería aquí un continente donde estuvieran depositados los instrumentos de tales o cuales reacciones, sino el teatro donde se desarrolla un proceso cualitativamente variable”¹⁹³.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 97.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 98.

¹⁹² *Ibid.*, p. 101.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 107.

Así se puede observar el carácter de ficción que tiene el llamado “hecho natural”, los supuestos atomistas, casualistas y reduccionistas impiden observar el carácter estructurante que tendría el orden vital. ¿Esta concepción acercaría el planteamiento de Merleau-Ponty al idealismo? No, por los problemas que ya observamos en el apartado anterior; por tanto para evadir los *impasses* tanto del mecanicismo y del idealismo profundizará en la noción de estructura, de *Gestalt*.

2.3 LA ESTRUCTURA, FUNDAMENTO DE SIGNIFICACIÓN

En los apartados anteriores se mostró una serie de planteamientos surgidos en la modernidad tanto en el campo filosófico como científico acerca de la problemática del cuerpo, de la naturaleza corporal y de su forma de constitución en cuanto tal, todos ellos, según lo muestra Merleau-Ponty, llevan a problemáticas insalvables, a menos que se considere la noción de estructura, por ello en este subapartado trataré de cerrar las problemáticas abiertas anteriormente para en el próximo capítulo dar paso al análisis psicosomático.

Por un lado, el planteamiento idealista surgido del racionalismo filosófico no puede dar cuenta del carácter material y real de lo constatando por los sentidos, porque hace una bipartición en donde se sitúa una realidad objetiva, *res extensa* que es entendida por una conciencia que la capta, que puede dar cuenta de ella. Bajo ese planteamiento se llega inevitablemente a un confinamiento solipsista de la conciencia, y es precisamente la conciencia la que tiene que dar cuenta de todo lo que ocurre en el mundo, del cuerpo que habita y de sí misma a través de la auto-reflexión, pero ¿cómo puede realizarlo? ¿Qué establece el puente entre ambos mundos, sino son más que pura positividad y por lo tanto, no existe ninguna fractura ontológica en las impenetrables murallas de su respectivo ser?

A pesar de que no se logra dar una respuesta satisfactoria a esta pregunta crucial, el idealismo en sus diferentes formas no había renunciado a postular el primado de la conciencia, esto, con diferentes matices de acuerdo al tipo de idealismo, pero que a final de cuentas se pretende colocarla como la constructora de la realidad en tanto que es ella la que nos hace accesible el mundo carente de sentido. La capacidad razonante que la conciencia tiene la hace sobrevolar todo el mundo material y desde ahí puede comprenderlo, modificarlo, reconstruirlo, etc. La primacía de la conciencia radica en que se convirtió en el

“ojo que todo lo ve”, que nada se le escapa y que por lo tanto todo lo controla. Pero aceptar esto es un error, porque si conceptualmente no se puede establecer nítidamente la manera en cómo se da la unión entre conciencia y cuerpo, en el mundo concreto, en el *Lebenswelt*, ahí se manifiesta una “interacción”, la cual no es unidireccional. La percepción del mundo nos revela como nos es dado el propio mundo así como también, la forma en cómo la conciencia se hace co-presente y partícipe de ese mundo, ello muestra no la grandiosidad pretendida por el idealismo, sino sus carencias. Si puedo decir: Pienso, luego existo, como Descartes, no es porque hay conciencia sino algo más allá de la propia conciencia, antes que esencias, hay existencia, pero la pregunta por la existencia es precisamente lo que se acalló en el pensamiento filosófico cuando se convirtió en idealismo.

En el primer apartado de este capítulo se mostró el seguimiento que hizo Merleau-Ponty del desarrollo del idealismo con las figuras representativas de él: Descartes, Malebranche, Maine de Biran entre otros. En dicho recorrido, Merleau-Ponty muestra, por ejemplo, como Descartes en sus cartas a Elizabeth¹⁹⁴ no puede sostener su planteamiento idealista precisamente ante lo concreto de la existencia, se ve acorralado por las problemáticas que origina su respectiva concepción, y tiene que plantear nuevos caminos, más modestos si se quiere, a los trazados en *El Discurso del Método*, pero que no trascendieron sino que se ignoraron por una suerte de mala fe epistemológica, figurando así sólo el Descartes sistemático e idealista.

Lo mismo ocurrió con Biran y Malebranche, quienes al ser relegados cayeron en el olvido sus apuestas críticas, las cuales fracturaría la esfera idealista desde el propio idealismo, pues conllevaría a un más allá del idealismo. Merleau-Ponty saca una importante lección de este curso dado en *L'École Normal Supérieure*, y es que el problema del idealismo y en general de todo sistema filosófico radica no en la falsedad de su hipótesis, sino el de perder la dimensión que le es propia, la interrogación. Interrogación que no debe pretender saber sino mostrar los huecos que presenta todo contenido positivo, es por ello que la filosofía debe renunciar a pronunciar la última palabra¹⁹⁵.

Ahora bien, ¿qué sucedió con la ciencia? los supuestos de la física clásica son en cierto sentido superados por los planteamiento de la nueva física, pese a ello, aún son

¹⁹⁴ Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Op.cit. 15.

¹⁹⁵ Josep Maria Bech. *Merleau-Ponty una aproximación a su pensamiento*, Barcelona, Anthropos, 2005, p. 49.

conservados algunos supuestos como el de la causalidad unidireccional, el supuesto del atomismo, entre otros. Dichas consideraciones fueron importadas por algunos sectores de la biología y la fisiología, teniendo como consecuencia la imposibilidad de tener un acercamiento a la noción de vida, ya que la visión causalista con que veía el problema sólo aglutinaba a un conjunto de partes que funcionaban mecánicamente, por lo tanto la definición que del organismo se tenía era dogmática y estéril.

Con el surgimiento de la psicología como disciplina independiente se buscó darle sustento científico con el mismo rigor y objetividad, como el que la biología había venido construyéndose a través del método experimental. Así tenemos que a principios del siglo XX nace el conductismo que, bajo la pretensión de científicidad, desarrolló toda una metodología conocida como método del organismo vacío, debido a que sólo considera como objeto de estudio a la actividad únicamente observable de personas o animales surgida como reacción a los estímulos ambientales, a esta reacción se la denominó conducta¹⁹⁶.

Como se dijo en el apartado anterior, el interés de Merleau-Ponty por el concepto de conducta radica en que le parece análogo al concepto de existencia, por lo cual el término conducta podría recibir un estatuto filosófico si abandonase el pensamiento causal y mecánico que lo acompaña¹⁹⁷ y es precisamente esta pretensión la que se encuentra en su texto que lleva ese nombre. Por tal motivo sus debates son contra el causalismo mecanicista que se encuentra no sólo en la física, sino también en la biología y en la psicología

El problema de la causalidad así como el de la visión atomista radicaba en que supone una total correspondencia punto por punto entre el estímulo dado por el entorno y la respuesta del organismo. Esta visión muestra una tajante separación entre mundo y organismo, colocando así de un lado todo el carácter activo mientras que de la otra pura pasividad. La normalidad en la conducta es entendida a partir de todos estos supuestos, pues se espera siempre una y misma respuesta, en tanto que adaptación al medio, por lo cual la patología se entiende como la deficiencia de respuesta adaptada al medio.

Ya se mostró como Merleau-Ponty demuestra insostenible el planteamiento mecanicista tanto en la física, en la biología y en la psicología, proponiendo en su lugar la

¹⁹⁶ Nicholas S. Dicaprio. *Teorías de la personalidad*, México, McGraw-Hill, 2001, p. 437.

¹⁹⁷ Merleau-Ponty, *La estructural del comportamiento*. op. cit. p. 21.

noción de estructura. Este hecho da un giro también en la forma en cómo se entendía la normalidad y la patología, pues deja de ser entendido a partir de las categorías de lo suficiente y de la deficiencia y se ve a ambos como dos estructuras diferentes, con significados diferentes. ¿Por qué este cambio? Porque Merleau-Ponty entiende que es de esta forma en que se puede realmente comprender la conducta en tanto existencia.

Para dilucidar qué es la existencia según el filósofo francés, es necesario exponer los distintos niveles de significación que la componen. Primeramente se encuentra el orden físico que es un sistema de fuerzas que tienden a encontrarse en estado de equilibrio, esto se traduce en términos teóricos a la afirmación de que cada vez que se quiera hacer alguna conjetura sobre la realidad física será considerando al conjunto de los elementos o fuerzas que componen el sistema, porque es a partir de ellos como se entiende el estado de equilibrio o de reposo. Ahora bien, esto no quiere decir que su interacción siempre sea constante, sino que puede darse el caso que el sistema se vea sometido a fuerzas externas que van aumentando o decreciendo llegando a un punto en que se sobrepase cierto umbral con lo cual hay una redistribución de la fuerzas del sistema en un orden cualitativamente diferente. De esta forma se introduce un principio de discontinuidad con lo que se posibilita el desarrollo por saltos o crisis¹⁹⁸, que de cualquier manera tiende a encontrar un estado reposo.

Por otro lado se encuentra el orden biológico el cual tiene una estructura diferente, pues el equilibrio no se obtiene a través de condiciones actuales y reales, sino de acuerdo a condiciones sólo virtuales que el sistema mismo trae a la existencia. Es decir, en el momento en que se ve bajo el apremio de fuerzas exteriores, escapa de ellas al ejecutar un trabajo fuera de sus propios límites y se constituye su propio medio¹⁹⁹. En otras palabras, cada organismo ante un medio dado tiene que producir sus condiciones óptimas para cada actividad, esa es su manera de alcanzar el equilibrio, ahora bien, el organismo no está determinado de forma interna por una pluralidad de vectores como en el caso de los sistemas físicos, sino más bien por una actitud frente al mundo²⁰⁰. Con esta concepción del organismo, Merleau-Ponty trata de mostrar la peculiar dialéctica en la que se ve inmiscuido el organismo con su medio, bajo este supuesto, se puede entender porque no es adecuada la

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 195.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 207.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 211.

forma en cómo la anatomía y las ciencias físicas lo comprenden, pues no se trata de entender las reacciones que tiene el organismo sólo a partir de la mecánica particular de cada órgano de respuesta, sino según la significación vital de ello²⁰¹.

La aparición de los sistemas físico y orgánico parecen revivir la dicotomía que se dio a finales del siglo XIX, pero no es así, sino todo lo contrario: Merleau-Ponty busca superar esa dicotomía leyendo el problema a partir del concepto de estructura. Gracias a los trabajos de Goldstein considera que ambos sistemas participan de la misma estructura de conducta y “expresan la manera que el organismo tiende a modificar el mundo físico y de hacer aparecer en éste un medio de su imagen. El individuo como capacidad determinada de reacción es una categoría última, un modelo irreductible (*Urbild*) del conocimiento biológico”²⁰².

La imagen así como la percepción en general son el medio que permite abrir sólo la interacción en un plano puramente biológico sino un nuevo sistema de significación, los gestos y en general las actitudes del cuerpo fenoménico deben tener, diría Merleau-Ponty, su propia estructura, pues ellas son la condición de posibilidad de sucesos como juicios de reconocimiento. Nos acercamos ya al tercer nivel de significación, pero antes es necesario hacer un alto para ver más detenidamente lo planteado.

El concepto de estructura es sin lugar a duda el elemento determinante para entender los niveles de significación, pero ¿qué es la estructura? Para responder, siguiendo a Merleau-Ponty, se puede decir que es la forma en cómo se da un objeto de la percepción sin la cual no tendría sentido, pero aclarando que esa forma no es parte de la realidad física en cuanto tal²⁰³. Es necesario mencionar esto ya que si bien a través de la noción de estructura es posible entender la realidad física, por ejemplo, eso no significa que se encuentre en ese nivel: la estructura no pertenece a un ámbito de la naturaleza. Vemos así la estructura como parte del fenómeno de la percepción. Es clara la influencia de la psicología Gestalt para el arribo a esta conclusión. Pero, el planteamiento de Merleau-Ponty no es simplemente psicológico sino también filosófico. Filosofía que tiene su fuente en la fenomenología.

²⁰¹ *Ídem.*

²⁰² Kurt Goldstein, “Der Aufbau des Organismus”. Haag, Martinus Nijhoff, 1934, p.242, citado por Merleau-Ponty, op.cit. p. 218.

²⁰³ *Ibid.*, p. 204.

Desde 1933 Merleau-Ponty se puso en contacto con el trabajo Aron Gurwitsch, alumno de Husserl interesado en los avances de la psicología y la psicopatología²⁰⁴. Este fue el comienzo del interés de Merleau-Ponty por la percepción no sólo desde una perspectiva gestaltista sino también filosófica. Hecho que se afianzo con los cursos dados por Gurwitsch desde 1934 a 1937 en la Sorbonne de París.

Es durante esos cursos que Merleau-Ponty tiene la ocasión de ser introducido en una fenomenología de la percepción, para la cual Gurwitsch expuso las convergencias entre la fenomenología y la psicología Gestalt, su manera de complementarse mutuamente y los puntos débiles respectivos.²⁰⁵

La influencia de la fenomenología lleva a Merleau-Ponty a no subscribir el postulado de la Gestalt de establecer un correlato fisiológico a las propiedades de la visión espacial²⁰⁶, es decir, rechaza que el descubrimiento de la estructura tenga que fundamentarse en la dimensión física y por lo tanto rechaza el intento de convertir en ciencia la percepción situando con ello una tercera dimensión dialéctica en la que aparecerá la conciencia.

Si se plantea que esta dimensión abre nuevas posibilidades es precisamente porque da una alternativa a la manera de entender al organismo, y es que tanto en su concepción físico-químico, así como en la vitalista, se le aborda bajo el supuesto de que se sitúan en un plano de ser, es decir que supone ambas concepciones que con la forma en cómo cada una define al organismo están señalando la forma de ser-real, es decir, en tanto producto real de una naturaleza exterior. Por ello, Merleau-Ponty le opone una concepción que ve al organismo como una unidad de significación, como un fenómeno tal como Kant definía este término. Incluso, afirma Merleau-Ponty, apoyándose en Jacob Johan von Uexküll, el todo del organismo es una melodía que se canta así misma, aclarando que ese cantarse no remite a ninguna canción predeterminada que se esfuerce en reproducir, sino más bien es un conjunto significativo para una conciencia que lo conoce y no que reposa en sí²⁰⁷.

²⁰⁴ María-Luz Pintos. "Gurwitsch, Goldestein, Merleau-Ponty: analyse d'une étroite relation" en *Quiasmi International* 6 (2005) 147-170.

²⁰⁵ C'est durant ces cours que Merleau-Ponty a l' occasion d'être introduit à une phénoménologie de la perception, pour laquelle Gurwitsch exposera les convergences entre la phénoménologie et la psychologie de la Gestalt, leur manière de se compléter mutuellement et les point faibles respectifs, *Ibid.* p. 151.

²⁰⁶ W. Köhler, K. Koffka y F. Sander. *Psicología de la forma*, Bs. As., Paidós, 1969, pp. 24-25.

²⁰⁷ *Ibid.* p. 225.

La introducción del término conciencia en los planteamientos de la ciencia no es con el afán de hacer una metafísica de la naturaleza Merleau-Ponty es claro en ello, sino la pretensión de eliminar el prejuicio científico de la *partes extra partes*, al mostrar que es una dialéctica encarnada entre el medio (ambiente) y la aptitud del organismo, situados ambos en un plano inmanente, pero que para ser reconocido como tal requiere las unidades de significación que ahí ve y desarrolla. ¿Con que nos encontramos aquí? ¿No es acaso la justificación de la pertinencia filosófica a través de mostrar su forma de operar? Como hemos venido observando la filosofía de la que se vale Merleau-Ponty si bien es fenomenología, esta es entendida como una radicalización del preguntar. Y es que sólo es posible aclarar las problemáticas de esa forma al no introducir nada ajeno, como lo hizo el idealismo, pues con ello se hace más complejo el problema. “El valor de la filosofía fenomenológica radica en que, al constatar la crisis del pensamiento clásico, plantea sin menoscabo una reformulación de la autonomía y la legitimidad de la interrogación filosófica”²⁰⁸. De esta forma cuando se introduce el problema de la conciencia no es en calidad de “as bajo la manga” que tramposamente se hace circular dentro del juego, sino que sólo se le pregunta en este caso a la biología, un poco a la manera socrática, ¿no es acaso porque tienes conciencia que puedes dar cuenta del organismo como realidad objetiva?

Pero cuando se dice conciencia no debe entenderse por ello la referencia que se hace de ella desde la concepción del sujeto epistemológico, porque no es sostenible seguirla considerando como “la función universal de organización de la experiencia que impusiese a todos los objetos las condiciones de la existencia lógica y de la existencia física que son las condiciones de un universo de objetos articulados”²⁰⁹. Esto especialmente porque, como lo muestra Husserl, existe diferentes ontologías regionales discontinuas entre sí, lo cual remite a diferentes maneras en como la conciencia tiende a su objeto, así como también varias suertes de intenciones para ella²¹⁰. Así tenemos que “la conciencia es más bien una red de intenciones significativas ya claras por sí mismas; ya, por el contrario, antes vividas que

²⁰⁸ Mario Teodoro Ramírez, “Ciencia y carnalidad”, en *Escorzos y horizontes. Merleau-Ponty en su centenario*, Morelia, Jitanjáfora, 2008.

²⁰⁹ Merleau-Ponty, *La estructural del comportamiento*, op. cit. p. 241.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 242.

conocidas”²¹¹. Este es el gran avance que encontramos en la primera gran obra de Merleau-Ponty, una nueva óptica del campo biológico en general.

En la Estructura del comportamiento, esa interrogación es conducida, en su nascente forma, en la apariencia de una meditación del problema de la Gestalt, (el) cual es a la vez ambas estructuras i.e., “la unión de una idea y una existencia que es indiscernible” y significación. i.e., la producción de los signos y por lo tanto, la inscripción de la diferencia. Los estudios sobre animalidad en el segundo curso persigue esa meditación determinado cómo para el comportamiento animal su significación primordial es el auto-mostrarse su ser. El énfasis en la significación marca no sólo un retorno a y una profundidad de, el compromiso de Merleau Ponty con la Gestalt, pero también revela elementos de un nuevo concepto de naturaleza y por lo tanto, también la expresión de una nueva ontología.²¹².

Aclarada la noción de conciencia es posible situar el nuevo orden significación, el humano. Merleau-Ponty considera que este nivel, no es caracterizado por la capacidad de hacer una segunda naturaleza, sino por superar las estructuras creadas para crear otras²¹³. Esto significa que a diferencia del animal que se pierde en la capacidad para transformar ciertos objetos en otros objetos de uso, el hombre puede sostener en una misma cosa dos funciones diferentes, *visibles para él bajo una pluralidad de aspectos. Porque tiene la capacidad de elegir y de variar los puntos de vista bajo el aspecto particular y virtual del objeto*²¹⁴. Ahora bien este aparente acercamiento no debe entenderse como un volver a concebir al hombre como un animal racional, el hombre no puede ser un animal, porque están estrechamente vinculadas las llamadas funciones superiores con los llamados instintos²¹⁵. Los tres órdenes, el físico, lo vital y lo psíquico no son potencia de ser sino tres dialécticas. Esto significa que no hay una subordinación, por ejemplo de lo biológico a lo físico, porque no hay ninguna nueva sustancia que se agrega, sino una nueva estructura de lo que ya había, una reorganización.

²¹¹ *Ibid.*, p. 243.

²¹² In The Structure of Behavior, this interrogation is conducted, in its nascent form, in the guise of a meditation on the problem of Gestalt, which is at once both structure, i.e., “the joining of an idea and an existence that are indiscernible” and signification, i.e., the making of signs, and thus, the inscription of difference. The studies on animality in the second course pursue this meditation by determining how animal behavior as the self-showing of its being is also primordial signification. The emphasis on signification marks not only a return to, and deepening of, Merleau-Ponty engagement with Gestalt, But also discloses elements of a new concept of nature and therefore also the expression of a new ontology. Robert Vallier, “The indiscernible joining: structure, signification, and animality in Merleau-Ponty’s La nature”, op. cit., 188.

²¹³ *Ibid.*, p. 245.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 246.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 253.

Cuando se invocó el concepto de fenómeno tal y como Kant lo entiende, no fue para establecer un análisis crítico del hombre. Merleau-Ponty es preciso al desmarcarse de esa postura, afirmando que no pretende que la conciencia trate con un cuerpo en sí, sino de un cuerpo para una conciencia, es decir, la conciencia muestra a cada momento su inherencia a un organismo, el cual no es un objeto para la conciencia “sino una presencia para la conciencia de su propia historia y de las etapas dialécticas que ha salvado”²¹⁶. Por ello mismo es cuerpo viviente.

La integración que se da entre los niveles físicos, biológico y humano no es absoluta y simple sino abierta y compleja, llena de diferentes gradaciones. Merleau-Ponty afirma que: “la integración no es absoluta y siempre fracasa, en un nivel más alto en el escritor, más baja en el afásico”²¹⁷, es decir, ni el afásico se desprende totalmente del mundo humano reduciéndose sólo al campo biológico y físico, así como tampoco el poeta que alcanza con sus metáforas un elevado grado del espíritu humano puede desprenderse de lo biológico ni de lo físico, ¿por qué? La respuesta se puede encontrar en el hecho de que no son sustancias, no se trata de la relación alma-cuerpo como la metafísica entiende, sino que lo inmaterial y lo material son relativizados de tal forma que ni se oponen ni se superan.

Al principio del texto se afirmaba que la existencia era a final de cuentas lo que se encontraba en el concepto de conducta que la psicología utilizaba, pero como se ha venido viendo, la psicología por sus distintos prejuicios lo ha ocultado, no la deja manifestarse. A pie de una página de *La estructura del comportamiento* Merleau-Ponty expone a qué se debe este mal entendido; a suponer que la psicología es sólo competente en los contenidos psíquicos y no en los objetos experienciales, originándose esta división entre los hechos psicológicos (sensaciones visuales, táctiles, etc.) y los hechos trascendentales (el espacio, el otro, etc.). Esto representa un gran problema a propósito de la relación con el otro en la controversia surgida de ello por las posiciones innatistas y empiristas. ¿Cómo conozco al otro? El problema se sitúa en que la psicología usa el concepto de innato no como lo presente desde el nacimiento sino como lo que el sujeto saca de su propio fondo y proyecta. Ahora bien, la psicología reconoce que antes que algún objeto como árbol, casa, etc., se capta al otro en tanto humano, esta captación es de orden trascendental, tal y como lo

²¹⁶ *Ibid.*, p. 288.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 291.

entiende las ciencias naturales, como parte del mundo, de la naturaleza. Este hecho se pasa de largo o se toma como insignificante, debido a que la psicología considera la noción de naturaleza tal y como lo entienden las ciencias naturales, sin darse cuenta que aquí se le muestra un hecho fundamental, y es que la naturaleza no es originariamente dada como supone las ciencias naturales, sino que hay un mundo sensible pre-objetivo en el que aparece el comportamiento del otro, que es efectivamente anterior a la percepción del otro así como a la naturaleza de la ciencias, que la reflexión trascendental descubrirá. Por ello “una psicología completa, que desarrollo lo que está contenido en la experiencia del otro debe encontrar una referencia a la Naturaleza y al universo”²¹⁸. El análisis psicológico y el trascendental no son diferente a condición de que la psicología de dejar asumir simplemente al hecho psicológico y se convierta en una descripción de su sentido. Es pues una verdad a medias lo que presenta la psicología²¹⁹. Esto es el punto fundamental de la lectura de la psicología desde la filosofía: “Lo que la filosofía quiere es comprender a la ciencia, esto es, asumir que la ciencia es parte del mundo no sólo porque habla de él (porque lo refiere, describe, explica) sino también, y más originalmente, porque habla desde él, porque es parte de nuestra inscripción ontológica”²²⁰. Y es lo que ejecutará al final de obra Merleau-Ponty.

Si lo anterior ocurre con la psicología ¿no tendrá un problema parecido la psicopatología? Para responder hay que tener clara la pregunta ¿cómo entender la normalidad? Dejando a un lado los postulados de adaptación, se podría decir que hay que entenderla como una reorganización profunda de la conducta, un alto nivel de integración las significaciones dialécticas.

(Gracias a las actitudes típicas de cada sujeto) llegamos a la idea de que existe, para cada individuo, una cierta estructura general del comportamiento que se expresa por ciertas constantes de la conducta, de los umbrales sensibles y motores, de la

²¹⁸ Sobre esta temática hay un punto de convergencia con la obra de Bertrand Russell, para quien la física como la psicología tienen el mismo problema epistemológico y es la relación entre el espacio privado y el espacio público. Esta relación supone el problema de cómo unir el mundo externo con la parcialidad con que se presenta y el mundo privado del que percibe. Por eso afirma que la psicología no se encuentra en ninguna desventaja respecto a la física, a pesar de que ha tenido fuertes crisis por la falta de claridad de su objeto de estudio. Russell sostendría que es el la física tiene la misma materia de estudio que la psicología sólo que abordados a partir de perspectivas diferentes. Bertrand Russell, “La relación de los datos sensibles con la física”, en *Misticismo y lógica*, Barcelona, Edhasa, 2001 pp. 221-246.

²¹⁹ Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, op. cit., p. 234.

²²⁰ Mario Teodoro Ramírez, “Ciencia y carnalidad”, op. cit., p. 6.

afectividadad, de la temperatura, de la respiración, del pulso, de la presión sanguínea... de tal manera que es imposible encontrar en ese conjunto causas y efectos, al expresar cada fenómeno particular , por consiguiente, lo que podría llamarse la esencia del individuo²²¹.

Pero hay que recordar esta integración no es absoluta, lo cual elimina de entrada el supuesto de una normalidad total y sin problemas así como también patologías absolutas. Así se presenta un gran espectro en el que confluyen lo normal y lo patológico, lo cual lleva a plantear precisamente antes de este esquema de lo normal o patológico, que sería el plano de la existencia propiamente dicha.

Bajo este planteamiento es ya posible preguntarse sobre los llamados fenómenos psicossomáticos, ¿qué son? ¿Cuál es su naturaleza? En diferentes ámbitos psicopatológicos se ha establecido la división entre los trastornos de la personalidad como es el caso de la histeria, la psicosis o la obsesión por un lado, y por otro los trastornos psicossomáticos; alergias, trastornos orgánicos, etc. Merleau-Ponty plantea que cuando se habla de lo psíquico y lo somático como distintos es en los cuadros patológicos y que por lo tanto esta división no sirve para entender al hombre normal, pues en él no están aislados. ¿Pero en las patologías sí están separados y sirve para entender al hombre enfermo? Y la respuesta es no.

La hipótesis que intento probar en esta tesis es que la psicología puede adscribirse a una ontología diferente, clarificándose en ella la noción de comportamiento en tanto existencia, con lo cual no sólo tendrá elementos para el esclarecimiento de su objeto de estudio sino que mostrará innecesaria la división entre la psicossomática y trastornos de personalidad, relativizando con ello también la diferencia entre lo patológico y normal. Esta dilución de lo patológico y lo normal permite inscribir mi trabajo dentro del programa de la Maestría de la filosofía de la cultura, pues matiza la afirmación de Freud de que la cultura es neurotizante. Bajo mi hipótesis el problema de lo patológico no es sí mismo de cultural, pues la síntesis dialéctica de los tres órdenes de significación, como se dijo, no es jamás absoluta, por ello la existencia de lo patológico en términos más generales es de un orden más fundamental, un plano ontológico.

²²¹ Merleau-Ponty, *La estructura del comportamiento*, op. cit., p. 211.

Es posible sostener lo afirmado siguiendo el camino que inicia Merleau-Ponty en *La estructura del comportamiento* pero que continúa en un giro dialéctico para situarse nuevamente en ese punto al final de la obra. Es decir resitúa las problemáticas aquí esbozadas pero ahora desde la óptica no sólo epistemológica sino ontológica.

CAPÍTULO III

LA FENOMENOLOGÍA Y EL PSICOANÁLISIS: ENCUENTROS Y DESENCUENTROS SOBRE LA CORPORALIDAD

3.1 EL GIRO FENOMENOLÓGICO: VOLVER AL CUERPO MISMO.

a) Crisis de la razón; entrecruce de la filosofía y ciencia.

En un pequeño artículo titulado “Einstein y la crisis de la razón”, que se publicó como parte de los ensayos que componen el texto de *Signos*, Merleau-Ponty expone de manera genial un análisis sobre el papel que juega la obra de Albert Einstein en el pensamiento contemporáneo, debido sobre todo a las grandes expectativas que implicó su teoría en la manera de concebir al mundo. Pues según el planteamiento de Einstein por fin se había podido deducir cuál era la naturaleza del tiempo y la relación que esta establecía con la materia. El tiempo contrariamente a lo que pensaba Kant no era sólo una categoría del sujeto trascendental sino tenía una existencia concreta que con su famosa ecuación lo demostraba.

La mirada aguda de Merleau-Ponty cuestiona precisamente el alcance de esa revolución de Einstein por situarse aún en la visión clásica de la ciencia, es decir, cuestiona hasta qué punto Einstein llevó a cabo un verdadero cambio en la manera de concebir la ciencia. Así, comienza su análisis comentando la pretensión que la ciencia tenía en los tiempos de Comte de poder dominar teórica y prácticamente la existencia, acceder a las leyes de la naturaleza y de la sociedad, todo ello sin subordinarse a ningún otro conocimiento o alguna fuerza externa. En este sentido, Merleau-Ponty considera que Einstein aún conserva el espíritu clásico de la ciencia y para mostrarlo retoma un párrafo extraído de una carta que le dirige a Max Born: “Creo en un mundo en sí, mundo regido por leyes que trato de aprehender de una forma salvajemente especulativa”²²².

Einstein consideraba como una armonía preestablecida el encuentro entre la imagen del mundo (especulación) y el mundo (la realidad). Armonía que a pesar de no estar fundada de manera categórica, como en el caso del racionalismo cartesiano, no podía aceptar ni la probabilidad, ni tampoco las formulaciones que no fuesen sobre la propiedad de las cosas, de ahí su conflicto con la mecánica ondulatoria. Finalmente, agrega Merleau-Ponty, la gran importancia que tiene para Einstein la conciencia, que al igual que en la ciencia clásica es la que funge el papel de hacer posible la imagen del científico creador: “le permite acceder a una realidad por una invención libre”²²³.

²²²Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, France, Gallimard, 2005, p. 256.

²²³Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 257.

El análisis del clasicismo de Einstein es tomado para mostrar cómo este encuentro entre lo especulativo y lo real en Einstein, originó ideas contrarias a lo esperado, pues se convirtió en una fuente de supersticiones²²⁴. Ahora bien, la filosofía también se ha enfrentado al mismo problema de la ciencia, y no sólo eso, sino que también en muchas ocasiones se ha encasillado en fundamentar el idealismo de la ciencia clásica.

Esta actitud de la ciencia y la filosofía lleva a planteamientos dogmáticos que terminan por obstruir el conocimiento, ya que desde una posición dogmática se estrecha el horizonte al grado de que sólo cabe la posición del dogmático, ello ha traído como consecuencia el que la filosofía y la ciencia entren en una lucha por la subordinación de una a la otra.

Hacia principios del siglo XX, los avances que la filosofía había logrado en el siglo anterior parecían no dar una respuesta contundente para las nuevas problemáticas que la ciencia, en especial la física y las nuevas concepciones en la matemática, producía. Es por ello que un grupo de filósofos y matemáticos de Viena comienzan trabajar y bajo la dirección de Moritz Schlick se lanzan a la búsqueda de una nueva filosofía que sea capaz de ofrecer soluciones: esta acción iniciará el llamado positivismo lógico o filosofía analítica. ¿En qué consiste la novedad de este movimiento filosófico? En palabras Schlick se puede decir que en dar un viraje en la manera de entender la filosofía²²⁵. Lo que parecía como necesario principalmente por la gran ambigüedad en la que había caído la filosofía, ya que ofrecía un sinnúmero de anárquicas respuestas a los más profundos problemas de la humanidad, al grado de no quedar claro en qué había progresado la filosofía en los dos mil años de experiencia que tenía, lo cual en cierto sentido parecía mostrar que ya no pueden tomarse

²²⁴ Por ejemplo la búsqueda de la causa de la genialidad de Einstein, que se suponía era originada por una fuerza natural desconocida para los demás hombres o que las operaciones mentales que ejecutaba eran tan *sui generis* que habían originado un sexto sentido, que tenía por objeto la comprensión de la relatividad o, incluso, ante el planteamiento de diferentes temporalidades, no faltó quien supusiese que se podía encontrar en esta teoría habilidades para la adivinación. No menos irracionales fueron las desconfianzas que despertó en la Rusia soviética, que por no encontrar en la teoría de Einstein alguna contradicción o algún desacuerdo con los hechos o con la realidad, creyeron estar ante la muestra fehaciente del idealismo burgués. Por ello, cabe preguntarse si no será esta la suerte de toda concepción anclada a ese clasicismo de la ciencia, que, como dice Merleau-Ponty, cuando se agote esta tradición del pensamiento y sea cambiada por una nueva ciencia, se le considerará por los ajenos a la física como una lección de irracionalismo. Éste es el precio que debe pagarse por la posición ingenua de la ciencia que la lleva a planos irreales precisamente por no enfrentarse a la realidad misma.

²²⁵ Moritz Schlick, “El viraje de la filosofía”, en Alfred Jules Ayer (Comp.), *El positivismo lógico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. 59-65.

en serio los esfuerzos por poner fin al caos de los sistemas filosóficos²²⁶. Así, en vez de preguntarse, ¿qué sistema o corriente escoger?, hay que dejar de lado ese estéril conflicto entre los sistemas de pensamiento y mirar hacia una senda distinta²²⁷.

La lógica se convirtió en la base de su planteamiento, pero no la lógica en sí, sino el conocimiento de la naturaleza de lo lógico mismo; se trata de esclarecer en qué consiste la naturaleza de las formas puras, que son a final de cuentas la lógica²²⁸. Schlick parte de la afirmación de que todo conocimiento es una representación, debido a que expresa al hecho que es “conocido”, es decir, lo captado en la representación remite a una forma lógica, que no es otra cosa sino conocimiento. Ahora bien, la forma pura no puede ser representada, sólo es requerida para conocer, pero no como un elemento cualquiera sino como el punto central para conocer, por eso todo lo demás es innecesario y accidental. Así se obtiene una teoría del conocimiento que se funda en la expresión de la representación, desaparecen los problemas de validez y límites del conocimiento, pues se ha llegado por fin a un conocimiento que funda su certeza en las propiedades de todo lenguaje posible, porque todo puede ser cognoscible en la medida que pueda ser expresado, es decir, construido de manera correcta, sin quebrantar las reglas no de la gramática sino de la sintaxis lógica²²⁹.

La comprobación de la veracidad del enunciado será dado por la verificación²³⁰: “No hay, pues, otra prueba y confirmación de las verdades que no sea la observación y la ciencia empírica”²³¹.

Sin embargo, el resultado que arroja el proceder de los neopositivistas es el seguir produciendo metafísica, ya que se encuentran en la misma posición problemática que Einstein. El positivismo lógico no pudo al igual que el positivismo comtiano salir del clasicismo de la ciencia. Su manera de comprender el conocimiento científico supone que

²²⁶ Moritz Schlick, *op. cit.*, p. 60.

²²⁷ *Idem.*

²²⁸ *Ibid.*, p. 61.

²²⁹ *Idem.*

²³⁰ Si la ciencia es un sistema de conocimientos, o sea, un conjunto de proposiciones empíricas verdaderas, ¿cuál es el papel que juega la filosofía respecto a la ciencia según Schlick? Nada menos que ejercer la función de base, pero no porque la filosofía produzca proposiciones, hecho que queda proscrito para el filósofo, pues de proposiciones filosóficas sólo se obtiene metafísica; más bien la filosofía asigna el significado último de las proposiciones que permite la verificación de ellas por parte de la ciencia. Tenemos así una filosofía que no da axiomas ni proposiciones de ningún tipo, sino que sólo se limita a esclarecer el significado de los enunciados científicos. Ello elimina la incertidumbre y la probabilidad de la filosofía, porque ninguna de las dos forma parte del acto de conferir significado, el significado se confiere de manera definitiva.

²³¹ *Ibid.*, p. 62.

es necesario abordarlo con una triple definición solidaria de tres términos: el objeto, el proyecto y el método²³².

Lo que se denomina el objeto no es más que el resultado de una reducción de los fenómenos a una entidad abstracta: el objeto científico no es el fenómeno en sí, pues se elimina lo vivo de la experiencia, es decir, se aleja de la forma cómo se nos da la percepción de la cosa-fenomenica para convertirla en representación conceptual, pues se busca neutralizar a la subjetividad en el acto del conocimiento²³³, hay una negación del sujeto. Ahora bien, es imperioso que para lograr dicho objetivo se constituya un sistema de categorías que determinarán la naturaleza del objeto, por lo que puede decirse que el objeto científico es el resultado de una determinación en el orden del lenguaje.

Por otro lado, el proyecto científico está dirigido a la construcción de modelos de fenómenos, para poder ajustarlos a la concepción de objeto; pero para lograrlo, es necesario que el proyecto de la ciencia se ligue a la experimentación, con la que se podrá validar la construcción del modelo que adquirirá el estatus de objetivo, en otras palabras, se busca construir un mundo objetivo²³⁴. Sin embargo, no puede pasarse por alto la trampa que aquí se encuentra, porque el ejecutor de la obra conceptualizadora de la ciencia es el sujeto hablante, él es quien efectúa esta suerte de metáfora que entrelaza lo real con lo simbólico, y precisamente es lo excluido del sistema científico en tanto garantía de objetividad. Ese sujeto se encuentra en una complicada situación, dividido entre el estar como ejecutor y a la vez estar fuera de la ciencia; todo lo cual tiene como consecuencia que quede un resto siempre presente de un imaginario oculto en las ocurrencias científicas con las que se arman las operaciones simbólicas para explicar la realidad. Dicho efecto es ejemplarmente mostrado en la frase de Einstein: “Lo que es ininteligible en el mundo, es que sea inteligible.”²³⁵

Esta oración de Einstein muestra la imposibilidad que se encuentra en el sendero ontológico que se establece entre el modelo y la cosa, imposibilidad que no es más que la deuda que tiene con el orden simbólico que le impide conocer cualquier cosa sin asumir un conjunto de significantes, pero entonces ¿qué hacer con eso incognoscible? ¿Por qué

²³² Joël Dor, *L'a-scientificité de la psychanalyse*, Belgique, Editions universitaire, 1988.

²³³ Joël Dor, *op. cit.*, p. 16.

²³⁴ *Ibid.*, p. 17.

²³⁵ *Ce qui est inintelligible dans le monde, c'est qu'il soit intelligible*. Citado por Joel Dör, *Ibid.*, p. 18.

suponer que ese desconocimiento de lo incognoscible no tiene algún efecto que impida tener una verdadera inteligibilidad? No se trata de suponer que deba existir un conocimiento absoluto para saber que hay una auténtica inteligibilidad sino, más bien, de preguntar cómo se puede afirmar que realmente no participa la subjetividad en el sistema científico si de entrada se tiene un punto ciego precisamente sobre ese hecho. ¿No es acaso esto una proposición filosófica y por lo tanto metafísica?

Finalmente, el método está encargado de unir el modelo con el objeto, a través de la determinación de las categorías y del uso de la tecnología instrumental de observación y medición²³⁶. La exactitud del método está vinculada al modo de articulación entre el modelo y los fenómenos. Por otro lado, el rigor se vincula al grado de abstracción del que son partícipes los elementos del modelo²³⁷.

Más allá de la matemática, existen ciencias en las que estos dos elementos de exactitud y rigor se oponen: “En la elaboración del conocimiento científico, todo lo que se gana en rigor, se pierde en exactitud y recíprocamente”²³⁸.

¿Por qué ocurre esto? Porque no todo sistema tiene las mismas características que la matemática; como ejemplo se puede tomar a la historia, en la que la exactitud es óptima en la estricta medida en que el rigor desaparece, debido a que la unión con los elementos abstractos se desvanece.

En la historia es el objeto mismo, inmediatamente sacado de lo vivido, que tiende a fagocitar el modelo. De suerte que puede casi decirse que el término de la descripción y la explicación histórica, el modelo que el historiador quería construir para comprender la vivencia humana, es devenido cuasi-transparente al fenómeno vivido²³⁹.

Llegamos pues a la conclusión de que la concepción clásica de la ciencia lleva a diferentes *impasses*: por un lado una negación de la subjetividad fundada en un desconocimiento de ésta que no deja de producir cierto halo de metafísica, y por otro lado, están las problemáticas que ofrecen las llamadas ciencias conjeturales, en las cuales se llega

²³⁶ *Ibid.*, p. 19.

²³⁷ *Ibid.*, p. 20.

²³⁸ Dans l'élaboration de la connaissance scientifique, tout ce que l'on gagne en rigueur, il faut le perdre en exactitude et réciproquement. *Ibid.*, p. 24

²³⁹ Dans l'histoire c'est l'objet même, immédiatement tiré du vécu, qui tend à phagocyter le modèle. En sorte qu'on pourrait presque dire qu'au terme de la description et l'explication historique, le modèle que l'historien voulait construire pour comprendre le vécu humain, est devenu quasi-transparent au phénomène vécu. *Ibid.*, pp. 21-22.

a la paradoja de elegir entre exactitud y rigor. Por estos motivos, lanzar una mirada a la ciencia desde el campo de la filosofía no puede ser un ejercicio exclusivo de ciertas corrientes filosóficas que se identifican como las representantes de la filosofía de la ciencia; sino que es necesario abrir la discusión a supuestos distintos a los de la propia ciencia, lo que no debe tomarse como un acto superfluo e innecesario. Esta apertura tenía que darse por la necesidad que tenemos de cuestionar el discurso abstracto-idealista desde el cual se pretende construir la ciencia, pues pone a la misma razón en crisis.

b) Fenomenología del cuerpo, *Körper vs Leib*

Husserl irrumpió el escenario filosófico a principios del siglo XX con la propuesta de la fenomenología. La investigación fenomenológica operaba bajo la consigna de volver a la cosa misma, ello con un propósito crítico-epistemológico ante las cosmovisiones filosóficas²⁴⁰ que imperaban en el medio intelectual y académico²⁴¹. Pues en el análisis de los distintos problemas no se partía de lo evidente, de lo dado por el fenómeno, sino que se prejuizaba el objeto de análisis por lo dicho por anteriores investigadores o por los supuestos que había alrededor de dicho objeto; de esta forma terminaban perdiendo lo importante o esencial del fenómeno. Es precisamente en este ambiente en el que se requería la construcción de un nuevo método de investigación que se mantuviera en el puro ver, no en el sentido empirista sino en el ver como se da el objeto de investigación con la finalidad de encontrar lo esencial del fenómeno, ésta es la tarea husserliana de volver a las cosas mismas. Es por ello necesario indagar al cuerpo, volviendo al cuerpo mismo, porque como hemos visto, la tradición tanto filosófica como científica ha partido de un supuesto, no han sido críticos con todos los pre-juicios de los que parten sino que los dan por ciertos. Por lo que se les ha escapado lo esencial del fenómeno de la corporalidad. ¿Cómo encontrar ese cuerpo? Viéndolo en su concreción de cuerpo vivo, que en tanto vivo se comporta y en

²⁴⁰ Husserl observó que la filosofía se encontraba fuertemente influida por planteamientos cercanos al pensamiento kantiano o neokantiano, los cuales empujaban a la filosofía hacia un formalismo de corte científico, apoyado ya sea en una o en varias ciencias. Esto conllevaba ciertas concepciones “deformadas” de las ciencias en las que se basaban dichas cosmovisiones. Por tal motivo era necesario dejar a un lado todos esos prejuicios que de ahí habían nacido, y retornar a los fenómenos, sin ningún supuesto, verlos tal como se dan en su aparecer.

²⁴¹ Bernhard Waldenfels, *De Husserl a Derrida*, España, Paidós, 1997, p. 16.

tanto se comporta hace historia. A este punto es a donde quiero arribar, tras explicar de forma breve la utilización merleauPontiana de la obra husserliana.

El trabajo de Husserl inicia como una dura crítica contra el psicologismo, crítica que se extendió al naturalismo filosófico, por ser una deformación de las ciencias naturales, la cual consistía en reducir el sentido de las cosas a hechos elementales, perdiendo con ello contacto con la vida y el sentido de vivencia en ella, pues se omite el complejo entramado de relaciones en que se encuentran los fenómenos, dejando en su lugar asociaciones artificiales²⁴², cómo es el caso del psicósomática que en breve analizaremos.

También criticó el historicismo, visión que nacía de una deformación de las ciencias humanas, y el problema radicaba en que convertía a las cosas mismas en personajes históricos, reemplazando así la verdad por la sabiduría académica. “El impulso de la investigación no debe venir ni de las filosofías, ni tampoco de las ciencias positivas o cosmovisiones legadas, sino de las cosas y de los problemas mismos”²⁴³.

En el primer tomo de las *Investigaciones lógicas*²⁴⁴ nos dice Husserl:

La esfera de una ciencia es una unidad objetivamente cerrada; no está en nuestro albedrío el modo y el punto de deslinde entre las esferas de verdad. El reino de la verdad se divide, objetivamente, en distintas esferas; las investigaciones deben orientarse y coordinarse en ciencias, con arreglo a estas unidades objetivas²⁴⁵.

Las diferencias entre las distintas esferas de esa verdad tienen un fundamento objetivo. Así, de los mayores inconvenientes para el pensamiento está la confusión de esferas, lo cual trae como consecuencia *la fijación de objetivos falsos*²⁴⁶. Para evitarlo, la ciencia debe fundamentar adecuadamente las leyes y teorías, debido a que si bien la ciencia refiere al saber, no se trata de sólo tener un conocimiento que puede que sea verdadero, a través de un juicio afortunado, sino que es necesaria la evidencia²⁴⁷, la certeza de lo que se ha encontrado, separándose así de la convicción ciega²⁴⁸. Para que la ciencia pueda dar este paso necesita contar con formas y leyes. La idea de la forma, del eidos, es la que al final de

²⁴² B. Waldenfels, *op. cit.*, p. 20.

²⁴³ *Ibid.*, p. 21.

²⁴⁴ Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, España, Alianza editorial, 1999.

²⁴⁵ E. Husserl, *op. cit.*, p. 36.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 37.

²⁴⁷ La apelación de Husserl a la ciencia se opone al empirismo, pues la ciencia es, sobre todo, una conexión sistemática en sentido teórico; principalmente porque: “hay innumerables proposiciones verdaderas, de cuya verdad sólo nos percatamos cuando las hemos ‘fundamentado’ metódicamente”. *Ibid.*, p. 43

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 41.

cuentas hace posible la existencia de la ciencia²⁴⁹. Desde la óptica husserliana será la lógica la disciplina normativa que busque lo que mejor le conviene a la ciencia. Esto en la medida que la lógica es la primera de las disciplinas eidéticas²⁵⁰.

Para Husserl una verdad relativa²⁵¹ implica relativizar también la existencia del universo, porque el universo es: “La unidad objetiva total, que corresponde al sistema ideal de todas las verdades de hecho; y es inseparable del mismo”²⁵². Por tal motivo no se puede subjetivizar la verdad y a la vez considerar al objeto como existente en sí. Pues de ser verdad, sólo existiría un universo para mí, acarreado con ello la compleja problemática de saber que ocurre con el yo y los contenidos de conciencia, pues ellos también pertenecen al universo, por lo que la afirmación “yo soy”, sería ocasionalmente falso. “El relativismo se halla en evidente pugna con la evidencia de la existencia inmediatamente intuitiva.”²⁵³

¿Qué quiere decir esto? Que la realidad a la que nos enfrentamos no es puramente subjetiva, sino que tiene también una objetividad que constatamos día a día a partir de nuestra propia subjetividad. Por ello, si hay una objetividad es porque existe su correlato que es una subjetividad y por lo mismo si existe una subjetividad es porque tiene un correlato objetivo que lo permite. Estamos ya en un reconocimiento de la subjetividad negada por el positivismo²⁵⁴.

La psicología moderna es el inicio de la discusión de Husserl porque con su nacimiento como ciencia pretendía colocar a la subjetividad como realidad última; las

²⁴⁹ En la naturaleza general de los objetos de la esfera correspondiente radican ciertas formas de conexiones objetivas, y éstas determinan a su vez peculiaridades típicas en las formas de fundamentación preponderantes justamente en dicha esfera... Toda prueba, invención y descubrimiento descansa, pues en las regularidades de la forma. *Ibid.*, p. 47.

²⁵⁰ “La lógica se revela, pues, como una ciencia normativa y renuncia al método comparativo de la ciencia histórica, que trata comprender las ciencias como productos concretos de la cultura de las distintas épocas y de explicarlas por las circunstancias”. *Ibid.*, p. 50.

²⁵¹ Un caso especial del relativismo es el que se denomina de especie, y que Husserl considera importante combatir por el auge que tuvo bajo la forma del antropologismo. El supuesto que guía este relativismo es que cada especie de seres es capaz de juzgar lo verdadero según la naturaleza constitutiva de dicha especie, por ello, lo que entendemos como verdadero y falso es según nuestra naturaleza humana. Husserl considera que esta afirmación no es más que la muestra de un mal planteamiento, pues los elementos que intentan probar la verdad de esta argumentación no muestran sino que algunas especies pueden captar más verdades que otras, pero eso no tiene porque convertir la verdad en relativa: *lo verdadero es absolutamente verdadero, es verdadero “en sí”*. Existe una alteración de la noción de verdad, con la que se trabaja equívocamente. *Ibid.*, pp. 113-114

²⁵² *Ibid.*, p. 116.

²⁵³ *Ibid.*, p. 117.

²⁵⁴ En esta tónica de la crítica epistemológica que se da entre lo objetivo y lo subjetivo surgió la psicología fenomenológica, que tiene como fin fundamentar metodológicamente a la psicología empírica.

Investigaciones lógicas buscan darle el lugar apropiado a dicha ciencia, pues la psicología es la ciencia de lo psíquico en tanto vínculo con la realidad espacio-temporal²⁵⁵, ello conlleva a que lo psíquico no se observa sino como parte de la naturaleza física, necesitando de esta manera, un análisis puro, una psicología eidética que fundamente de forma sólida a la psicología empírica²⁵⁶ que impida los excesos del subjetivismo pero también los excesos del realismo positivista de la física o biología. Con ayuda de la reflexión fenomenológica se podrá²⁵⁷ dar cuenta de las vivencias de la conciencia, es el giro fenomenológico que capta la intencionalidad²⁵⁸ de todas las vivencias y la relación existente entre los dos elementos constitutivos de los fenómenos²⁵⁹, la noesis y el noema, extrayendo de ello el vivir psíquico puro²⁶⁰.

En 1912, Husserl presentó un ambicioso proyecto en el que pretendía mostrar los fundamentos de la metodología fenomenológica así como los resultados de los análisis fenomenológicos. *Ideas para una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica* es el gran proyecto de Husserl. En el segundo tomo de dicha obra, publicado póstumamente, aparece la descripción de una triple estructura de la realidad²⁶¹: la realidad material, la realidad del alma o animal²⁶² y la del espíritu. La vida anímica o animal que es básicamente la sensibilidad es la que media entre la materia y el espíritu o la cultura. El humano participa de las tres estructuras y especialmente en él estas dimensiones entablan

²⁵⁵ Edmund Husserl, *El artículo de la Encyclopædia britannica*, México, UNAM, 1990.

²⁵⁶ E. Husserl, *op. cit.*, p. 60.

²⁵⁷ Aquí se ve claramente la diferencia que existe entre Husserl y el círculo de Viena, pues Husserl planteará que aún esa psicología fenomenológica sigue instalada en un plano de ingenuidad, al igual que la psicología empírica, pues ambas son ingenuas en lo que respecta al plano trascendental.

²⁵⁸ La reflexión fenomenológica que se practica a partir de la percepción, da cuenta de una intencionalidad diversa, es decir, infinita por la extensa variedad de maneras en las que se puede dar la percepción, pero que no por ello deja de mostrar la unificación que constantemente constituye a la misma intencionalidad.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 61.

²⁶⁰ Percatarse del carácter universal que adquiere para la subjetividad su inherencia al mundo, en tanto ser tomado como incomprensible o cuestionable, implica situarse en el problema de la trascendentalidad. Problema interesante que apenas es vislumbrado por la conciencia, la que vuelve a hundirse en la oscuridad mundana, surgiendo así la pregunta, ¿cómo hace la conciencia para que en su inmanencia algo pueda presentarse como cosa en sí y no sólo como presupuesto? Esta cuestión se extiende a todo mundo posible y su respectivo ser-en-sí. Porque en tanto individuos el mundo al que nos dirigimos cobra sentido y validez tal, que nos coloca en esta posición ingenua, elevándose así a nivel de principio la problemática trascendental. *Ibid.*, p. 70.

²⁶¹ Javier de San Martín, "Apuntes para una teoría fenomenológica del cuerpo". En López Sáenz Ma. Del Carmen y Rivera de Rosales Jacinto (coord.) *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid, Universidad nacional de educación a distancia, 2002, p. 134.

²⁶² Se entiende alma como el nivel animado de la realidad no en el sentido religioso, por ello también se le denomina animalidad.

complejas interacciones. El espíritu por ejemplo es el resultado de la vida animal, y es la que introduce la ausencia en la presencia, la reflexión sobre la vida. La reflexión no es más que la toma de una postura y es lo que llamamos yo. Así la sedimentación de esta toma de postura en la materia constituye la cultura²⁶³.

Husserl trata de esclarecer cuales son las características fundamentales de la realidad anímica frente a la material y para ello indaga la naturaleza de la vida humana en lo que considera el elemento paradigmático de tal hecho, el cuerpo propio, que lo llama *Leib*²⁶⁴.

El cuerpo humano consta de una capa constituida por lo somático-anímico, sobre la cual se establece otra capa que es personal o espiritual. Existe pues una reducción a dos capas, el hombre en tanto naturaleza y hombre como espíritu, de las tres estructuras que comentaba Husserl, pero es importante recordar la triplicidad de las estructuras porque es la dimensión anímica la que hace mediación entre naturaleza y cultura²⁶⁵.

Al analizar la realidad material, Husserl descubre que es propia de los seres vivos, pues aparece como sonido, colores, sabores y no como vibraciones de fotones o de aire. Este descubrimiento tiene su efecto en el concepto de *Leib*, pues es la realidad del ser vivo. Pero debe haber una realidad anterior a la captada por la animalidad, una realidad material plena, el cuerpo humano participaría de esta realidad en su materialidad misma; a esta dimensión corporal la llama *Körper*, y esta perspectiva del cuerpo no es la que se da en la inmediatez de la experiencia cotidiana sino antes de ella²⁶⁶.

El cuerpo vivo (*Leib*) es la posibilidad de localizar sensaciones que interaccionan con el medio circundante de la realidad física o también de sucesos específicos del cuerpo, también físico, a esta característica se le denomina “*ubiesthesias*”, que no es más que un tipo especial de sensaciones:

Resultado de una actuación, propiedades de efecto que surgen de una acción efectuada sobre mi cuerpo físico (*Körper*) y que tiene un como resultado un acontecimiento doble, pues tenemos, por un lado una realidad física que actúa sobre otra, en un lugar preciso y por otro, el resultado de esa acción, y que ya no es una acción física sino una propiedad de la

²⁶³ *Ibid.*, p. 135.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 136.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 138.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 140.

cosa carne. La sensación localizada, que eso es la ubiestesia, es un acontecimiento situado local y temporalmente²⁶⁷.

El cuerpo vivo (*Leib*) puede dar cuenta tanto del objeto como de sí mismo, tiene la característica de la reversibilidad. Por ello la percepción del mundo siempre es copartícipe la percepción del cuerpo vivo (*Leib*).

El análisis anterior lo efectuó Husserl considerando el fenómeno táctil, pero al indagar el campo de la visión encontró algunas diferencias, la primordial es la incapacidad de desdoblamiento o de reflexibilidad de la percepción. No puedo captar la visión que “ve” al objeto²⁶⁸, por lo tanto no hay ubiestesia visual, fenómeno que no es exclusivo de la visión pues se aplica también al campo sonoro. La inexistencia de la ubiestesia en este campo de percepción, hace que la forma en cómo se constituyen sea diferente, siendo la utilización de un esquema sensible y la multiplicidad de la matización la diferencia. Por ello los objetos que se dan por estos campos sensoriales por más que puedan presentarse bajo ciertas modificaciones perceptuales, escorzo o matiz, conservan un esquema²⁶⁹.

Para Husserl, esto significa que mediante la percepción visual o auditiva habría una mediación entre el matiz, el esquema y la cosa en sí, con la ubiestesia la manifestación sería inmediata, porque en ella no hay extensión, como en las cosas, sino difusión y penetración, no hay constitución sino manifestación inmediata²⁷⁰.

En el plano de la percepción visual la cualidad extensa puede desaparecer, que el objeto esté o no esté, pero en el caso de la ubiestesia esto no ocurre porque el ser al que le es inherente no desaparece, como parte de mi carne permanece aunque la ubiestesia ya no esté. La sensación táctil de frío o dolor que desaparecen no se convierten en irreales sino en un tiempo pasado. Por ello para Husserl hay una identificación entre la *Leib* y las ubiestesias; por la ubiestesia se conoce la *Leib*, un cuerpo que sólo tuviese vista no tendría *Leib*, incluso los movimientos cinestésicos no aparecerían enraizados al cuerpo sin las ubiestesias, lo táctil es la densidad sensible de la carne,²⁷¹ la vista solo constituye nuestra carne por su cubrimiento con el tacto.

²⁶⁷ *Ibid.*, P. 143.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 144.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 146.

²⁷⁰ *Idem.*

²⁷¹ *Ibid.*, p. 147.

Leib en tanto cuerpo es el órgano de la voluntad, ello significa que *Leib* es lo que la voluntad mueve inmediatamente mientras el resto sólo se mueve meditadamente. Estos actos libres por los que muevo mi cuerpo son lo que constituyo mi mundo de objetos, de tal forma que Husserl afirma que *Leib* es “el contramiembro del yo al que le es inherente la carne, como campo de localización de las sensaciones²⁷²”. Tenemos así un yo carnal, cuya carne se localizan las sensaciones, las ubiestesias. A pesar de ello Husserl comentará que existe otro movimiento que denomina subjetivo el cual es anterior al yo, con lo cual posibilita pensar que *Leib* tiene movilidad preegoica²⁷³.

Al preguntarse por los contenidos de esta *Leib*, Husserl comenta que se encuentran las ubiestesias, las cuales también integran otro par de sensaciones: las cenestésicas, que desempeñan el papel material para la constitución de los actos de valoración, pues son las sensaciones de dolor, placer, bienestar y malestar, y las cinestésicas²⁷⁴. Estos dos tipos de sensaciones son también ubiestesias porque tienen una localización inmediata carnal. Estas sensaciones constitutivas de *Leib* son la capa inferior sobre la que se constituye la percepción y todos los tipos de juicios. La carne da soporte o infraestructura hilética a la consciencia. Y es soporte porque los fenómenos que produce se dan en un orden distinto al cuerpo vivo, *Leib*, ejemplo el placer que produce un objeto hace que enuncie un juicio valorativo de él, la valoración ya no está en la *Leib*. “Si los contenidos de sensación entretejidos están realmente localizados en una localización intuitivamente dada, las intencionalidades ya no lo están; ni la percepción está en la mano ni el pensamiento en la cabeza”²⁷⁵.

Las sensaciones que integran el cuerpo vivo tienen alguna unidad. Si bien son sensaciones y estas se presentan a la *Leib* de cada quién lo hacen constituyendo su objetividad (*Objektivität*) y no un objeto (*Gegenstand*), porque la carne así constituida no es nunca un objeto por más consistencia que tenga²⁷⁶.

Es claro que al hacer un análisis de *Leib* se tiene que partir de la existencia de un cuerpo físico, por lo tanto cabe preguntarse cómo se constituye ahí una ubiestesia y a su vez cómo esta ubiestesia puede captar algo físico y no ser pura sensación. Para Husserl los

²⁷² *Ibid.*, p. 149.

²⁷³ *Idem.*

²⁷⁴ Sensaciones de movimiento

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 151.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 153.

campos de sensación están siempre colmados, saturados porque están desplegados en el sentido del mundo al que tienen acceso. Por ello no hay propiamente dichas nuevas sensaciones sino que estas se van modificando ante el mundo,

si cada sensación no es mera sensación sino parte de un sistema que se corresponde con el orden extensivo, es decir, con el sistema que constituye las cosas reales, dado el carácter lleno de los campos de sensación, lo que tenemos diseñado en cada campo de sensación de siempre es un sistema de correspondencias, a saber, una faceta del mundo que se nos abre por ese sistema sensorial²⁷⁷.

La percepción de la *Leib* en tanto constituyente de objetividad permite la aprehensión de las cosas por medio de los campos sensoriales dando sentido al objeto de la sensación de esta forma aparece propiamente el cuerpo vivo (*Leibkörper*), es decir la unidad psicofísica²⁷⁸. El elemento fundamental y primitivo de esta carne es el tacto al cual se le adscribieron nuevos campos, la vista y oído. Las propiedades extensivas de la carne es el tacto mientras que la vista pertenece a una extensión fantasmal. Por ello, las propiedades materiales es decir el campo sensorial táctil es lo que entrelaza la carne material con el alma, las otras son más adecuadas para las funciones intencionales.

La ubiestesia son una nueva propiedad de la carne física por ello se justifica la afirmación de estar frente a una nueva región ontológica distinta de las propiedades meramente extensivas de la cosa, ello es la *Leib*. Esta *Leib*, al estar dividida en dos estratos, uno dependiendo directamente de la carne, la ubiestesia, y otro de los sentidos en general, permiten suponer que es la materia de la consciencia; este fenómeno hace que el yo o el alma tengan carne. Con esta afirmación, Husserl no estaría a favor de una comprensión naturalista procedente de la psicología que supondría que la carne como cosidad físico-material diese las condiciones reales para que los sucesos de la consciencia sucedieran, no rechaza que algo de este proceso se dé, pero quiere evitar el buscar en los procesos neurales, eléctricos y químicos el fundamento de la consciencia²⁷⁹.

Finalmente, hay que comentar que con la ubiestesia se da la carne como (co) miembro y contramiembro, es decir, en la percepción táctil está presente como miembro la carne y está también lo copercibido con ese miembro, que en este caso es la misma carne.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 156.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 157.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 159.

En el caso de la vista solo habría contramiembro porque él no sé ve viendo a pesar de que también participa de la localización indirecta siendo parte del cuerpo.

¿Pero qué sucede con el yo y la consciencia? Husserl ya nos había indicado que la carne es el objeto de la voluntad para el yo, por lo tanto el yo puro es el contramiembro de la naturaleza: “La carne pertenece al yo, que aparece aquí como sujeto que percibe un mundo exterior mediante los órganos de la carne²⁸⁰”. La relación que se establece entre *Leib* y el mundo tiene su punto de partida en la propia *Leib*, pues ésta es el centro de orientación de un espacio que no es homogéneo precisamente por eso. Pues todas las expresiones de orientación toman como referencia a la *Leib*, siendo ésta punto cero de toda orientación. *Leib* siempre será punto cero porque puedo cambiar de posición pero no alejarme de mi cuerpo, llevo conmigo siempre este cuerpo²⁸¹.

Gracias a esta propiedad de la carne el hombre tiene dos posibles vistas sobre sí, una interna, hecha desde nuestra experiencia y otra desde el exterior. En la primera el cuerpo aparece como *Leib* mientras que en la segunda aparece como cosa. Ambas estas siempre co-presentes; como *Leib* somos contramiembro y como cuerpo físico somos miembros del mundo²⁸². Por ello hay cultura.

c) La cotidianidad y la ciencia: la pregunta por la vida.

Para Husserl la vida cotidiana como ya vimos, comprometía al yo empírico y al mundo que este capta, pero para una verdadera comprensión de la esencia de los modos de aparecer del los fenómenos del mundo había que hacer una reducción a la reducción fenomenológica: la reducción trascendental donde se pusiera entre paréntesis al yo empírico²⁸³ con su correlato empírico del mundo, por lo cual no dejará de sostener cierto paralelismo entre la psicología fenomenológica y la fenomenología trascendental²⁸⁴, pero

²⁸⁰ *Ibid.*, 161.

²⁸¹ *Ibid.*, 163.

²⁸² *Ibid.*, 164.

²⁸³ Lo trascendental es para Husserl la llave que hace de la fenomenología una verdadera fuente de comprensión tanto del mundo como del ser del hombre, pues la incomprendibilidad del mundo nos afecta de manera sensible en tanto compartimos la misma especie de ser. Nosotros, en quienes el mundo debe cobrar tal sentido y validez, pertenecemos también al mundo en tanto yo-empírico.

²⁸⁴ El tema filosófico trascendental es un esclarecimiento concreto y sistemático de aquellas referencias intencionales múltiples que pertenecen por esencia a un mundo posible en general como mundo circundante de una subjetividad posible correspondiente, para la cual tal mundo fuera el mundo que estuviera ahí delante. Edmund Husserl, *El artículo de la Encyclopædia britannica* op.cit. p. 72.

exalta la importancia fundamental de esta última sobre la primera, pues la fenomenología trascendental es el verdadero fundamento de la fenomenología²⁸⁵, porque abre el camino hacia una ontología universal²⁸⁶, en cuanto unidad sistemática de todas las ciencias aprióricas concebibles²⁸⁷. Superando de esta manera todas las antítesis filosóficas la fenomenología trascendental inicia el arduo trabajo de una *philosophia perennis*, la cual exige de los fenomenólogos renunciar al ideal de un sistema filosófico²⁸⁸. La apuesta epistemológica de Husserl está colocada en la solución trascendental, respuesta que evidentemente involucra un plano subjetivo (trascendental), con el cual pretende librar las crisis de las ciencias, pues ellas quedan fundamentadas en lo eidético y lo trascendental, borrando de esta manera la posición dogmática de las ciencias²⁸⁹.

Desde su tesis de habilitación, Heidegger pensaba que el planteamiento trascendental de Husserl había que problematizarlo con una filosofía cosmovisionalmente orientada, es decir, con un saber sobre la vida y una toma de posición ante ella²⁹⁰. Pues faltaba aclarar cuál es la unión que liga lo trascendental con lo verdaderamente fáctico, con el mundo de la vida (*Lebenswelt*), que en el plano epistemológico corresponde a la solución que se le ofrecía a las ciencias del hombre. Lo que no deja de ser problemático, debido a que la psicología fenomenológica, que es el paralelo de la fenomenología trascendental, parece no poder responder a las dificultades que la facticidad del mundo de la vida le ofrece. Por otro lado, si fenomenología trascendental ha resuelto el problema, ¿qué razón de ser tiene la psicología fenomenológica? ¿Hasta qué punto pueden ser realmente paralelas

²⁸⁵ Ésta es la respuesta que Husserl da a lo que le parecía tan incomprensible a Einstein, la participación ya no solamente de la subjetividad fáctica en tanto correlato de lo objetivo fáctico sino de una subjetividad que se percibe como entablando vínculos con el mundo.

²⁸⁶ La subjetividad trascendental propia de la fenomenología trascendental no es más que un yo-mismo, pero no el yo de la actitud natural cotidiana, que se percibe como fragmento integrante del mundo objetivo, sino más bien se trata de un yo en el cual se percibe no sólo el mundo como ahí adelante, sino también el yo empírico al que se le aparece el mundo. Se obtiene pues dicha vivencia trascendental cuando se efectúa una epojé radical en la que se pone al mundo, incluido el ser hombre, como mero fenómeno, y se centra ahora la atención en la vida intencional en la cual se configura la apercepción total del mundo. Es pues sólo una modificación en la actitud del yo: “En esta transición se produce necesariamente una identidad del yo; en la reflexión trascendental sobre él, la observación psicológica se hace visible como objetivación de sí mismo del yo trascendental, y de esta manera se llega a ver cómo en todo momento de la actitud natural se ha impuesto una apercepción”. *Ibid.*, p. 75.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 77.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 82.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 78.

²⁹⁰ Ángel Xolocotzi Yáñez, *Subjetividad y comprensión afectiva*, México, Plaza y Valdez y Universidad Iberoamericana, 2007, p. 77.

ambas si ante las soluciones que ofrece la fenomenología trascendental no es ya necesaria la psicología fenomenológica? Y en la medida de ello, ¿se puede decir que lo trascendental hace también innecesarias al resto de las ciencias del hombre? Pregunta para nada despreciable, pues es necesario esclarecer la posición de la fenomenología y de las ciencias, pues recordemos que la crítica fenomenológica inició a partir de los vínculos que se establecían entre la filosofía y la ciencia, donde se subyugaba una a favor de la otra.

Heidegger tomó muy en serio varios planteamientos de Wilhelm Dilthey, sobre todo la discusión sobre la historia, así como el establecimiento de la vida como realidad fundamental²⁹¹.

La pregunta por el ser del ente es lo que el filósofo desde la antigua Grecia se pregunta, pero en *Ser y tiempo* Heidegger comenta que la pregunta por el ser se ha olvidado por los prejuicios que han existido sobre la noción del ser. Tres son los prejuicios que ocultan la pregunta por el ser: el primer prejuicio afirma que el ser es universal y por tanto vacío; el segundo prejuicio supone que el ser es indefinible, y finalmente el tercero afirma que en la medida que se usa la palabra ser el Ser es algo obvio²⁹². El más interesante de estos prejuicios es el último, porque supone que el ser es evidente por sí mismo, ya que no se le considera como un concepto sino que es *vivido* en una comprensibilidad de término medio, esto es, en la cotidianidad²⁹³. Por ello, la forma cotidiana en dónde se da el fenómeno debe ser la punta de lanza para encontrar una definición filosófica del ser del ente²⁹⁴. Es posible que esta idea haya llegado a Heidegger por la influencia de Dilthey quien en su proyecto sobre las ciencias del espíritu decía: “Toda ciencia es ciencia de la experiencia, pero toda experiencia encuentra su nexos original y la validez que éste le presta en las condiciones de nuestra consciencia, dentro de la cual se presenta: en totalidad de nuestra naturaleza”²⁹⁵. La visión del ente como útil es propio del hombre o Dasein como lo llama Heidegger, su forma primaria de dirigirse al mundo, esta visión es la que constituye la vida media o cotidiana y precisamente de ella es de donde parte las distintas modificaciones del modo de ver al ente, entre ellos el modo de ver de la ciencia. El mirar de las ciencias a su vez se enfrenta a todo ente y trata de captar bajo su óptica la naturaleza de

²⁹¹ *Ibid.*, p. 78.

²⁹² *Ibid.*, p. 171.

²⁹³ *Ibid.*, p. 182.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 184.

²⁹⁵ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op.cit., p. 92.

ese ente, pero qué ocurre cuando al ente que se enfrenta es al *Dasein*, la ciencia tiene que repensar entonces las distintas variables que participan del análisis de ese ente especial, uno de ellos, el lugar de la experiencia y la vida cotidiana, lo que Dilthey señala y que es apoyado en distintas maneras tanto por Heidegger como por Merleau-Ponty.

Con Husserl vimos que la dimensión anímica es el intermedio entre el plano material y el cultural, es el plano de lo viviente. Merleau-Ponty en *La estructura del comportamiento* nos hablaba de la misma dialéctica en el plano de los vivientes como distinta al material y el cultural. Todos los vivientes en tanto tales tienen que enfrentar una serie de eventos y circunstancias que su mundo les demanda. Desde el campo de la mirada científica, se conceptualiza la forma de desempeñarse de los vivientes en normal y enfermo, y sólo a partir de esta dimensión de los vivientes tiene sentido tal afirmación pues no se puede decir que una galaxia o una síntesis química se encuentren enfermas²⁹⁶, esto a pesar de que exista un principio de entropía que rige el universo.

¿Qué permite conceptualizar la salud o la enfermedad en el viviente? El supuesto de que todo viviente en tanto tal toma una postura diferente ante los objetos y medios que lo proveen de lo mínimo para seguir viviendo. En tal caso la enfermedad o la salud indican modos diferentes de valorar por parte del viviente, pero esta diferencia en la valoración no sólo es distinta entre el viviente llamado sano y el enfermo sino con todos los vivientes. Podría decirse que cada ser viviente valora de determinada forma su medio; esa forma de valorar crea una norma de vida²⁹⁷ de ese ser viviente concreto que será diferente a otro ser viviente, ahora bien es esa norma de vida la que se puede calificar de sano o patológico dependiendo de lo flexible que sea²⁹⁸.

El viviente a lo largo de su vida valora las variaciones del medio; la enfermedad sería la forma inédita y única de responder a dichas variaciones²⁹⁹, por lo tanto, se puede afirmar que sigue produciendo normas vitales, pues no es una parte del viviente la que se ve

²⁹⁶ María Luisa Bacarlett Pérez, *Filosofía y enfermedad*, México, Ed. Porrúa y Universidad autónoma del Estado de México, 2010, 139.

²⁹⁷ Con norma de vida siguiendo a Canguilhem se quiere evitar el supuesto de las esencias tanto de la salud como de la patología.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 139.

²⁹⁹ No olvidemos que con Husserl precisamente vimos que los sentidos están siempre en dirección al mundo y que estos sólo muestran las variaciones del mundo.

“afectada” en un punto sino la expresión de la integración de una variedad de factores³⁰⁰ de los cuales es partícipe el viviente³⁰¹. Esta es la problemática de la reducción del campo de la patología a un esquema preestablecido como la fisiología que supone a priori una forma “óptima” o ideal de ser viviente y todo lo que sale fuera de ella se transformaría automáticamente en patológica. Atender los fenómenos de la vida implica atenerse a la experiencia individual de cada viviente no pudiendo desdeñar tal característica es difícil pensar una ciencia eidética no sólo de lo patológico sino también de lo sano. Estamos pues ante las diferentes posibilidades de ser del viviente, la vida no se reduce a una forma de manifestarse sino a una vasta gama de posibilidades, que en el caso del *Dasein* diríamos diferentes modos no sólo de vivir sino de existir.

¿Qué marcaría la diferencia entre salud y enfermedad? La inauguración por parte del viviente de posibilidades que sean menos capaces de hacer frente a las nuevas condiciones del medio³⁰². De lo cual se deduce que *no hay una diferencia de valor y mucho menos de esencia* entre lo sano y lo enfermo pues ambas siguen presentando posibilidades de ser viviente ante un medio cambiante. Por ello me parece adecuado adoptar la siguiente definición de enfermedad extraída de Georges Canguilhem³⁰³:

La enfermedad consistiría, así, en la imposibilidad del individuo (viviente) de violar sus propias normas (vitales); pero ello no es igual a decir que en la enfermedad lo posible queda clausurado, aun enfermo, el viviente sigue dando cabida a lo posible, sigue inaugurando nuevas posibilidades vitales, y aunque su poder normativo se convierta en tendencia conservadora, muestra posibilidades inéditas desde el punto de vista normal³⁰⁴.

Hasta este momento he venido hablando del viviente en general, de todo ente que es partícipe no sólo de materialidad sino de la animalidad descrita por Husserl en el fenómeno de la salud y la enfermedad, ello con el fin de mostrar que en tanto viviente no hay una absoluta predeterminación ni una fijeza de la naturaleza, en el campo de la biología el animal puede crear diferentes posibilidades porque la vida misma no es más infinitos modos de ser. Pero que ocurre en el caso humano, del *Dasein* heideggeriano, tiene que

³⁰⁰ Hecho que se pierde cuando se exagera la utilidad de la localización de la enfermedad. Cosa común en las ciencias de la salud contemporáneas.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 142.

³⁰² *Ibid.*, p. 143.

³⁰³ La cuál es acorde a la fenomenología del cuerpo hecha por Husserl y Merleau-Ponty en *Estructuras del comportamiento*.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 144.

haber una diferencia en la medida que participan de un campo cultural. La rigidez de la enfermedad es vivida cómo un “infortunio” como una forma de ser-en-el-mundo desvalorada y no sólo como un sufrimiento o refracción del comportamiento³⁰⁵.

La vivencia del ser del Dasein en la cotidianidad era la captación del ente bajo la óptica del útil, y que dicha vivencia cambiaba cuando fallaba o se imposibilitaba seguir percibiendo al útil como útil. Pues bien retomo este argumento para homologar la noción de salud y de lo patológico, pues como afirma Canguilhem al apoyarse en René Leriche: “La salud es la vida en el silencio de los órganos”, por lo tanto se desconoce qué es lo sano, sólo se vive lo sano pero pasa desapercibido, el carácter subjetivo de la vivencia de la enfermedad es importante en el humano, porque el primer síntoma de lo patológico es el dolor³⁰⁶, y el dolor no es más que:

el primer índice fenomenológico del carácter valorativo de la vida, en tanto expresa la no indiferencia frente a las vicisitudes del viviente en su medio”... “El Dolor actúa, así, como protección del viviente para no caer en la total indiferencia, lo que a su vez asegura su integridad³⁰⁷.

Es precisamente este carácter subjetivo lo que impide la homologación de los seres humanos, pues no hay dos humanos que sientan y expresen de la misma forma el dolor, o de la misma forma la salud, pues pasa por una subjetivación, por un sentimiento, no necesariamente consciente sino como una predisposición o tendencia de tener la capacidad para superar las capacidades iniciales, por ello la salud sería un margen de tolerancia ante las infidelidades del medio³⁰⁸, la enfermedad revela no sólo las múltiples posibilidades de existencia sino también los límites del propio cuerpo y la posibilidad de sobrepasarlos, por ello se puede hablar de un logos de la enfermedad porque muestra lo que se silencia con la salud³⁰⁹.

3.2 FREUD FENOMENÓLOGO.

a) Freud y el descubrimiento de las significaciones, la realidad psíquica

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 145.

³⁰⁶ Es por la existencia del dolor que se originó la medicina, pues hubo una demanda de cura.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 147.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 152.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 157.

Merleau-Ponty señala que la grandeza de Freud está en la capacidad que tuvo de redescubrir la sexualidad, darle una cara distinta gracias al término pulsión, porque descubre una intencionalidad original en esta sexualidad que tiene sus raíces vitales en la percepción y la motricidad, todo esto guiado bajo el esquema rudimentario del arco reflejo de la psiquiatría del siglo XIX, transformándolo así en un proceso distinto, en uno que representa el fenómeno del “arco intencional” en el que el enfermo se distiende y el sujeto normal da en la experiencia un mayor grado de vitalidad y fecundidad³¹⁰.

El concepto de arco intencional es el primer paso para la dilucidación de la problemática de la psicósomática. En *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty insiste en considerar a Freud un fenomenólogo por mostrar con su trabajo clínico que todo acto humano tiene un sentido, y cita a pie de nota en dicha obra, el texto en francés de Freud, *Introducción al psicoanálisis*; muestra que el síntoma siempre tiene una razón de ser en el sujeto, lo cual implica que ningún hecho en la vida humana se encuentra determinada “desde afuera” de su campo de sentido, y agrega el ejemplo freudiano de la ostra que convierte en perla todo objeto extraño, mostrando así que no hay algo ajeno que le sea impuesto al sujeto³¹¹ sino una producción de él y de su inconsciente.

Ante las carencias de la filosofía para conceptualizar ese hecho intemporal e indestructible que habita la subjetividad humana, Merleau-Ponty, considera válido el sostener el concepto del inconsciente freudiano, a condición de que no se olvide que esta palabra sólo es índice de un enigma³¹². El término inconsciente debe ser un cuestionamiento constante que abra la posibilidad de reflexión y no que la cierre. No está dicho todo sobre el inconsciente falta mucho por decir, por tanto no se le puede considerar como un término plenamente descrito y esclarecido, esta duda misma que es el inconsciente mueve el trabajo de Freud, pues consideraba que es un campo abierto a las futuras indagaciones evitando así lecturas sustancialistas.

Angelo Hesnard³¹³ comenta en el apartado que le dedica a la relación de la medicina con el psicoanálisis que Freud junto con Jackson y Pavlov son considerados

³¹⁰ Maurice Merleau-Ponty. *Fenomenología de la percepción* op.cit., p. 174.

³¹¹ Angelo Hesnard, *La obra de Freud*, México, FCE, 1972, p. 175.

³¹² *Ibid.*, p. 11.

³¹³ Psicoanalista francés al que Merleau-Ponty le escribe un prólogo a su libro más importante.

precursores de la psicósomática, término que acarrea el viejo problema del dualismo filosófico alma-cuerpo³¹⁴.

Hesnard al igual que Merleau-Ponty crítica las malas lecturas de la obra freudiana y una entre tantas es considerar a Freud como el antecedente de la psicósomática. Si bien Freud ya había hablado de la posibilidad de que ciertos conflictos psíquicos tenía consecuencias en algunos aparatos u órganos, no acuña ni desarrolla la psicósomática, sino algunos alumnos de él, especialmente los que desarrollaron el psicoanálisis en Norteamérica, trabajos que fueron retomados con fuerza en Francia por Michel Fain, Satche Nacht, Paul Valabrega y Pierre Marty³¹⁵.

Para Hesnard, la somatización defendida por Fain y Pierre Marty³¹⁶ es cuestionable principalmente porque como hemos visto, estos dos últimos autores suponen que este trastorno refleja la incapacidad para crear un síntoma neurótico³¹⁷ y que, por lo tanto, el cuerpo meramente biológico sale en defensa³¹⁸. El trabajo de Hesnard pretende demostrar que esas fisiopatologías son una forma de defensa “psíquica” y no exclusivamente física como cree la psicósomática³¹⁹.

Hesnard da el nombre de autodestrucción orgánica a las afecciones orgánicas con una etiología psicógena, pero más allá de esto apelaba integrar al psicoanálisis dentro de la práctica médica, pues era necesario conocer una “psicología” del enfermo, la relación médico-enfermo, psicoterapia cotidiana en el lecho del enfermo como en el consultorio³²⁰, pues en cualquier enfermedad participa este aspecto psicológico.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 197.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 198.

³¹⁶ La idea de un inconsciente originario freudiano, es entendida por Marty como un mosaico primigenio que en el inicio de la evolución individual aparece como carente de organización. Es decir, es un conjunto de diversos elementos funcionales ligados de manera fragmentaria, que progresivamente se irá mejorando constituyendo a imagen del reagrupamiento evolutivo de las funciones somáticas y psíquicas, un todo con cohesión específica. Pierre Marty, *La psicósomática del Adulto*. Bs As.: Amorrortu editores, 1995, p. 46.

³¹⁷ Marty supone la existencia en el inconsciente de dos principios funcionales que se encontrarían representados evolutivamente dentro de todos los sistemas, dentro de todas las organizaciones psicósomáticas: un principio de automatización (repetición) que mantiene de manera relativamente estancada, los funcionamientos psicósomáticos de todo orden y un principio de jerarquización (programación) que abriría especialmente la vía evolutiva a las diferentes ligazones y asociaciones funcionales a la jerarquización. *Ibid.*, p. 47.

³¹⁸ El planteamiento psicósomático basa su relación entre lo psíquico y lo somático en un principio de organización y adaptación. Teniendo como intermediario al preconscious, debido a su capacidad de ser reservorio de representaciones. La representación juega, pues, un papel importante.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 199.

³²⁰ *Ibid.*, p. 201.

Freud esperaba lo mismo desde su periodo pre-psicoanalítico, como lo vimos en el texto del tratamiento psíquico, era necesario la introducción de factores anímicos en la práctica médica no sólo para poder hacer un buen diagnóstico y discernir una etiología física de una psicológica sino porque existía una influencia entre ambas dimensiones.

Esta afirmación ha producido un gran debate sobre el papel del cuerpo en la obra freudiana, siendo el término pulsión el centro de la discusión. Ya que no sólo es el dinamizador del inconsciente sino también la marca que distingue al hombre y del animal; la existencia humana es posible como tal gracias a la pulsión. Para Freud, la pulsión siempre fue difícil de definir y considera que por ello su trabajo psicoanalítico siempre estuvo plagado de dificultades, en la medida que no existía un antecedente del término. La pulsión debía representar el elemento fronterizo entre lo psíquico y lo anímico³²¹.

El problema de la psicósomática de Marty y Fain es que las descripciones freudianas no son tomadas como la muestra de ningún enigma sino que se convirtió en una realidad supuestamente esclarecida y por tanto sustancial desde la cual se edificó el proyecto psicósomático. La psicósomática da por resuelto el enigma del inconsciente y suponerlo los lleva a dogmatizar la lectura freudiana y a objetivar las intuiciones freudianas.

Para muestra hagamos el ejercicio de releer la problemática del inconsciente y el cuerpo con la perspectiva propuesta por Merleau-Ponty.

En el apéndice B del texto *El Inconsciente* de Freud³²², titulado “El paralelismo psicofísico”, Freud se pregunta cómo pueden existir los fenómenos psíquicos y los fenómenos físicos. Desde el principio descarta la propuesta de su maestro Meynert que suponía que las células corticales contenían dentro de sí las representaciones del lenguaje; por otro lado tampoco puede aceptar la afirmación de la existencia del psiquismo sin la necesidad de lo físico, le es claro que participa la fisiología; la pregunta es cómo ocurre esto. Freud tiene el problema de no poder situar las modificaciones fisiológicas necesarias para la existencia de una representación subjetiva, tal vez en esta óptica de querer encontrar un punto concreto de la espacialidad cerebral como origen de una singularidad desde la

³²¹ Sigmund Freud, Pulsiones y destinos de pulsión en *Obras Completas* Vol. XIV, Bs. As.: Amorrortu Editores, 1984.

³²² Sigmund Freud, “Lo inconsciente” en *Obras Completas* Vol. XIV, Bs. As.: Amorrortu Editores, 1984, p. 204.

cual se desprenda un “universo subjetivo” sea el problema, por considerar esta singularidad espacial como una cosa y no como un proceso; Freud considera que este enfoque del proceso no discrepa con la localización de las funciones cerebrales, sino que permite entender cómo funciona la movilidad de cualquier parte de la corteza que modifica el estado o forma cerebral; constantes modificaciones de esa materia de la cuál nuestra conciencia no conoce pero que al seguir los trazos dados por esa modificación aparece un hecho psíquico³²³. ¿Debemos leer este planteamiento como una descripción objetiva de lo que ocurre para el surgimiento de la subjetividad que encarna un sujeto? La respuesta es no, porque precisamente convierte el enigma en algo resuelto que no permite seguir preguntando, es poner límites a la indagación psicoanalítica y de cualquier ciencia de la subjetividad.

Los elogios que Merleau-Ponty hace al psicoanálisis radican precisamente en no caer en la trampa que había caído la Gestalt,³²⁴ al olvidarse de las situaciones vitales y buscar respuestas universales en la materia física³²⁵.

La modificación que Freud supone acontece en el sistema nervioso, es la manifestación de una estructura, una forma que la “carne” se da para crear sentido al constituir un proceso psíquico con la forma que ella adquiere.

En este mismo tenor, debemos analizar lo que Freud describe como lenguaje de órgano³²⁶, fenómeno del lenguaje presente en la esquizofrenia.

La existencia de la represión, así como los fenómenos inconscientes y conscientes son explicados en gran medida por las representaciones. Tal como se explicó en el capítulo de la psicósomática, las representaciones-palabra se encuentran en casi todo el aparato psíquico freudiano, están desde el inconsciente pasando por la pre-conciencia y en la conciencia. Las representaciones-cosa por otra parte son sólo inconscientes y son la captación de las cosas sin las palabras. Ambas son producto de la percepción del sujeto,

³²³ Sigmund Freud, “Lo inconsciente” op.cit., p. 206.

³²⁴ En un principio la teoría Gestalt había realizado una gran operación al oponer a la ontología de la ciencia clásica, ley de organización interna de la percepción del mundo, en lugar de buscar en ellas el resultado de una combinación de procesos simples y universales, con lo cual obligaba a revisar la concepción y el límite del saber científico.

³²⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Sentido y sin sentido*, Barcelona, Península, 2000, p. 137.

³²⁶ Sigmund Freud, “Lo inconsciente” op.cit. p.195.

pero para que un objeto pueda devenir consciente un primer requisito es adquirir el estatuto de representación palabra³²⁷.

Las alteraciones del lenguaje es una característica principal en la esquizofrenia, de forma rápida se puede decir que es un lenguaje rebuscado, con desorganización sintáctica que vuelve incomprensible dicho lenguaje presentando enunciados disparatados³²⁸. El contenido de estos enunciados puede poner en primer plano referencias a órganos o a inervaciones del cuerpo. Y para dar un ejemplo ello, Freud refiere el caso de una chica que tiene una “alucinación corporal”, pues afirma que *sus ojos no están derechos, están torcidos (verdrehen)*, posterior a esta afirmación vienen un conjunto de reclamos hacia su amado, pues ella no puede entender que a él lo “vea de modos distintos” cada vez; es un hipócrita, un torcedor de ojos (*Augenverdrehen*, simulador), él le ha torcido los ojos, esos ya no son sus ojos y ve el mundo desde ese momento con otros ojos³²⁹. Es a este fenómeno propio del habla esquizofrénico al que Freud nombra lenguaje de órgano.

Freud destaca que el contenido de la ilación aparentemente incoherente de la chica es una sensación de inervación que remite de forma indirecta a una situación concreta con su amado, mostrándose así una diferencia importante con la histeria porque ella abría torcido convulsivamente los ojos y la idea a la que se remite quedaría oculta y por lo que se requeriría indagarla. Freud explica este fenómeno como una alteración entre las representaciones cosa y las representaciones palabra, estas últimas parecen ejercer una función de “huida” del yo del mundo y del otro, las palabras son “sobreinvertidas”, es decir, intentan mantener la relación con el otro en referencia a su propio cuerpo pues las representaciones-objeto son las que se han perdido. Este mecanismo delirante no es patológico en sí mismo, sino es un intento por restablecerse por parte del esquizofrénico³³⁰.

Los dos ejemplos que hemos comentado de Freud, tanto el lenguaje órgano cómo la forma en el que la carne se da sentido a sí misma, son muestra de que el fundamento de la experiencia humana es la expresión, aún en la experiencia ilógica y aparentemente introvertida de la esquizofrenia existe rudimentos de significatividad que nacen con el fenómeno de la expresión.

³²⁷ *Ibid.*, p.199.

³²⁸ *Ibid.*, p. 194.

³²⁹ *Ibid.*, p.195.

³³⁰ *Ibid.*, p. 200.

Pero para comprender estos fenómenos es necesario evitar caer en el idealismo de la investigación freudiana o bien en la desviación objetivista, por eso Merleau-Ponty nos advierte:

Las investigaciones psicoanalíticas desembocan de hecho no en explicar el hombre por la infraestructura sexual, sino en volver a encontrar en la sexualidad las relaciones y las actitudes que antes pasaban por relaciones y actitudes de consciencia; y la significación del psicoanálisis no está tanto en hacer biológica a la psicología como en descubrir en las funciones que se tenían por “puramente corpóreas” un movimiento dialéctico y reintegrar la sexualidad al ser humano³³¹.

La enfermedad misma es un nuevo modo de creación de sentido y significado, un movimiento vital que en el caso humano crea en tanto expresión. Por ello hay no sólo una inserción natural en la cultura sino también a la inversa: “Así como la naturaleza penetra hasta el centro de mi vida personal y se entrelaza con ella, igualmente los comportamientos descienden hasta la naturaleza y se depositan en ella bajo la forma de un mundo cultural”³³². ¿Por qué puede darse tal vínculo? Porque mi ser natural o físico se mueve en un campo de ambigüedad que permite el ingreso de la cultura. El bosquejo de yo natural que hubo en el útero materno es el de una vida anónima y que es a su vez el límite de la dispersión temporal del humano. Por otro lado, la cultura también está constituido por un ambigüedad, lleno de existencia anónima de las cosas que componen este campo, todos los objetos tanto materiales como inmateriales, como ejemplo el lenguaje, me presentan un mundo pre-personal hecho del cual he de tomar elementos para conformar mi personalidad y con mi personalidad también la construcción de lo patológico. En todo objeto cultural experimento la presencia próxima del otro bajo una forma anónima o impersonal. Es así que esta ambigüedad propia de la naturaleza como de la cultura por la carencia de esencias en una y otra permite hacer tal entrelazo.

Esto es lo importante de la enseñanza de Freud descubierto en el fenómeno de la psicopatología en general, que en la forma de comportarse se están produciendo significaciones que no es más que una toma de postura ante el mundo de cultura³³³ tal como lo veremos en el siguiente apartado.

³³¹ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op.cit. p. 174.

³³² *Ibid.*, p. 359.

³³³ *Ibid.*, p.214.

b) El Ello vs Ello: Los excesos de la naturaleza y el reto del inconsciente cultural.

¿Qué es el inconsciente? ¿Es una fuerza biológica o cultural? ¿Es de naturaleza subjetiva y por tanto inmaterial o es física? Estas preguntas son importantes para el esclarecimiento de los fenómenos psicosomáticos, especialmente para aclarar si existe o no una razón cultural para que determinado órgano sea afectado en un trastorno psicosomático. Podemos resumir la problemática a lo siguiente: ¿Qué tan autónomo es el inconsciente?

La relación epistolar entre Freud y Georg Groddeck es una importante vía para indagar esta problemática.

El término “Ello” apareció en el texto de *El ello y el yo* en 1923, Freud lo toma de Groddeck que a su vez lo retoma de Nietzsche, quien designaba con esta palabra la existencia impersonal necesaria por naturaleza en nuestro ser³³⁴.

Freud reestructura lo que conceptos en los que dividía la subjetividad humana, y pasa de las nociones de Inconsciente, Preconsciente y Consciente a Ello, Súper-yo y Yo. No es posible comentar la razón del cambio freudiano por falta de espacio, por ello nos centraremos en ciertas características del ello y del yo que son fundamentales para nuestra temática.

“Ello” viene a reemplazar al término inconsciente, con salvedad de que las otras instancias yo y súper yo, participan también del inconsciente. El ello se convierte en el gran reservorio de la libido y en general de toda energía pulsional, los límites del ello con un sustrato biológico no son claros³³⁵, porque tiene un lado somático. El yo por otra parte es una parte modificada de este ello, que tiene que vérselas con la realidad y por lo que desarrolla la razón y el pensamiento, es quien da cuenta de la percepción tanto interna como externa, fenómenos que desde la óptica freudiana se dan en la superficie del cuerpo, superficie que parece resaltar cómo “cuerpo propio” en contraste con el resto de las sensaciones; el yo es sobre todo una esencia-cuerpo, no es sólo una esencia-superficie, sino, él mismo, la proyección de una superficie³³⁶. El yo consciente es sobre todo yo-cuerpo. El cuerpo vivido denominado por la fenomenología es presentado aquí por Freud como un yo-

³³⁴ Jean Laplanche y Pontalis, Jean Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, Colombia, Quinto centenario, 1994, p. 112.

³³⁵ *Ibid.*, 113.

³³⁶ Sigmund Freud, *El ello y el yo* en *Obras completas*, 27.

cuerpo. El ello por otro lado representa como ya se comentó el carácter impersonal más allá del yo que constituye al propio cuerpo.

En palabras fenomenológicas podríamos decir que el fenómeno de la pasividad es lo que está detrás del concepto del ello. *Das es*, es el sujeto impersonal alemán con el que Groddeck es sus cartas a Freud refería a esa fuerza que no sólo mueve al yo sino que de hecho crea vida: Es mentira y una deformación decir “pienso, vivo”. Habría que decir “Ello piensa, Ello vive”. Ello o sea el gran misterio del mundo³³⁷. La discusión entre Freud y Groddeck³³⁸ se centró en la naturaleza misteriosa del ello.

Georg Groddek médico³³⁹ que dirigía una clínica en Baden-Baden, atendía enfermedades orgánicas crónicas a través de hidroterapia, algunas dietas y masajes. Dio un giro a su perspectiva cuando trató a la señora G, pues con ella descubrió un mundo de símbolos, correspondencias entre palabras y objetos usuales vinculados con la vida sexual³⁴⁰. Con el concepto de símbolo se le abre toda una nueva perspectiva a Groddeck, pues desde ese momento buscaba en el paciente la ayuda necesaria para esclarecer este sistema de símbolos que sólo el paciente conoce³⁴¹, para restablecer la “cura”. En 1917 tiene el primer contacto con Freud, gracias a una carta que decide enviarle al fundador del psicoanálisis, con el fin de ver si el trabajo que ha venido realizando es el de un psicoanalista o no. De ahí en adelante se da una relación entre Freud, clínico de las neurosis, y Groddeck, médico de afecciones crónicas.

El concepto de enfermedad está detrás de las diferencias en la conceptualización del Ello freudiano y groddiano. El camino optado por Groddeck era el cuestionamiento radical de la medicina científica del siglo XIX, pues su principal argumento era el desconocimiento de múltiples variables que pueden participar en el origen de un cuadro infeccioso, por

³³⁷ Le Vaguerèse, L. Introducción a la obra de Groddeck en Nasio Juan David (comp)., *Grandes psicoanalistas*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 154.

³³⁸ Groddeck es otro de los considerados iniciadores del movimiento psicósomático, cosa debatida por varios analistas ya que al ser dualista la noción psicósomática va en contra del trabajo de Groddeck que claramente se dirige a la construcción de una teoría monista con su noción de ello.

³³⁹ Alumno de Ernst Schweningen, este último famoso por haber sido el médico de Bismarck y lograr imponerle un cambio en su estilo de vida con lo cual logra curarlo. Schweningen es un médico que se opone al trabajo de la medicina moderna iniciada por Pasteur, casi nunca empleaba drogas, en su lugar implementaba dietas extrañas, propugnaba por ejercicios, hidroterapia y masaje, aunque el centro de su visión clínica era el control que el médico debía lograr sobre el paciente, la autoridad médica debía de ser absoluta porque es el médico quien sirve como un yo fuerte al enfermo con lo cual lo alienta para que continúe el tratamiento. Así pues la clave de la cura está en la relación médico-paciente hecho que aprende Groddeck.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 132.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 135.

ejemplo de tuberculosis. Es decir, el hecho de que Koch haya podido aislar el bacilo y demostrar que es el factor etiológico principal en el desarrollo de la tuberculosis, eso no significa que sea nula la participación de otras variables secundarias para que un organismo determinado adquiriera tuberculosis³⁴².

El inconsciente freudiano era en un inicio un sistema de memoria, que operaba bajo las consigas de la censura y de la represión la dialéctica entre recordar-olvidar. Para Groddeck el ello era algo mucho más amplio, era la fuente de todo lo que ocurre, la consciencia misma no era más que expresión de esta fuerza inconsciente que crea³⁴³.

Gracias al ofrecimiento que le hizo Freud a Groddeck para publicar en la editorial de la sociedad psicoanalítica, este último publicó un breve trabajo titulado: *El origen síquico y el tratamiento psicoanalítico de la enfermedad orgánica*, si bien nunca se tradujo del alemán es la primera investigación de las enfermedades psicosomáticas³⁴⁴. El texto ofrece la presentación del fenómeno psicosomático que aconteció en el propio Groddeck³⁴⁵. Las conclusiones del trabajo apuntaba a dos puntos: el primero es que ni la condición psíquica de la enfermedad ni la curación mediante la asociación de palabras estaban claramente determinadas, hay un gran vacío de conocimiento en la forma cómo se estructura estos fenómenos; y el segundo es que el Ello afecta no sólo los sentidos sino a toda la vida orgánica del individuo, es el Ello quien se protege de las amenazas del medio ambiente, tanto físico-químico como infeccioso, pero también cuando lo cree conveniente puede producir condiciones para que lo patológico germine. Todo hombre tiene la capacidad de “enfermarse”. La mayoría de planteamientos psicosomáticos contemporáneos, incluyendo el de Pierre Marty, no estarían de acuerdo con el supuesto de que el paciente es capaz de responder a qué fin puede servir una enfermedad psicosomática. Pero lo que sí se

³⁴² Carl Grossman y Syla Grossman, *El psicoanalista profano*, México, FCE, 1975 p. 55.

³⁴³ *Ibid.*, p. 58.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 60.

³⁴⁵ El malestar consistía en una repentina fatiga así como inflamación en la garganta que le dificultaba comer y a través de la asociación libre recordó que dicho malestar había ocurrido después de atender a una paciente de nombre Dora, elemento significativo pues el nombre de Dora se asociaba al famoso caso descrito por Freud sobre la histeria, con lo cual según Groddeck le representaba la imposibilidad de que su idea de inconsciente, ello, negara y que tuviese que “tragarse” una idea que no lo convenía, en este caso la del inconsciente freudiano. Si bien parte de la inflamación retrocedió aún presentaba malestares por lo cual requería continuar su indagación y recordó que había atendido a una niña llamada Lotte que era víctima de una erupción, por un momento pensó Groddeck que era fiebre escarlatina y de ahí le surgió la idea de que algún día moriría de escarlatina. Así las palabras vinculadas eran Dora-Freud y Charlotte-Scharlach, el rechazo del inconsciente era contra la asociación de la idea de muerte con Charlotte-Scharlach, ligado al sentimiento de impotencia de Dora-Freud, con ello desapreció paulatinamente su mal. *Ibid.*, p. 62

acepta es de esta naturaleza indomable que provoca estrago en la salud. Aunque en el caso de Groddeck este supuesto es llevado al extremo, pues ve en el Ello indomable la fuerza que realmente sana o enferma, la participación del médico para la recuperación de la salud como el agente patógeno en la enfermedad es secundario³⁴⁶.

Freud es cauto y tiene sus reservas con el ambicioso proyecto de Groddeck, por ello acepta sólo un fragmento del Ello propuesto por Groddeck, porque: “el inconsciente es realmente sólo un fenómeno, una indicación a falta de un conocimiento mejor”³⁴⁷. La herramienta básica del psicoanálisis es un enigma, con ello se impedía toda cosificación de él. Por otro lado, a Freud le preocupaba que el concepto de Ello tuviera tal poder, esa especie de “panpsiquisco” impersonal de lo biológico que habita en cada sujeto, y que anulara las regiones del ser, como el ámbito, físico o el cultural.

c) La cultura como malestar

Numerosas son las maravillas del mundo, pero, de todas, la más sorprendente es el hombre...

Y él (hombre) se adiestró en el arte de la palabra y en el pensamiento, sutil como el viento que dio vida a las costumbres urbanas que rigen las ciudades, y aprendió a resguardarse de la intemperie, de las penosas heladas y de las torrenciales lluvias. Y porque es fecundo en recursos no le faltan en cualquier instante para evitar que en el porvenir le sorprenda el azar; sólo del Hades no ha encontrado medio de huir a pesar de hacer acertado a luchar contra las más rebeldes enfermedades, cuya curación ha encontrado. Y dotado de la industriosa habilidad del arte, más allá de lo que podría esperarse, se labra un camino, unas veces hacia el mal y otras hacia el bien, confundiendo las leyes del mundo y la justicia que prometió a los dioses observar³⁴⁸.

En 1929 Freud redacta su elaboración más amplia del término cultura³⁴⁹. *Malestar en la cultura* es un escrito que muestra la reflexión de un Freud maduro, que se pregunta por el problema de la psicopatología no como un fenómeno aislado sino dentro de un marco más amplio, el del malestar humano. Freud da rienda suelta en este texto a toda una

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 64.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 82.

³⁴⁸ Néstor Braunstein., “Nada que sea más siniestro que el hombre”, op.cit., 193.

³⁴⁹ Sigmund Freud, El malestar en la cultura, En *Obras completas*, Vol XIX, Bs. As., Amorrortu editores, 1984.

argumentación filosófica de la condición humana, hecho que no puede dejar de comentarse ya que Freud trató siempre de mantenerse alejado de la especulación filosófica y contentarse con dar respuestas desde los “limitados” datos que la experiencia clínica le arrojaba³⁵⁰.

Freud trata de mostrar que la pregunta sobre el sentido de la vida no tiene fundamento en una realidad objetiva, ya que en el reino animal no aparece; por tanto, la respuesta a tal pregunta se debe buscar en la propia conducta humana. Atendiendo a la conducta, nos dice Freud, es claro que se trata de la búsqueda de felicidad³⁵¹. Utiliza el término felicidad para designar los esporádicos momentos de satisfacción en oposición a un estado “dichoso” que se supondría constante, así tenemos que para Freud lo humano está organizado para gozar con intensidad el contraste y muy poco el estado constante.

El sufrimiento es el opuesto a la felicidad y nos amenaza desde de tres fuentes; el propio cuerpo, que, destinado a la ruina y la disolución, no puede prescindir del dolor y la angustia como señales de alarma; desde el mundo exterior, que puede abatir sus furias sobre nosotros con fuerza hiperpotentes, despiadadas, destructoras; por fin, desde lo vínculos con otros seres humanos³⁵².

El cuerpo, el mundo y el otro constituyen las fuentes de sufrimiento, pero en esta misma lógica son la fuente de la felicidad eventualmente conseguida. Estas tres fuentes son vividas desde el campo cultural, punto importante a considerar, pues, como Freud señala, la utilidad³⁵³ no es el único motor de la creación cultural sino también la búsqueda de felicidad entendida como ganancia de placer esporádica; utilidad y placer son el origen de la cultura³⁵⁴.

La utilidad puede ser entendida como una derivación de la adaptación humana a su entorno, pero la ganancia de placer no tiene nada que ver con la adaptación, pues parece ir en sentido inverso a ella y para prueba, la neurosis, la drogadicción o la psicosis que son

³⁵⁰ Para muchos, entre ellos su biógrafo Ernest Jones, *Malestar en la cultura*, refleja un trabajo de sociología, pues según él, Freud consideraba su texto como una muestra de psicología aplicada al campo social; en la medida que dicho texto se encuentra plagado sobre cuestiones sobre el ser del hombre excede el campo de cualquier ciencia conjetural y se sitúa en una filosofía sobre la cultura desde el referente psicoanalítico. Ernest Jones, *Vida y Obra de Sigmund Freud*, Vol, III, Bs, As., Lumen-Hormé, 1997, p. 358.

³⁵¹ Sigmund Freud, El malestar en la cultura, En *Obras completas*, Op.cit., p.76.

³⁵² *Idem*.

³⁵³ Aquí Freud concuerda con Heidegger que la vida cultural humano es sólo la de la cotidianidad.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 93.

satisfacciones sustitutivas ante las dificultades que le presenta al sujeto el cuerpo, el mundo o el otro³⁵⁵.

La hiperpotencia de la naturaleza y la fragilidad del cuerpo son cuestiones que inherentemente implican sufrimiento, pero los vínculos con el otro están mediados por las normas que se establecen en las relaciones recíprocas entre los hombres en la familia, el estado y la sociedad. ¿Por qué entonces el hombre no puede darse normas que le supriman el sufrimiento? Esta incógnita no parece fácil de responder porque independientemente de la respuesta muestra a la cultura como una de las fuentes del sufrimiento y por ello el hombre anhela encontrarse en una condición sin cultura³⁵⁶. La neurosis misma no es sino el resultado de las imposiciones sociales que debe acatar el individuo y ante tal frustración se busca la satisfacción secundaria neurótica.

La libertad humana no es sólo un patrimonio de la cultura porque paradójicamente el desarrollo cultural es la experiencia de las limitaciones que se van imponiendo al sujeto; la justicia es aquello que trata de impedir que nadie escape si excede estas limitaciones. Ante una injusticia una comunidad puede pretender rebelarse, en caso de llegar a buen término con la rebelión solo favorecerá el desarrollo de la cultura, no a la libertad de hacer lo que se quiere. No obstante, existe otro gesto de libertad: es aquel que proviene de la “personalidad originaria, un reto no domado por la cultura”, convirtiéndose a su vez ese gesto de libertad en hostilidad a la cultura³⁵⁷.

Merleau-Ponty afirmaba que “el primer objeto cultural al que tenemos acceso es el cuerpo del otro como portador de un comportamiento”³⁵⁸. ¿Qué significa esto? Que la cultura no es un concepto abstracto sino algo muy concreto, la mediación que hay en mi existir con-el-otro. A partir de este primer vínculo puedo “hablar” de elementos culturales, el espacio que existe para mí fue posible por el comportarse del otro, por el espaciar de él, yo mismo puedo darle consistencia a mi movimiento que articulo y nombro como espacio. Pero ya en esta posibilidad de espaciar tanto de mí como del otro se encuentra el hecho de que ambos somos una isla del mundo, nosotros mismos somos parte de esa naturaleza indomable. Se puede ver de esta forma como la naturaleza y la cultura se van enlazado; mi

³⁵⁵ *Ibid.*, p.84.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 85.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 94.

³⁵⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* op.cit. p. 360.

espaciar lo puedo concretizar por los movimientos del otro, ambos creamos espacio porque se dan en un mundo del cual somos provincia, la naturaleza es el punto de apoyo de mi ser que crea espacio cultural.

Freud nos habla de un elemento que se resiste y es hostil a la cultura, ¿qué elemento puede ser éste? Desde el análisis de la corporalidad con Husserl veíamos la llamada imperfección de la *Leib* que no se puede captar como completa, que no es transparente a sí y que hay zonas inaccesibles a sí mismo; este carácter imperfecto y de parcialidad que me da mi cuerpo vivo es por el cual capto el mundo tanto en su dimensión natural como cultural. ¿Por qué? Porque mi ser natural es ambiguo, es un bosquejo que adquiere consistencia al ser partícipe de otra dimensión también ambigua, la cultura; ese primer prójimo, sea mi madre o quién sea que se me aparezca como primer objeto cultural, “encarna” una infinidad de “otros” anónimos; la ropa que porta, la forma como me trata, el lenguaje que pronuncia, remite a otros que desconozco pero del cual es portador, por eso no es un fragmento sino parte total de un mundo cultural³⁵⁹ y parte de un mundo natural. Esto permite la introducción de la naturaleza en el centro mismo de la cultura: “Así como la naturaleza penetra hasta el centro de mi vida personal y se entrelaza con ella, igualmente los comportamientos descienden hasta la naturaleza y se depositan en ella bajo la forma de un mundo cultural”³⁶⁰. Ello gracias a la ambigüedad de mundo pre-personal.

Esta ambigüedad me permite moverme en la dimensión de la *Leib*, con lo cual capto el cuerpo (*Körper*) invisible en lo visible del otro no como portador de consciencia sino como sujeto de comportamiento³⁶¹. El comportamiento del otro lo percibo porque son variaciones del ser-del-mundo, no porque sea una experiencia interna mía que lo suponga. Pero en este caso es a mí a quien se le presentan las vivencias³⁶²: esto es el intermundo.

Es indudable que no me siento constituyente ni del mundo natural, ni del mundo cultural: cada percepción, en cada juicio hago intervenir, ora funciones sensoriales, ora montajes culturales que no son actualmente míos-. Rebasado en todas partes por mis propios actos, anegado en la generalidad, soy no obstante aquél para quien estos actos son vividos, con mi

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 365.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 359.

³⁶¹ Encuentro en mí mismo un sujeto pre-personal dado a sí mismo, “si mis percepciones no dejan de ser excéntricas respecto de mí como centro de iniciativas y de juicios, si el mundo percibido sigue en su estado de neutralidad: ni objeto verificado, ni sueño reconocido como tal, luego todo lo que aparece en el mundo no está inmediatamente expuesto ante mí y puede figurar en él el comportamiento del otro” *Ibid.*, p. 364.

³⁶² *Ibid.*, p. 367.

primera percepción se inauguró un *ser insaciable* que se apropia de todo cuando puede encontrar, al que anda puede serle pura y simplemente dado porque ha recibido el mundo en porción³⁶³.

Haciendo un análisis del comportamiento humano se podrá constatar que la interacción de lo afectivo con lo corporal no es un fenómeno exclusivo de lo patológico sino que se encuentra también en la normalidad. Freud y Merleau-Ponty concuerdan en vincular afectividad y corporalidad con el concepto de expresión. La expresión de las emociones parece un sin sentido, si se piensan como mera exteriorización de un estado interior, ya que en la mayoría de las veces, no le resulta útil a quien experimenta dichas manifestaciones y más aún si pretenden ocultar sus procesos anímicos a otros. Por tal razón Freud descarta esta posibilidad de la exteriorización

Por otro lado se encuentran los estados afectivos que crean variaciones no tanto en el aspecto como en el funcionamiento del organismo en general, tal es el caso de la preocupación o los estados de tristeza con los cuales puede bajar la nutrición del cuerpo, hacer encanecer el cabello, reducir el tejido adiposo, en general mostrar un aspecto de envejecimiento, mientras la dicha parece devolverle juventud al cuerpo³⁶⁴.

Finalmente, dentro del fenómeno de la “expresión” de los estados anímicos Freud coloca a los procesos del pensamiento, que desde su óptica participan de lo “afectivo”, los cuales tampoco están ausentes de alterar los procesos físicos, pues a pesar de lo sigiloso del pensar en representaciones provoca excitaciones en los músculos planos y estriados³⁶⁵. Al dar cuenta de este fenómeno, Freud se coloca en una posición distinta a la idealistas, pues ese pensamiento o sentimiento que el sujeto ignora se debe a que no está pre-formulado sino que se va produciendo al irse expresando ya sea en la concreción del diálogo mental o como en este caso nos señala con la producción de lenguaje corporal, signos impresos en la carne. Por tanto, la expresión es fundamental, las ideas o emociones no pueden existir independientes de la expresión de lo concreto del lenguaje en cualquiera de sus modalidades, por ello las palabras no son etiquetas que usa el pensamiento o las emociones sino son la forma de hacerse presentes tanto el pensamiento como las emociones en el

³⁶³ *Ibid.*, p. 369.

³⁶⁴ Sigmund Freud, “Tratamiento psíquico” op.cit., p. 119.

³⁶⁵ Explicando así el fenómeno de la adivinación del pensamiento pues en realidad hay una revelación de dicho pensamiento por la expresión corporal y no una adivinación.

mundo sensible³⁶⁶. “La palabra es un gesto y su significación, un mundo³⁶⁷”. Esta frase de Merleau-Ponty nos muestra la forma como el lenguaje es un producir un sentido, un sentido del mundo. Expresión y creación son conceptos inseparables pero una creación que apunta una forma de captar el mundo, por ello Merleau-Ponty utiliza como ejemplo el gesto. Pues el gesto se me presenta como una pregunta y me indica cierta forma de vincularme con un aspecto sensible del mundo, esto es la significación una forma peculiar de dirigirme al mundo. Por ello el primer esbozo de sentido es el estilo, mi estilo de hacer un determinado gesto, con el cual tomo una posición ante el mundo. Pero este estilo es particular, es desde mi perspectiva corpórea, teniendo en frente todo un mundo mediado por otro, esta parcialidad que soy tanto natural como culturalmente es la vía que produce las significaciones del mundo.

Cuando observábamos en el primer capítulo la interpretación de la histeria que hace Freud, veíamos que situaba su etiología en una valoración, una connotación de “sentido” del propio cuerpo, valoración que cambia cuando una parte del cuerpo no puede ser ya reconocida como tal, ha cambiado su valor por involucrarse en un “hecho” concreto de la vida de la persona³⁶⁸ y por tanto no puede integrarse al resto de su cuerpo. Así podemos ver en el cuerpo el nudo de lo temporal con lo espacial, el cuerpo tiene que ser el medio de abrir con las implicaciones del presente una toma de actitudes, dice Merleau-Ponty, “seudopresentes”. El presente es una modularidad de esas actitudes de mi mundo que me permite presentar el lenguaje, por ello el abrirme paso al pasado es otra modalidad de producción de un estilo del vocablo que remite a la vivencia en la cual tiene de forma virtual un mundo, de igual forma que el presente, en el que adquiere cierta significación tal evento³⁶⁹.

Ahora bien, tanto el valor del cuerpo como la construcción del síntoma, son posibilitados por el lenguaje, pues el valor y sus variaciones son la cara del significado dados al cuerpo en tanto resto significativo y así como el significado es usado por una conciencia que ha aprendido su uso socialmente, el síntoma también participa de una

³⁶⁶ Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción* op.cit. p. 199.

³⁶⁷ *Ibid.* p. 201.

³⁶⁸ Freud, Sigmund, “Algunas Consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas”, en *Obras Completas Tomo I*, Bs. As., Amorrortu Editores, 1986. p. 209.

³⁶⁹ Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción* op.cit. p. 198.

significación social³⁷⁰. El síntoma es expresión en el sentido pleno de la palabra, es creación hecha en la cultura.

La conciencia y el propio cuerpo participan de una intersubjetividad tanto en la “normalidad” como en la “patología”, en la dimensión humana no habría tal cosa como una conciencia aislada ni un “cuerpo” constituido como humano sin la mediación de otro. Por tanto, tenemos que la temporalidad individual participa de una “temporalidad” colectiva, una temporalidad de la cultura, en la cual se ve inmerso el flujo de conciencia. Así como Merleau-Ponty afirmaba que el pensamiento no puede existir para sí sin el lenguaje, porque caería en la inconsciencia en cuanto apareciese, así también se necesita de la expresión para apropiármolo; la propia conciencia del tiempo requiere estar adscrita a una temporalidad de la cultura para que pueda ser aprehendida, para que pueda hablar de mi “historia” como ser existente: esta historia es un recuento no de una conciencia, sino de carne hecha consciente que “expresa” una narrativa de su existencia al pertenecer a una colectividad. El cuerpo vivo tiene historicidad (*Geschichte*) porque participa de una colectividad que tiene un lenguaje que le permite aprehenderla, no se constituye a sí misma como un acto de conciencia precisamente porque requiere del plano cultural de fondo que permite darse en tanto conciencia una “forma” histórica determinada.

La salud como la patología son ambas manifestaciones de la vida, la mediación con el otro son las que permiten constituir la noción subjetiva de lo mórbido, pero también de la salud. No hay pues tal cosa como un mundo en-sí de la enfermedad o de la salud. Esta resistencia a la cultura de la que hablaba Freud como un modo de libertad, no es más que la unión quiasmática de mi ser natural ambiguo y mi ser cultural anónimo. La cultura le muestra al hombre su condición mortal, pues es la que posibilita la subjetividad de lo mórbido, por ello ya decíamos que había un logos en lo patológico, pero contrariamente a como algunos psicoanalistas lo piensan, la muerte que se me presenta no es la muerte de la naturaleza para implantar la cultura sino el-ser-para-la-muerte que implica ambas dimensiones. La cultura, y la posibilidad de concreción que ofrece, supone límites, diques, y barreras que permiten desear; el deseo no es más que una posibilidad de dirección o estilo en los miles que tomará el sujeto en tanto ser en el mundo que apuntan a ese más allá, indomable, la naturaleza en nosotros. Tal naturaleza se presenta porque la vemos a través

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 208.

del marco de la cultura, este marco es el que permite ver en el dolor la existencia no sólo del cuerpo vivo sino también saber negativamente de la existencia de un *Körper*, hay diferentes modalidades de este hecho, ya lo hemos visto, en la histeria, en el lenguaje-órgano de la esquizofrenia y en el fenómeno psicósomático, que se nos sigue presentando como un enigma. Freud habla del malestar como una generalidad del hombre y esto es así porque es por la cultura que puedo dar cuenta de tal malestar. Por ello, si algo nos muestra el enigmático fenómeno psicósomático es que no está fuera del marco cultural para percibirlo como un malestar, no es el monismo vitalista de Groddeck que produce la vida del sujeto sino es una constante participación de lo natural y lo cultural, pero no separados como piensa Marty sino entrelazados quiasmáticamente.

3.3 LA DIMENSIÓN DEL LENGUAJE Y LA PSICOSOMÁTICA.

a) La falla somático/significante

Cada acto tiene una razón de ser en cada individuo, por lo cual no deben buscarse explicaciones exteriores al acontecimiento. Al igual que la fenomenología, el psicoanálisis combate los idealismos de la ciencia, choca con la ontología esencialista que supone un dominio absoluto de la conciencia, porque no puede reconocer el papel fundamental que tiene la subjetividad.

Psicoanálisis y fenomenología dos perspectivas que surgen a principios del siglo XX con una clara meta: reorientar el pensamiento occidental. Es ampliamente conocido los desencuentros que tuvieron estas dos perspectivas especialmente desde los años cincuenta del siglo XX, pero estos desencuentros no son infructíferos sino la muestra de una trayectoria que no es paralela, pero que se dirige hacia el mismo enigma³⁷¹.

El diálogo entre Merleau-Ponty y Jacques Lacan es la muestra de este encuentro fructífero entre la fenomenología y el psicoanálisis. Para Merleau-Ponty: “La fenomenología es antes que nada la desautorización de la ciencia”; pero, lejos de negarla, Merleau-Ponty espera reapropiársela en el campo del pensamiento filosófico³⁷². La filosofía

³⁷¹ Maurice Merleau-Ponty, “Prefacio” en Hesnard A., *La obra de Freud*, op.cit. p. 12.

³⁷² François Dosse, *Historia del estructuralismo*, Madrid: Akal, 2004, 54.

tenía que ser el interlocutor de la ciencia, especialmente de las “ciencias del hombre”³⁷³ o conjeturales como Lacan las denominara, incluyendo al psicoanálisis, en su texto *Ciencia y verdad*, publicado cinco años después de la muerte de Merleau-Ponty.

En el prólogo que hace al libro *La obra de Freud* Merleau-Ponty concuerda con la opinión de Hesnard sobre el hecho de que el psicoanálisis lleva a una filosofía nueva, pero se debe deslindar al psicoanálisis de una visión objetivista y científicista que obnubila esta nueva ruta del pensamiento³⁷⁴. Para Merleau-Ponty hay que sacar ese potencial con la herramienta fenomenológica,³⁷⁵ que le brinda la posibilidad de observar la realidad psíquica, “la esencia intersubjetiva de las formaciones mórbidas, la operación fantástica que reconstruye un mundo al margen y en contra del mundo verdadero, una historia de vida bajo la historia efectiva que se llama enfermedad³⁷⁶”.

Por otro lado, el psicoanálisis le proporciona a la fenomenología la confirmación de una consciencia que no es sólo conocimiento o representación sino unidad corporal que le permite mantener relaciones con otros y con el mundo. Psicoanálisis y fenomenología caminos paralelos hacia una filosofía liberada de las sustancias que permitan un humanismo verdadero sin metafísica.

Esta conjetura se pondrá a prueba con una breve presentación a propósito del vínculo entre psicoanálisis y medicina que hizo Lacan el 16 de febrero de 1966 en el colegio de medicina de la Salpêtrière, donde afirma que el fundamento de la función médica es la demanda del enfermo, la subjetivación de lo patológico, y no la cura, ello debido a que el enfermo coloca al médico ante la prueba de poderlo sacar de su condición de enfermo, pues el enfermo está obstinado a conservar la enfermedad; incluso en momentos, comenta Lacan, va con el médico demandando que sea certificado como enfermo. ¿Por qué ocurre esto? Debido a la incongruencia existente entre demanda y deseo. Uno demanda en la mayoría de los casos es algo opuesto a lo que se desea; para comprender esta afirmación y el porqué le es ajena esta relación a la mirada médica, hay

³⁷³ Este objetivo en el proyecto de Merleau-Ponty suponía que más que hacer ontologías regionales como lo supuso Husserl, era interpretar el trabajo empírico realizado por las ciencias sociales; aportar a cada una de las positividades, mediante su trabajo hermenéutico la cuestión del sentido. *Ibid.*, p. 55.

³⁷⁴ Hesnard A., *La obra de Freud*, op.cit., p. 7.

³⁷⁵ Qué después se tendrá que convertir en intraontología, al hacer fenomenología de la fenomenología.

³⁷⁶ *Idem.*

que tener en cuenta una falla estructural de la ciencia, de la cual participa la medicina, a saber la falla epistemo-somática³⁷⁷.

Dicha falla consiste en una exclusión del cuerpo, pues el cuerpo que trabaja el médico es uno “purificado”, que permite ser fotografiado, medido, cuantificado, ello porque toman la definición del cuerpo como extensión, pero es a causa de esta definición que al médico se le olvida que el cuerpo es para gozar, gozar de sí mismo; por tanto, lo excluido es el goce del cuerpo. Demanda, deseo y goce conforman el discurso que sobre el cuerpo formula el psicoanálisis.

Cuando Freud formula el principio de placer, el cual rige el funcionamiento general del aparato psíquico, como la búsqueda de la disminución de la tensión, lo hace pensando en el estado de bienestar, adaptación y equilibrio defendido por la medicina, gozar de salud implicar un silencio del cuerpo, que el cuerpo luzca por su ausencia pues cuando se hace presente lo hace a través del dolor³⁷⁸, manifestación de la existencia concreta. Es en esa experiencia donde aparece el goce que enfrenta el médico entre el placer y goce, pero con el ascenso de la técnica queda velada esta oposición mostrándose únicamente la cara de la demanda de salud.

¿Cómo es que surge esta oposición de las dimensiones por un lado de placer y otro lado de goce en el hombre? En la oposición de la materialidad del cuerpo o soma y el cuerpo humanizado por la acción del significante. Es la función del lenguaje en el hombre, vía el inconsciente, el que configura la realidad humana comenzando por su propia corporalidad. El cuerpo es el remanente de una división fundamental entre un real (*realität*) y una realidad (*Wirlichkeit*) hecha por el lenguaje y la imagen corporal.

Si asumimos la afirmación: “El cuerpo no es el soma ni el significante es la mente” es posible acercarse a los fenómenos que acaecen en el cuerpo humano sin retornar a la división cartesiana utilizando precisamente como guía la falla no epistemo-somática, porque ya vimos que es propio de la ciencia esta exclusión, sino de la falla somato/significante como nos propone Foulkes, porque todo ocurre entre un significante que representa a un sujeto para otro significante y el soma que no se deja imaginarizar por las palabras³⁷⁹. Esta falla somato/significante es precisamente lo invisible para el discurso

³⁷⁷ Jacques Lacan, “Psicoanálisis y medicina” en *Intervenciones y textos I* op.cit., p. 90.

³⁷⁸ Néstor A. Braunstein, *Goce*, México, Siglo veintiuno editores, 1999, p. 17.

³⁷⁹ Eduardo Foulkes, *El saber de lo real*, Bs. As. Nueva Visión, 1993, p. 169.

psicosomático, falla que se presenta paradójicamente con más claridad ahí en el fenómeno psicosomático, pues en el sujeto “común” pasa desapercibida dicha falla; por la presencia en el inconsciente dicha falla reprimida será el motor para la pretensión neurótica de unificación del goce³⁸⁰. Falla presente por la afanisis³⁸¹, según Lacan, que si se satura se manifiesta una clínica que no es del deseo sino de la holofrase³⁸², campo al que pertenece la clínica psicosomática.

b) El signum y la letra.

Se encuentran pocas y fragmentarias referencias al fenómeno psicosomático en la obra de Lacan³⁸³; siguiendo a Leonardo Peskin, podemos decir que hay cuatro momentos teóricos en donde Lacan se refiere a este fenómeno con perspectivas diferentes; pero algo es constante en la explicación lacaniana: el vínculo imaginario-real que está detrás de todo fenómeno psicosomático.

En los inicios del trabajo de Lacan³⁸⁴ se pueden situar sus primeras investigaciones sobre el registro imaginario, la constitución del yo a través del estadio del espejo³⁸⁵, es decir la imagen del otro como constituyente del yo, la relación especular es precisamente la

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 170.

³⁸¹ Efecto de la alienación significativa, en la que se da la desaparición del Sujeto bajo los significantes que lo representan.

³⁸² Es un término que Lacan toma de la lingüística, que se utiliza para designar una palabra que adquiere el valor de toda una frase. P.ej. socorro, fuego, auxilio... Con una palabra como esa no hace falta preguntar nada más, solamente cabe responder, salir corriendo, llamar a los bomberos, etc.

³⁸³ El escaso planteamiento sobre la psicosomática que vimos en Freud, tiene su relativa semejanza en Lacan, para algunos las mismas dificultades que se encuentran en la obra de Freud se encuentran en Lacan, claro con una mayor profundidad y mayor problematización pero el *impasse* teórico-clínico se mantiene, sigue siendo un problema la psicosis y sobre todo la psicosomática. Leonardo Peskin, *Los orígenes del sujeto*, Bs. As. Paidós, 2003, p. 341.

³⁸⁴ Desde la presentación de la tesis doctoral de Lacan en 1932 se puede rastrear una ruptura con la psiquiatría clásica al cuestionar que el psicoanálisis freudiano pueda ser catalogado dentro de la psiquiatría organicista, pero es hasta 1936 cuando presenta en Marienbad: “Le Stade de miroir. Théorie d ‘un moment structurant et génétique de la constitution de la réalité conçu en relation avec l ‘expérience et la doctrine psychanalytique”, que comienza la contribución de Lacan al psicoanálisis. François Dosse, *Historia del estructuralismo*, op.cit., p. 116.

³⁸⁵ Lacan, trata de mostrar el momento constitutivo en el que el niño descubre la imagen de su propio cuerpo, descubrimiento fundamental para la estructuración del yo pues al efectuarse se supera la experiencia que el niño tiene de su cuerpo como fragmentado y de ahí en adelante ve la imagen de su cuerpo como una unidad. El proceso consta de tres momentos, al parecer inspirados en la dialéctica hegeliana; el primer momento se constituye cuando el niño ve su reflejo en el espejo como la imagen de otro, no es capaz de reconocerse en ella; el segundo momento inicia cuando el niño descubre que el otro en el espejo no es real sino una imagen; el tercer momento ocurre cuando el niño efectúa su identificación primordial, es decir, cuando se reconoce en esa imagen³⁸⁵, todo este proceso es un estadio genético que todo niño debe desarrollar.

interacción del yo y el otro como semejante³⁸⁶. Dentro de esta indagación lacaniana se mina la obra de Roger Callois, la cual tiene un peso importante en este primer Lacan, que explora el fenómeno del mimetismo en los seres vivos; la posibilidad de que las imágenes pueden tener un efecto sobre el cuerpo tal y como se muestra en la naturaleza; animales en los cuales no hay mediación significativa o simbólica³⁸⁷. La implicación de esta idea en el campo psicoanalítico lacaniano es la existencia de un plano imaginario que no se vincula con el narcisismo, es decir con la constitución del yo, por lo tanto existe la posibilidad de resto de imaginario no especular, que no tenga entonces vínculo directo con una dimensión simbólica sino real³⁸⁸.

En el seminario que Lacan imparte desde 1953 hasta 1980, aparecen las dos siguientes menciones que de forma directa implican la cuestión psicosomática³⁸⁹. En el seminario dedicado a al Yo y la técnica psicoanalítica, Lacan afirma que la reacción psicosomática excede el campo de registro de la neurosis. Es claro que con el sustantivo reacción, Lacan no le da el estatuto de estructura de personalidad³⁹⁰ a la psicosomática, ya que no es un modo peculiar de relación de objeto sino una forma límite de vincularse de los tres registros: simbólico, imaginario y real³⁹¹. ¿Por qué? Porque los fenómenos psicosomáticos no se vinculan a la dialéctica imaginaria del yo y del otro, sino se situarían

³⁸⁶ El aire hegeliano de esta temática no es casual pues en los años 30's Lacan fue alumno de Alexander Kojève, figura fundamental en la historia del hegelianismo en Francia, maestro de toda una generación de filósofos franceses entre los que destacan J.P. Sartre, Merleau-Ponty y el propio Lacan. Dos meses antes de la presentación del estadio del espejo, Kojève redactó una nota en la que hacía referencia a un proyecto que tenía con Lacan de escribir un artículo titulado "Hegel y Freud: ensayo de una confrontación interpretativa". Dicho artículo se compondría de tres partes: 1) Génesis de la conciencia de sí, escrita sólo una parte de la introducción por Kojève, 2) El origen de la Locura y 3) La esencia de la familia. Según lo redactado, Kojève quiere mostrar que la filosofía es una derivación del deseo de filosofar del *cogito* cartesiano, pues el yo pienso de Descartes es también voluntad siendo precisamente la voluntad la fuente de error. Elisabeth Roudinesco, *Lacan*, Colombia, FCE, 1994, p. 163.

³⁸⁷ Peskin Leonardo, *Los orígenes del sujeto*, op.cit., p. 343.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 344.

³⁸⁹ Referencias serán tocadas por preguntas que el auditorio hace a Lacan, porque Lacan no le dedicó un seminario a esta problemática.

³⁹⁰ Tradicionalmente son consideradas tres estructuras de personalidad en el planteamiento lacaniano: neurosis, perversión y psicosis.

³⁹¹ Una sesión anterior al comentario de la psicosomática, Lacan plantea una diferencia importante con el trabajo de Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, la crítica de Lacan radica en que hasta ese momento Merleau-Ponty da un exagerado peso al concepto de forma gestaltista confundiendo entre el plano de la física y el de la psicología, pues a los ojos de Lacan y de algunos comentaristas de Merleau-Ponty seguía apareciendo detrás del concepto cuerpo y mundo una conciencia que constituye al mundo. La posibilidad de pasar del texto del mundo al lenguaje que comunica al otro parece ser transparente pero en realidad habría un constante equívoco. Merleau-Ponty se cuestionará esto mismo y reformulará su pensamiento en sus últimos textos. *Ibid.*, pp. 123-132.

en un punto anterior a dicha dialéctica, el autoerotismo que Lacan define como una masa investida de libido en el interior del organismo de la que se escapa todo saber sobre sus procesos, incluidos los de transformación; Lacan dice entropía³⁹². Utiliza este concepto para hacer una analogía entre el desconocimiento de los procesos físicos que ocurren en la dimensión del organismo biológico con la “investidura” libidinal de lo intraorgánico que Freud denominaba autoerotismo, y es en esta dimensión donde se producen los fenómenos psicosomáticos. Pero el hecho de que se sitúe a este nivel el fenómeno psicosomático implica no solo un desconocimiento sino una incapacidad de situarse dentro de una estructura de personalidad, no es una formación del inconsciente como tal, es una variación pues se da en el plano de lo real³⁹³. Lacan pone de ejemplo la relación que existiría entre el placer del ver, voyerismo, que es la manifestación de una pulsión que tiene como fuente el ojo en tanto órgano, pero su objeto no es el ojo; en el caso de las investiduras autoeróticas no se puede distinguir la fuente del objeto: “es posible concebir que se trata de una investidura del propio órgano³⁹⁴”.

Un año después, cuando Lacan está abordando la temática de la psicosis, denomina a la reacción psicosomático como una impronta o inscripción directa en el cuerpo que a diferencia del un síntoma neurótico por ejemplo, existe la posibilidad de una dialéctica simbólica, pero en la psicosomática se da un pasaje conflictivo del imaginario a lo real, por lo tanto si no hay significante, no hay algo que se pueda interpretar, porque no se puede vincular a la historia del sujeto³⁹⁵.

En 1964, nueve años después, en el seminario titulado los *Cuatro conceptos del psicoanálisis*, Lacan da un giro en su enseñanza con la construcción de la noción de sujeto desde el campo significante junto con la mítica figura del objeto “a”. El sujeto de constituye como tal en una operación en la que se desprende del objeto de la pulsión y se da una alienación con el significante; aquel que se ha constituido como sujeto es el que se conforma con sumergirse en el campo significante para ser representado por él. El objeto “a” por otro lado se constituye como el vestigio de las renunciadas hechas por el sujeto, una

³⁹² *Ibid.*, p. 148.

³⁹³ Lo real contrariamente a lo que supone el realismo ingenuo, es inaccesible salvo por el intermedio de lo simbólico. Lo real carece de fisura, por ello para Lacan no habría correspondencia entre un *Umwelt* medio ambiente, y un *Inenwelt* medio interno. Por ello, lo problemático en el caso de la psicosomática se encuentra en la unión entre lo imaginario con lo real.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 153.

³⁹⁵ Peskin Leonardo, *Los orígenes del sujeto*, op.cit., p. 345.

de las fundamentales es al “cuerpo natural”, el cual queda perdido para siempre por el orden del lenguaje. La búsqueda de placer se hará de aquí en adelante por la vía significativa, por ello Lacan afirma que el sujeto esta alienado (*fading*) al significativo pues actúa por ese medio, generalmente se comenta cierto elemento que se resiste a integrarse a la corriente organizada culturalmente de la pulsión³⁹⁶.

Lacan retoma el término *Spaltung*, que se encuentra en una obra temprana de Freud, para afirmar que existe una doble división fundamental en el sujeto. La primera división corresponde a lo descubierto por Freud que muestra cómo en el síntoma existe una separación entre la verdad y el saber. El síntoma, al igual que las demás formaciones del inconsciente, es exposición de un saber no sabido, referente a la causa que originó al síntoma pero aún en ese desconocimiento tiene efecto de verdad porque sigue operando el deseo este no es acallado y aun bajo la forma de un embuste que presenta el sintoma, diría Lacan, el deseo sigue hablando³⁹⁷.

Por otro lado, Lacan resalta la naturaleza efímera del sujeto, pues el acto que constituye al sujeto no puede ser aprehendido como tal porque su condición de existencia es posible a condición de negar el acto por el que fue creado. En otras palabras, el sujeto en el acto es equivalente a su significativo, aunque no es un elemento que se encuentre en el lenguaje; «ex-siste», es decir, se mantiene afuera, pues el sujeto nace de la relación de un significativo con otro significativo, por ello desde el origen, el sujeto está dividido, pero no puede captarse como tal esa división porque al hacerlo desaparece. El sujeto no es sustancial, es un momento de eclipse que se manifiesta en el *une bévue*. Decir sujeto es la experiencia de una equivocación del ser hablante, por ello “no hay más signo del sujeto que el signo de su abolición como sujeto”.³⁹⁸

³⁹⁶ La alienación del sujeto en el lenguaje implica el proceso de extracción del objeto causa de deseo, u objeto *a*. Para que se de tal evento se requiere que el sujeto (\$) del inconsciente se inscriba en el campo del Otro (A) o cultural. El sujeto del inconsciente es el producto de lo que un significativo representa para otro significativo y este sujeto estará marcado por la incompletud debido a que no hay un lenguaje completo. Ante tal carencia se formará o se substraerá el objeto *a* como un residuo o desecho de la incompleto del Otro. En lugar de la completud queda ese vestigio, el objeto “*a*”. Se habla de un intervalo en la constitución del sujeto (\$) porque se requiere de dos significantes que participen de la incompletud del lenguaje o del Otro (A). En el caso del fenómeno psicósomático no ocurre tal intervalo sino una holofrase que impide la constitución del sujeto y por lo tanto de la extracción del objeto causa de deseo. Holofrase designa a la frase que teniendo un solo elemento es completa, ejemplo: ¡fuego!, en el caso del inconsciente no se hablaría de un significativo sino de tres. Alfredo Eidelsztein, *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*, Bs As., Letra viva, 2001, pp. 73-75.

³⁹⁷ Philippe Julian, *El retorno a Freud de Jacques Lacan*, México, Sitesa, 1992, p.164.

³⁹⁸ Erik Porge, *Jacques Lacan, un psicoanalista*, España, síntesis, 2000, pp. 231-234.

En el caso de la psicósomática este pasaje del fading (constitución y desvanecimiento) no se realiza, por lo menos no satisfactoriamente, a pesar de ello la cultura y el significante existen en todo individuo, por lo cual induce cierto efecto sobre ese cuerpo o esa parte del cuerpo que no se ha alienado al significante y es ahí donde aparece el trastorno psicósomático³⁹⁹.

Para ejemplificarlo, Lacan retoma el famoso experimento de Pavlov con el perro para mostrar cómo se induce una reacción “corporal” a-subjetiva o sin inmiscuirse en el campo significante. Pues el perro responde a los estímulos que provoca Pavlov, pero no hay ningún vínculo subjetivo con él, es decir la relación del perro es con la descarga eléctrica o con la campana no como Pavlov, por tanto el animal no tiene acceso ni a la voluntad ni al deseo del experimentador, no habría como complacerlo o desairarlo, según Lacan, si el experimentador fuera el Otro, el significante de la cultura, el perro estaría divorciado del Otro, no hay dialéctica porque no dispone del lenguaje pero si hay efecto en el cuerpo del perro. De la misma forma, la afección psicósomática ya que el cuerpo no tiene posibilidad de diálogo o de intercambio con el inconsciente o con el significante, pero si hay un efecto corporal como con el perro de Pavlov⁴⁰⁰.

Finalmente la última intervención de Lacan sobre la psicósomática se encuentra en una conferencia que dio en Ginebra en 1975; ahí lo psicósomático aparece como un enigma dado por la escritura. Para Lacan el hecho psicósomático más que un *signum*, que puede ser leído, es una *signatura* en analogía a lo que los místicos llamaban la firma de las cosas que no puede ser leída, el cuerpo psicósomático tiene una firma, una inscripción pero no tenemos ni idea de qué nos está diciendo⁴⁰¹.

Es muy importante para Lacan mostrar que no es tanto un grito del cuerpo sino un escrito en el cuerpo⁴⁰², que no puede leerse porque falta la clave para descifrarlo, que se mantiene “congelado⁴⁰³”, un goce oculto con el cuerpo, pero que en un punto el sujeto se familiariza con esa marca en el cuerpo, se da una reorganización posterior como sujeto y es así como esa enfermedad “crónica” puede reasumirla como parte de un nombre propio. Por ejemplo, el cardíaco después de un infarto es un cardíaco que reorganiza su vida a partir de

³⁹⁹ Peskin Leonardo, *Los orígenes del sujeto*, op.cit., p. 348.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 349.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 352.

⁴⁰² Juego de homofonías entre *d'écrit* y *le cri*

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 354.

ello. ¿Qué tipo de goce tiene oculto lo psicossomático? Es un goce diría Lacan potencial, que no está propiamente porque de estar sería por efecto del significante, pero en la medida que hay un fallo simbólico no hay un goce nítido; la cura sería esto: que un significante diera cuenta de un cifrado para exponer o concretizar un goce que está en un estatuto imaginario. Nos dice Peskin a propósito de este planteamiento de Lacan:

Si lo imaginario por operaciones miméticas inscribe en el cuerpo un significante del cual sólo toma su forma imaginaria, nos encontraríamos como con esos escritos, productos de una fotocopia o un escaneo de computadora, donde lo que era caracteres significantes se reproducen como dibujos y algunas veces las deformaciones los hacen ilegibles y mucho más ilegibles cuando se intenta operar con ellos como si fueran caracteres significantes cuando son dibujos⁴⁰⁴.

Visto clínicamente⁴⁰⁵, se puede considerar como un efecto psicossomático un hecho traumático, donde no hubo tiempo de que el simbolismo respondiera subjetivamente. En este tipo de eventos lo que se puede ver es un impacto directo imaginario que produce el “efecto” en el cuerpo como con una crisis asmática o un paro cardíaco⁴⁰⁶.

c) La Holofrase, historicidad y la invaginación del lenguaje

Todo lo discutido por Freud y Lacan se puede resumir diciendo que no hay una unidad psique-soma que suprima lo psicossomático o que psicossomatice todas las patologías. Por otro lado, es importante distinguir, sobre todo en Lacan, el inconsciente de lo psíquico, este último representado por las funciones de la consciencia, si se quiere mostrar los efectos de uno y otro sobre lo somático⁴⁰⁷.

El fin de establecer esta separación es para demarcar de forma clara el campo de lo psicossomático de otras afecciones⁴⁰⁸, como era la pretensión de Pierre Marty y otros

⁴⁰⁴ 356.

⁴⁰⁵ 362.

⁴⁰⁶ Todas las orientaciones modernas sobre el trauma, nacidas de las experiencias con ataques terroristas, aconsejan que habría que poner en movimiento el simbolismo, el aparato significante, la intervención del Inconsciente para evitar una inscripción directa de un trauma.

⁴⁰⁷ Alfredo Eidelsztein, *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*, op.cit., p. 281.

⁴⁰⁸ Tales como el stress, cualquier enfermedad orgánica, aun donde es palpable que hubo incidencia de lo psíquico tanto en la cura como en la complicación de la enfermedad, histeria, así como cualquier patología que la medicina desconoce su causa a las que se denomina: esenciales, ideopáticas, o criptogenéticas. *Ibid.*, p. 283.

psicosomatistas pero sin convertir el fenómeno psicossomático en algo del orden de la biología⁴⁰⁹.

Para poder hablar de una respuesta psicossomática se debe presentar una lesión corporal, dolorosa o no, que como marca en los tejidos se distinga de un trastorno funcional, una falta de conocimiento de su etiología, no obstante la medicina participe de su terapéutica. Además, se debe vincular a cierto elemento biográfico, por ejemplo, que aparece, desaparece, mejora, empeora en función de fechas significativas, períodos de trabajo o estudio, aniversarios de fallecimientos nacimientos o cualquier otro evento. Pero a pesar de que hay tal asociación con este elemento social, el discurso del fenómeno psicossomático no se puede dialectizar, y ello se debe a la forma en cómo se articula lo somático o *Körper* con el inconsciente⁴¹⁰. Por tal motivo no es un síntoma propiamente dicho ni puede plantearse como el fundamento para postular una nueva estructura de personalidad y mucho menos plantear una reorganización nosológica en el campo de la psicopatología a partir de tal fenómeno. Para hablar de personalidad se requiere de la función de sujeto, aquello a lo que apela Marty como personalidad en tanto recurre a una argumentación de corte biológico es el temperamento y el temperamento no se puede vincular con el orden del sujeto que es un fenómeno del lenguaje. Para hablar de personalidad es necesario situarnos en el campo de la cultura, una cultura que supone la existencia en su seno de la naturaleza como real.

Cómo hemos venido observado, para Lacan se requiere la participación del campo cultural entendido como el discurso impersonal que constituye la dimensión del Otro y es en este donde se presentificará el sujeto. Pero el sujeto nace en el terreno del viviente, es decir, Lacan no olvida que debe existir una entidad real-biológica como sustrato material del sujeto. Es en el ser viviente donde se va a producir la aparición del efecto sujeto. Por ello Lacan define a la pulsión a partir de la confluencia del viviente⁴¹¹ y del campo del

⁴⁰⁹ Esto implica por ejemplo negar tal cosa como una psicossomática en animales que es a lo que apuntaría si se acepta el postulado de Marty. *Ibid.*, p. 282.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 285.

⁴¹¹ Es curiosa la referencia al “ser-viviente” que menciona Lacan, al plantear al ente biológico que es el hombre, pues siguiendo a Freud, trata de mostrar que el hombre es tal porque está inmerso en una dimensión de cultura. Pero Lacan no separa tajantemente naturaleza/cultura con el concepto de pulsión, pues se pensaría que el instinto es lo natural que no existe en el humano y que por lo tanto los animales en general si participan de la naturaleza y no de la cultura. Pero para Lacan, la función del instinto no la predeterminación adaptativa que naturalmente tiene el animal, sino la forma como el animal en tanto organismo lidia con su órgano. Pues si se hiperdesarrollan ciertos órganos la especie puede sucumbir. Órganos que tiene que ver con la

Otro: “he dicho que por el lado de ese ser viviente, llamado a la subjetividad, se manifiesta esencialmente la pulsión⁴¹²”. Es en el cuerpo convocado por el campo del Otro donde deviene la subjetividad, pues ahí aparece la pulsión⁴¹³.

La instauración del sujeto en el campo del Otro, es decir la cultura, tiene un efecto, la producción de goce. Lacan opone la dimensión de goce y deseo, pues mientras el deseo es aquello que anhelamos como búsqueda de placer, el goce es el resultado defectuoso del vaciamiento del ser viviente por parte del campo significativo. Es decir, el goce no es más que la vociferación de nuestro ser natural que manifiesta que no está del todo vaciado por el significativo; subsiste en el corazón de la cultura el campo natural. La articulación significativa introduce la falta en ser, lo que resta del ser es el goce que se manifiesta al sujeto como un continuo de satisfacción e insatisfacción⁴¹⁴. Pero este resto no es cualquier manifestación dolorosa o placentera del cuerpo biológico sin afección significativa, pues este goce, si bien es lo inasimilable por el significativo, lleva la marca de la operación significativa⁴¹⁵. La búsqueda del sujeto es por aquella parte perdida de uno mismo, que se busca en el Otro por la pulsión, acto infructuoso pues nunca se puede recuperar a sí mismo. El objeto causa de deseo es el vestigio de este intento fatídico.

¿Cuál es el órgano que sirve de fuente de la pulsión? Lacan piensa a la libido como ese órgano fuente de la función, pero como órgano irreal; al decir irreal no quiere decir imaginario, sino simplemente que no entra en los registros simbólicos ni imaginarios, es la contracara de lo real, aquello imposible de incluir en lo real, es la marca de este juego significativo. Pero el hecho de que sea irreal no le impide encarnarse en una zona del cuerpo. Lacan consideraba que la pulsión al articularse con el cuerpo hacía un corte, que implicaba al órgano perdido, el cual se localizaba en los propios agujeros del cuerpo. El objeto de la pulsión es el mismo que el objeto *a*; pura falta que motoriza un movimiento,

reproducción fundamentalmente. En el caso del hombre las cosas son diferentes por el inconsciente, tiene que ver con el órgano también pero de forma distinta. El inconsciente está compuesto de dos campos, el sujeto y el Otro, como ya vimos, la afanisis que no es más que esta aparición del sujeto en las cadena de significantes que es el Otro, dos significantes hacen el intervalo que permite a uno representar al sujeto a otro, en ese mismo instante se desvanece el sujeto, ésta es la pulsación temporal en la cual se instituye el punto de partida del inconsciente, el cierre. Jacques Lacan, *El seminario* Vol. XI, Bs. As., Paidós, 2007, p. 109.

⁴¹²Lacan citado por Eidelsztein. Alfredo Eidelsztein, *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*, op.cit., p. 299.

⁴¹³ Pulsiones parciales que son parciales porque son la manifestación de la subjetividad llamada por el Otro en lo viviente y no el sexo; por ello el psicoanálisis no es pansexualismo.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p.302.

⁴¹⁵ *Idem.*

por ello al darse ese movimiento se extrae el objeto *a* lo que implica la localización en un agujero corporal de la hiancia⁴¹⁶ del sujeto⁴¹⁷. El sujeto es una nada que coincide con el objeto *a*, mientras que la localización de la pulsión corporal concuerda con algún agujero del cuerpo biológico.

Esta dialéctica del sujeto, deseo y goce es posible por la producción significante, el intervalo entre dos significantes en el campo del Otro producen al sujeto. Intervalo que origina la alienación en el campo del lenguaje así como su separación en la producción deseante, esto es la falla somático/significante que de no presentarse este proceso, acontece el fenómeno de la holofrase y con ello la reacción psicosomática.

Lo psicosomático no se puede construir como síntoma y por lo tanto no se puede hacer narrativa del hecho porque no se produce un sujeto que se involucre con ello. Básicamente nos encontramos con un significante que opera en el orden de lo real, por eso su escritura en la carne, fuera del orden simbólico.

En el fenómeno psicosomático siempre se lleva algo de alguien, bajo la piel de la representación corporal, o en la misma piel como alteración específica de la epidermis: vitíligio, alopecia, eccema, psoriasis. Lo psicosomático es un engaño en el que el estímulo, un significante aislado, una firma, captura esa parte del cuerpo en el que se expresa una necesidad provocada, sin procurarle la articulación con un más allá de la demanda que permita a esa necesidad ser vivida simbólicamente⁴¹⁸.

¿Qué significa esto? Qué el lenguaje ha perdido su movilidad significante y por lo tanto parte de su ambigüedad con lo que se ha solidificado el significante a la manera de un estímulo que produce un efecto patológico, como en el experimento pavloviano. Pongo el acento en esta pérdida de ambigüedad de la que habla el psicoanálisis, porque coincide con el último planteamiento de Merleau-Ponty sobre el lenguaje, abandonando la idea de un lenguaje que expresaba el texto del mundo para afirmar en *La prosa del mundo* que el lenguaje tiene una función autopoietica, es decir, que lo único que hace el lenguaje es

⁴¹⁶ La palabra hiancia es común en la jerga lacaniana en español. El poeta Tomas Segovia, traductor al español de los *Escritos* de Lacan, utiliza este término como traducción del francés *Béance*, el cual señala una forma particular de agujero que no corresponde exactamente a ninguna de las designaciones habituales del castellano. Derivada de *Béer* que significa abertura grande o también boquiabierto de admiración, sorpresa, deseo, etc. Este matiz corresponde a su etimología latina *hiato* y *hiante* de la cual se formó el neologismo en español hiancia. Nota aclaratoria de la traducción del Seminario de Lacan hecha por Susana Rabinovich en Lacan, Jacques, *El seminario* vol. I, Bs. As., Paidós, 1981, pp. 9-10.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 305.

⁴¹⁸ Eduardo Foulkes, *El saber de lo real*, *op.cit.* p. 196.

profundizar en su propia opacidad para crear sentido: “el lenguaje sólo alcanza a significar por medio de su obstinada referencia a sí mismo, de sus retornos a sí mismo, de sus repliegues sobre sí mismo”, esto es lo que llama Merleau-Ponty invaginación del lenguaje⁴¹⁹. Influenciado por Saussure, Merleau-Ponty supone que el lenguaje accede a la realidad primigenia, es decir, sensible por la lateralidad, el lenguaje efectúa una hazaña ontológica al surcar por unas líneas de fracturas o discontinuidades al acontecimiento en bruto⁴²⁰. Se plasma así la naturaleza quiasmática del ser, en este caso en el fenómeno del lenguaje, en el que no se puede discernir entre aquello que pertenece al mundo y aquello que pertenece al lenguaje: hay efectivamente una no-coincidencia entre estas dos dimensiones pero que se mantienen unidas quiasmáticamente, precisamente en esa suerte de hiperdialéctica en el que no se sintetizan⁴²¹. Pues bien, el fenómeno psicósomático que pareciese una transgresión de este orden quiasmático en realidad es otra de sus manifestaciones.

Cada instante temporal, dice Merleau-Ponty, en cuanto posee una fecundidad ilimitada, es ya institución, “precisamente porque es singular y porque pasa, no podrá nunca dejar de haber sido y por consiguiente de ser universalmente”. El mundo cultural no hace más que aprovechar y utilizar esta potencia de la temporalidad elevándola a sus máximas posibilidades⁴²².

El tiempo que viene invocando la biología así como la teoría psicósomática de Marty, es partícipe del campo cultura. No hay dos tiempos, un tiempo del mundo y un tiempo cultural, es un único tiempo⁴²³ que se ve inmiscuido en la creación misma de la cultura; por lo tanto el problema radica en concebir un tiempo objeto separado de la realidad cotidiana, pues es el mismo tiempo que se manifiesta en diferentes formas. La lengua no es ajena a esta temporalidad; Ferdinand de Saussure lo decía cuando habla de que el plano sincrónico de la lengua sólo puede darse temporalmente, pero este darse

⁴¹⁹ Jose Maria Bech, Merleau-Ponty, op.cit., p. 98.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 104.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 105.

⁴²² Mario Teo Ramírez, *El quiasmo*, Morelia, UMSNH, 1994, p. 183.

⁴²³ No se trata de volver al tiempo único anterior a la revolución de la física relativa sino precisamente radicalizar su decir. Hay un tiempo que se manifiesta en infinidad de forma. El tan discutido debate de Einstein y Bergson es precisamente esto. Einstein no comprendía que su descubrimiento no era verdaderamente radical en la medida que seguía pensado en el descubrimiento de un tiempo objetivamente verdadero; no hay variación respecto del tiempo de Newton salvo el hecho de que los dividía en múltiples partes pero seguía siendo “el” mismo tiempo de la ciencia clásica.

temporalmente no es diferente al tiempo del mundo, al tiempo objetivo. Toda construcción se da como producción de la propia temporalidad, la lengua, la evolución de las especies, lo que acontece en la vida social de un país o de un individuo no es más que el referente mediante el cual el tiempo puede darse. Pensar el tiempo como propiedad de la subjetividad o de la naturaleza no es más que reducir la noción de tiempo a un derivado del tiempo originario, no sólo el que vivimos sino el que somos. Por lo cual, si es un mismo tiempo del que participa la cultura como la naturaleza, este es originariamente un tiempo histórico.

¿Cómo debemos entender la historia? Es importante aclarar este punto porque al igual que toda perspectiva de saber, la modernidad le impone el tamiz de la ciencia para reconocer tal saber, por tanto el saber de la historia para los hombres modernos es visto bajo la óptica del conocimiento histórico que le da la ciencia histórica. El problema que tiene este pasaje es la necesidad de reconocer un punto referencial a-histórico desde el cual se define el ámbito de lo histórico como una sucesión de hechos perfectamente transparente y claramente alcanzable⁴²⁴. Esta visión de la ciencia histórica se aplica tanto al ser material como al espiritual, de tal forma que se enuncian predicados sobre una sustancia supuestamente transtemporal o tranhistórica llamada naturaleza, psicológica, económica⁴²⁵, entre otras. Esta comprensión de la historia es la que dividió la noción de temporalidad haciendo parecer como si existiese tal cosa como un tiempo propiamente objetivo contrapuesto a un tiempo subjetivo. Analizar el concepto de historia nos permite ver la forma de darse el tiempo en sus distintas manifestaciones.

La historia tanto personal como colectiva se enfrenta a la disyuntiva entre el azar y el determinismo. Para muchos, la noción de historia implica colocar sentido en los acontecimientos del mundo. Esta visión de la historia imperó al inicio del psicoanálisis y continuó en algunas vertientes después de la muerte de Freud. El mito de “infancia es destino” tiene su fuente en esta visión de la historia. Hecho que debe señalarse pues este determinismo se presenta en la psicopatología de Marty.

Freud inició su teorización psicoanalítica con el supuesto del determinismo psíquico, el cual consistía en afirmar que fenómenos como los sueños, los actos fallidos, los síntomas no eran azarosos como lo suponía la medicina y la fisiología, sino que respondían

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 204.

⁴²⁵ *Idem.*

a una causa si bien no física, de deseo, a una búsqueda reconocimiento, por lo tanto eran fenómenos impregnados de sentido. Con el paso del tiempo y los avances de la investigación, Freud amplió este determinismo psíquico al concretizar ciertas etiologías de las neurosis, situándolas en la infancia humana. Esta lógica imperó en varios grupos psicoanalíticos, entre ellos el grupo francés al que pertenecía Pierre Marty, minándose la noción de la historia como un determinismo del sujeto. Hecho que se puede constatar en la clasificación nosológica de los trastornos mentales que propone Marty⁴²⁶. El determinismo psíquico es el origen de las neurosis, es el plano de lo mental, dice Marty, las representaciones mentales juegan un papel crucial en la somatización, pues si hay una pobreza cuantitativa y cualitativa de las representaciones producen una alteración psicósomática y si las representaciones psíquicas son “una memorización de la percepciones sensorio-motoras y de los afectos que acompañan a estas percepciones⁴²⁷”, es la historia personal la que “desaparece” para permitir la entrada de la constancia biológica motor de la afección psicósomática.

Esta forma de teorizar la historia individual responde a la exageración del determinismo psíquico, y ante la constatación concreta del paciente se observa que no se construye la historia así; por lo tanto, la única salida ante esta visión totalizadora de la historia ha sido suprimirla, es la lógica del todo o nada.

Lacan comprendió que el psicoanálisis tenía un gran problema con el determinismo psíquico, y entendió que por el momento que atravesaba Freud era necesario defender tal postura, pero después de Freud no era necesario mantener este esquema. La introducción del registro de lo real, así como la dimensión de la falta en el campo simbólico, que abordamos en páginas anteriores, tienen la función de eliminar una historia determinista. La imposibilidad de decir lo real por parte de lo simbólico es lo que constituye la falta del simbólico que Lacan trató de mostrar con la afirmación “no hay Otro del Otro”, es decir no hay fundamento real del lenguaje, nacimiento *ex nihilo* del lenguaje, impoiética que produce la poiética del lenguaje. “El real estrictamente es lo que no tiene sentido; un

⁴²⁶ Pierre Marty, “Clasificación psicósomática Marty-IPSO”, en p. Marta de Calatroni, *Pierre Marty y la psicósomática*, op.cit., pp. 238-244.

⁴²⁷ Pierre Marty, “Génesis de las enfermedades graves y criterios de gravedad en psicósomática”, en p. Marta de Calatroni, *Pierre Marty y la psicósomática*, op.cit., p. 281.

sentido nace del no-sentido”⁴²⁸. Por eso el inconsciente estructurado como un lenguaje produce las formaciones del inconsciente, entre ellas el síntoma, siempre tiene un encuentro fallido con lo real, pues no lo puede cubrir. En el sueño hay un punto inanalizable, lo que Freud llamó el ombligo del sueño, de igual forma en el síntoma y las demás formaciones del inconsciente, la cadena significante que constituyen el inconsciente no son más que un borde del hueco de lo real que tratan de significar. Lo cual lleva a afirmar que el psicoanálisis, por lo menos lacaniano, reintroduce el azar en el registro de lo real del cual es partícipe el hombre. La crítica de Lacan al determinismo es ésta: no puede haber una determinación absoluta de la historia personal, porque ella misma está estructurada sobre un gran vacío, pero eso no impide cierto orden de determinación, porque con la introducción significante hay cierta consistencia y producción de sentido⁴²⁹.

La temporalidad es una, si hay historia, sea personal o comunitaria, no es del sentido sino es el propio sentido. Merleau-Ponty proponía pensar una historia no del hombre sino del ser; eso es el quiasmo historia-acontecimiento. El entrelazo que ejecuta la historia es entre el fenómeno tal cual, la vivencia pasada de tal fenómeno así como la relación presente que tengo con el fenómeno en tanto recordado, no lo unifica para que coincidan sino que me presenta como inalcanzable porque la historia es captable como interrogatorio, pero un interrogatorio que no me da una única respuesta, así como el presente me presenta a cada instante múltiples posibilidades, el pasado y el futuro también. Es pues la historia como colisión de la contingencia y del acontecimiento, de lo eventual que es múltiple y lo actual que es único⁴³⁰. Mi historia está llena de huecos, de igual forma la historia de la evolución o de la sociedad, que por la misma forma de darse de la historia, intenta presentarme una forma que pueda “ver” desde mi momento presente.

La historicidad invisible para la psicosomática encuentra desde esta perspectiva la posibilidad de ser vista, pues la historia del soma es partícipe de la historia personal, no requieren de la representación mental para que se dé el involucramiento del tiempo. Esto permite comprender porque se vincula a un acontecimiento histórico el surgimiento o intensificación del fenómeno psicosomático, como es el caso de fechas significativas,

⁴²⁸ Philippe Julian, *El retorno a Freud de Jacques Lacan*, op.cit., pp. 201, 203.

⁴²⁹ Este es uno de los puntos que separa a Lacan de Sartre, pues si bien hay nihilización del mundo de la cosa o del ser en-sí, no la constituye a la conciencia, sino el campo significante, lo cual permite cierta determinación moderada impidiendo así la libertad absoluta de la ontología de la mentira o mala-fe.

⁴³⁰ Mario Teodoro Ramírez, *El quiasmo*, op.cit., p. 207.

períodos de trabajo o estudio, aniversarios de fallecimientos nacimientos o cualquier otro evento, no hay pues tal cosa como la suplencia biológica en estos fenómenos sino la muestran fehaciente del ser-histórico del hombre que no puede captar la ciencia porque excede al ser del hombre.

CAPÍTULO IV

ONTOLOGÍA DE LA CARNE,
QUIASMA DE LA NATURALEZA
Y CULTURA

4.1 NECESIDAD DE LA PREGUNTA ONTOLÓGICA

a) El límite de la epistemología y la necesidad de la crítica como *κρινειν*

En el capítulo segundo del presente trabajo pudimos ver el surgimiento del pensamiento científico y filosófico moderno en una mutua influencia, lo que pareció llegar a su fin a principios del siglo XX con la consolidación de la ciencia. ¿Para qué la filosofía si la ciencia ya había concretizado todos los saberes abstractos que constituían a la filosofía? Con los logros obtenidos por las ciencias naturales, el pensamiento científico proclamaba haber propiciado la conquista del anhelado saber absoluto del espíritu de la ilustración. El crecimiento del prestigio de la medicina y el nacimiento de la psicología como ciencias naturales era el paso necesario para no depender más de la filosofía. Pero, pronto, ciencias como la psicología enfrentaron problemas con su método; por un lado, cuando pretendió la psicología ser el fundamento de toda ciencia, por otro lado, las investigaciones de Dilthey sobre la vida concreta del hombre mostraban los defectos y límites de las ciencias naturales.

En el texto “La filosofía en la crisis de la humanidad europea” Husserl señala que uno de los mayores problemas que se vislumbran dentro de la modernidad es la separación entre la vida teórica y la vida práctica. Husserl aclara también que no se ha roto de manera total ese vínculo, pues si bien ya veía estragos sociales por este problema, consideraba que aún existía una tercera vía que fungiera como síntesis entre ambas partes, la fenomenología, gracias a que ella se efectúa una trasposición de la actitud teórica a la práctica, poniendo la epojé como eje de toda praxis con el fin de servir a una humanidad que vive en lo concreto y de forma natural⁴³¹.

La alusión que hace es a la fenomenología como filosofía perenne⁴³². Merleau-Ponty destaca que la fenomenología puede cumplir tal encomienda si conserva el fundamento de la constatación eidética husserliana en la percepción. Por eso, según

⁴³¹ Edmund Husserl, “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, en *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 98.

⁴³² El logicismo como el psicologismo son los dos polos entre los que fluctúa Husserl, pues no debemos olvidar que desde el origen mismo del método fenomenológico se encuentra dicha disyuntiva, la cual se conserva hasta el final con la aparente complementariedad entre la fenomenología trascendental, la fenomenología eidética, y la psicología fenomenológica. Digo aparente porque a pesar de que toda verdad en un plano trascendental supone una correspondencia punto por punto con la psicología fenomenológica, no logra hacerse sino bajo el sometimiento de lo psicológico a lo trascendental. Edmund Husserl, *El artículo de la Encyclopædia Britannica*, México, UNAM, 1990, p. 75.

Merleau-Ponty, el propio Husserl nombra este vínculo percepción-intuición eidética como fundamental⁴³³. Es de suma importancia para Merleau-Ponty esta relación, porque le permite no sólo acercarse a esencias formales, sino a esencias morfológicas⁴³⁴ es decir inexactas: son esencias que exigen un contacto “experiencial”, por paradójico que suene, para poder conocerlas. Así pues, lo que se busca es integrar sin subordinar el campo de la experiencia surgido de la psicología empírica, fáctica, a la psicología fenomenológica, es decir, estar en el mismo nivel tanto lo formal como lo empírico. Ello, claro, con el fin de comprender las múltiples posibilidades de darse en la existencia del hombre bajo la forma de lo sano o patológico, formas que no son existencias fuera de la concreción sino que desde la concreción tienen sentido; sólo así se puede comprender los fenómenos patológicos, tomando en cuenta sus características como un estilo concreto de ser del hombre.

Este vínculo entre lo eidético y lo fáctico es tan posible que incluso en la ciencia misma se realiza esa unión. Tal es el caso de Galileo, quien a propósito de la caída de los cuerpos construye un modelo de caída libre inexistente en la realidad, pero que a partir de él se pueden verificar y constatar los hechos que se dan efectivamente en la realidad; en palabras de Husserl se trata de una ficción idealizante fundada en los hechos⁴³⁵.

A pesar de ello en la obra conocida de Husserl⁴³⁶ aún se da la separación entre mundo y conciencia, esa conciencia trascendental que se observa aún a sí misma en la reducción trascendental, se auto-justifica al verse objetivada como parte del mundo. En este punto se abalanza de manera crítica Renaud Barbaras para cuestiona la actitud ingenua de Husserl con respecto al objeto, pues todo lo pone entre paréntesis menos la noción de objeto, hecho que se muestra, según Barbaras, en la ausencia de límites del conocimiento objetivo⁴³⁷. Esto hace imposible que el desarrollo de la psicología fenomenológica⁴³⁸ sea el

⁴³³ Maurice Merleau-Ponty, *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Bs. As., Ed. Nova, 1969, p. 57.

⁴³⁴ *Idem.*

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 60.

⁴³⁶ Porque hay muchas sorpresas en los manuscritos y textos desconocido para la mayoría que aún no se publican o que acaban de publicarse en *Husserliana*.

⁴³⁷ Renaud Barbaras, « Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie » en *Chiasmi international. I* (1999), 199, Paris, Vrin.

⁴³⁸ Lo mismo ocurre con el psicoanálisis existencial de Sartre, el cual nace como oposición al planteamiento de explicación de un hecho individual a partir de leyes psicológicas abstractas y universales, porque supone que el punto primordial es obtener un método rigurosamente objetivo que determine la elección subjetiva que cada persona hace, es decir la elección fundamental que toda persona ejecuta en tanto desenvuelve su ser-humano. La libertad supuesta por Sartre invoca sin lugar a dudas el mismo problema de la conciencia que hay

punto con el mundo concreto, pues siempre buscará estructuras universales de la conciencia.⁴³⁹

La construcción de la solución comienza con el replanteamiento de la noción de subjetividad así como de objetividad. El mundo no puede ser visto como un objeto o como una cosa en-sí, como mera objetividad, sino como el campo en el que se expone nuestra experiencia. Experiencia siempre parcial, porque el mundo es siempre inacabado, excluyendo así la noción de sujeto constituyente, pues se me aparece en la inmanencia de este mundo no-objetivado un esbozo de ser, en las concordancias de mi experiencia que presenta horizontes indefinidos. La finitud que se vive en la experiencia del mundo concreto es el pasaje hacia la ontología que, para Merleau-Ponty, no se trata de una teoría del conocimiento que postule el agotamiento del ser por el ser de una nueva ciencia, sino de leer la ciencia como una ontología en un contexto más amplio por relacionarse a un ser más primordial, el *Vor-Sein* de Husserl⁴⁴⁰. Es fundamental aclarar la pretensión de la búsqueda ontológica, porque algunos científicos, y tal vez también algunos filósofos, ven en este indagar una pretensión de hacer una mejor ciencia desde la filosofía⁴⁴¹, pero no se trata de esto, sino evitar que se pierda o se oculte la naturaleza humana por la metodología científica y sus presupuestos.

Por ello, si a lo largo de esta tesis he pretendido mostrar que el fenómeno psicossomático no se debe entender partiendo de un plano epistemológico que asuma de forma ingenua la ontología que porta. La ciencia, lo reconozca o no, es portadora de una

en Husserl, así como también el prejuicio del objeto. Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Bs. As., Losada, 1998, pp. 681, 700.

⁴³⁹ La psiquiatría fenomenológica de Binswanger ejemplifica esta dificultad. Pues no parte de la clínica con los pacientes, sino de una consideración teórica-científica, pretendiendo cambiar la ontología clásica que supone la psiquiatría clásica por una metafísica de la psiquiatría que le permita encontrar las condiciones de posibilidad del ser del enfermo. En otras palabras busca constituir una ontología regional de lo anormal, teniendo como prioridad “aclarar” las trascendencias constituyentes, es decir la constitución de la conciencia a través de un análisis trascendental. Cfr. María Lucrecia Rovalletti, “L. Binswanger o la crítica de la razón psiquiátrica”, en Ma. Luz Pintos Peñaranda y José Luis González López (coord.). *Fenomenología y ciencias humanas*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, 435-450.

⁴⁴⁰ Maurice Merleau-Ponty, *La nature*, France, Seuil, 1995. p. 267.

⁴⁴¹ Alan Sokal y Jean Bricmont iniciaron un proyecto crítico contra todo el pensamiento filosófico llamado postmoderno, por el uso de referencias científicas en su reflexión. A su modo de ver, tal uso sólo ha enturbiado la comprensión de la ciencia con un cúmulo de palabras mal comprendidas y con poco rigor, creando así una moda plagada de absurdas confusiones. Pues no se extraía verdadero conocimiento de tales reflexiones, sólo pretensiones de saber que ocultaban un profundo desconocimiento y por tanto no podía considerarse que en los trabajos de Deleuze, Baudrillard, Bergson, Merleau-Ponty, Lacan, entre otros, no había nada digno de conocer pues en su calidad de profanos a la ciencia mal usaban los rigurosos conceptos científicos. Alan Sokal y Jean Bricmont, *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 2008.

tradición antes que epistemológica, ontológica; por ello es prioritario el análisis no del fenómeno planteado por la teoría sino el cómo se constituye la teoría. Es necesario indagar los presupuestos que están antes de la pregunta por el conocimiento del fenómeno y con ello regresar al fenómeno concreto, explorarlo desde sí mismo antes de teorizar y clasificar desde a fuera.

A pesar de no ser filósofo ni de pretender hacer epistemología u ontología, Lacan tiene presente la limitante del saber que se desprende de la teoría, precisamente por el tipo de sujeto que supone la ciencia moderna, lo cual tiene importantes consecuencias para el psicoanálisis, fundamentalmente el problema del estatuto de esta teoría. Porque bajo esta concepción del sujeto, los principios teóricos, al intentar constituirse como tales se traicionan a sí mismos; Lacan nos dice:

La teoría o más bien el machacar que lleva ese nombre y que es tan variable en sus enunciados que a veces parece que sólo su insipidez mantenga en ella un factor común, no es más que el rellenamiento de un lugar donde una carencia se demuestra, sin que se sepa formularla.⁴⁴²

El vacío que esconde “la teoría” es el saber que se le escapa en las fórmulas petrificadas, porque en el caso del psicoanálisis su objeto, y posiblemente en todas las ciencias que Lacan llama conjeturales, no es una cosa que se encuentra cerrada y nítidamente delimitada sino que es apertura infinita a una naturaleza ambigua y movable, inabarcable, huidiza; porque la originalidad del psicoanálisis se alcanzó, según Merleau-Ponty, gracias a que Freud fue soberano en escuchar los oscuros rumores de la vida, y que como tal su trabajo no era el de traducir para obtener conocimiento, sino el de abrir un espacio para nuevas significaciones. Por ello, en ese afán por evadir toda suerte de teoricismo esencialista, Lacan, en palabras irónicas de Jean Allouch⁴⁴³, acomete contra la actitud que efectúa todo “buen alumno” de la ciencia ante la cual debe desconfiarse⁴⁴⁴.

⁴⁴² Jacques Lacan, *Escritos I*, México, Siglo Veintiuno, 2000, p. 223.

⁴⁴³ Jean Allouch, *Freud y después Lacan*, México, Epeele, 2006, p. 86

⁴⁴⁴ Así nos dice a propósito de su experiencia de aprendizaje con Jacques Lacan: Bastaba que los alumnos treparan finalmente a un tren significativo para que no tardaran en darse cuenta que ése no era el adecuado. Con eso Lacan, quiero decir el analista, inseparable del teórico, sabía armar el juego; dicho de otra manera, desarmar la trampa que le tendían sus alumnos: ¿éste es nuestro tren verdad? Es decir nuestra verdad, error, la siguiente sesión de su seminario se aprendía que no era el tren adecuado, entonces se debía buscar una nueva verdad. *Ibid*, p. 87.

¿Por qué? Porque es el efecto de esta evanescencia que tiene el sujeto en tanto es producido por dos significantes, pero, como ya vimos, se produce un segundo momento inverso al desvanecimiento: la objetivación. Esta objetivación es la búsqueda de la unidad, de la indivisión, proceso que denominó Lacan como sutura. La sutura es un dispositivo que nos hace rechazar la división, nos la oculta al no hacernos conscientes de ella, y con ello se quiere negar que algo de nosotros mismos se nos escapa, para, de esta forma, poder mostrarnos como dueños absolutos y transparentes de nosotros mismos. Es precisamente sobre este mecanismo que la ciencia se apoya para poder construir al sujeto de la ciencia⁴⁴⁵. Un sujeto unitario que puede responder a la certeza pero al precio de eliminar la dimensión subjetiva en su sentido más propio, de tal forma que la cientificidad de un conocimiento supone remitir al sujeto como unidad, ahí dónde está dividido, a través de mecanismos y otros artificios racionales que le darán la convicción de ser el maestro de su enunciación. En otras palabras, es puesto entre paréntesis la división; en el momento en que se quiere hacer ciencia, la ciencia apela a una forclusión de esta división⁴⁴⁶. Por lo cual, en un artículo de 1958 titulado “La dirección de la cura y los principios del poder”, Lacan nos dice: “Mi opinión verdadera no es ciencia y conciencia sin ciencia no es sino complicidad de ignorancia.”⁴⁴⁷

Esta lapidaria afirmación de Lacan trata de mostrar la constante presencia de la dialéctica entre conocimiento y desconocimiento. Lacan adopta la noción de verdad heideggeria de la *Aletheia*, la cual devela una parte del ser ocultando otra. La medicina y las ciencias naturales abren una cara del ser-del ente, pero han ocultado otra para poder operar y es precisamente esto lo que hemos tratado de mostrar en el fenómeno psicossomático. La necesidad del concepto de *κρινειν*, que Heidegger comenta en las primeras sesiones de su seminario de Zollikon es clara.

Desde el inicio de este seminario, efectuado en la casa del psiquiatra M. Boss ante médicos y psiquiatras, Heidegger trata de mostrar que la dimensión humana no es la de un objeto que está ahí, por lo tanto apela a que los supuestos tanto de la psicología como de la

⁴⁴⁵ Pensar una cientificidad del psicoanálisis es sumamente complejo, debido principalmente a la forma en cómo se estructura la ciencia y su sujeto de conocimiento, pues debería negar la divisibilidad del sujeto y con ello el inconsciente, que es su principio fundamental, para poder hacer enunciados universales y objetivos. El psicoanálisis se encuentra ante una paradoja si pretende integrar la incidencia de la división y sutura del sujeto.

⁴⁴⁶ J. Dör, *L'a-scientificité de la psychanalyse*, Paris, Editions Uniersitaire, 1988, p. 11.

⁴⁴⁷ Jacques Lacan, *Escritos 2*, México, siglo veintiuno editores, 2001, p. 612.

psicopatología debían ponerse en suspenso para tener una comprensión diferente del hombre en tanto *Da-sein*, es decir como el ámbito que se mantiene abierto al poder percibir las significaciones de las cosas que le son dadas y que lo interpelan a partir del despejamiento de éste, por tal motivo, no puede ser bajo ninguna circunstancia objetivado este *Da-sein*⁴⁴⁸. Es precisamente en este contexto en el que aparece el concepto de κρινειν, pues se requiere hacer una crítica de la ciencia psicológica y psicopatológica, pero no para anularlas o desvalorizar su práctica sino para mostrar el límite del conocimiento que producen y la posibilidad de mostrar lo diferente a ese conocimiento, que aparece oculto y por lo tanto le es desconocido. Se requiere pues ir más allá, con un indagar diferente que tenga como supuesto la verdad como desocultar y no como adecuación a la cosa.

b) Las dos formas del preguntar

Según Alain Badiou, la empresa heideggeriana ha reorganizado la filosofía en torno a la cuestión del ser teniendo como efecto la nominación de la historia de la filosofía como “época del olvido”⁴⁴⁹; de ahí nace la necesidad del giro que Heidegger da hacia los fundamentos de occidente y el paso hacia atrás en toda reflexión, contrario a las afirmaciones precipitadas de la filosofía y de la ciencia.

Distintos modos de vincularse con el ente han trascendido en el periodo del olvido del ser, pero en la modernidad es la mirada de la ciencia la forma privilegiada de comprender al ente y de interpretar la verdad. Hacer ciencia implica seguir el esquema aristotélico: “En efecto, es falta de cultura no conocer respecto de qué cosas debemos buscar pruebas y de cuáles no”; es necesaria una formación específica de pensar para hacer ciencia. El pensar de la ciencia es sobre los fenómenos ópticos, es decir, los fenómenos perceptibles⁴⁵⁰. Por ello el modo de preguntar es bajo la forma de la hipótesis, es decir, sub-poner algo bajo un objeto; una condición debe darse para que ocurra otra. Esta forma de preguntar se agota en lo preguntado, pues se dirige a algo que satisfaga en la forma de respuesta. En *Ser y tiempo* Heidegger planteaba que toda pregunta es una búsqueda, por ello en el modo de preguntar o expresar la búsqueda esta ya determinado nuestro camino por el objeto que buscamos⁴⁵¹.

⁴⁴⁸ Martin Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, op. cit., p. 24.

⁴⁴⁹ Alain Badiou, *Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona: Gedisa, 2002, p. 25.

⁴⁵⁰ Martin Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, op. cit., p. 26.

⁴⁵¹ Ángel Xolocotzi, *Subjetividad radical y comprensión afectiva*, op. cit., p. 162.

Hay más de una forma de preguntar. Una sería la de la ciencia que se caracteriza por ingenua, ya que siguiendo el esquema aristotélico se formula bajo la predeterminación de lo que se puede preguntar dando por hecho aquello que no se puede preguntar.

Por otro lado, habría un segundo tipo de búsqueda o de preguntar y es aquella que toma como punto de partida aquello que posibilita la pregunta misma; este modo de búsqueda es un mantenerse abierto para una cosa, y es propio de los fenómenos no-perceptible-sensiblemente, esto es, de los fenómenos ontológicos⁴⁵².

La búsqueda cobra sentido a partir de lo buscado. Siguiendo a Sócrates encontraríamos que hay la posibilidad de dos tipos de saberes: “por un lado, un no-saber que debe ser correspondido y por otro lado, el reconocimiento de este no-saber”, un saber que no se sabe⁴⁵³. En el primer modo de preguntar el no-saber es la ausencia de saber de un saber determinado, este no saber cómo *negatio* se entendió como ignorancia. La tradición científica transformo esa *negatio* en *privatio*, es decir, no es estrictamente el no-saber el problema sino vivir en el error, no se trata de la falta de conocimiento lo que impide el saber sino la experiencia del error que debe ser corregido con el modo adecuado⁴⁵⁴ para encontrar la certitud⁴⁵⁵.

Cuando Descarte inaugura el discurso moderno lo hace distinguiendo al yo pensante de la materia extensa. Pero esta distinción caracteriza vagamente la realidad ontológica de estos dos entes, teniendo que recurrir a así al concepto de sustancia. El intelecto propio del yo es el puente que vincula al propio yo con la sustancia de la materia; sólo el intelecto puede acceder a la sustancia invisible para los sentidos. La sustancia entendida como lo que siempre permanece y nunca cambia se deja conocer por la matemática de ahí su importancia⁴⁵⁶.

La interpretación externa y formal del conocimiento, supone que la acción de conocer recae sobre el ente llamado naturaleza. Al reflexionar sobre este ente, se puede ver que el conocimiento mismo no se encuentra ahí, ¿por qué? Porque el conocimiento se

⁴⁵² Martin Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, op. cit., p. 27.

⁴⁵³ Ángel Xolocotzi, *Subjetividad radical y comprensión afectiva*, op. cit., p. 163.

⁴⁵⁴ Por ello lo esencial de la ciencia, nos dice Heidegger, es la investigación. La investigación abre una región del ente bajo el esquema de la matemática queriendo así volver transparente dicha región, el espacio al igual que el tiempo, se vuelven conjuntos de puntos idénticos que permite la medición. El modo de acceder al ente es a través de la mensurabilidad que permite hacer ciencia de todo ente posible. Martin Heidegger, *La imagen del mundo*

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 165.

⁴⁵⁶ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Chile, Trotta, 2009, p. 121.

encuentra en el ente que ejecuta la acción, es decir, el que conoce. Pero si se afirma que el conocimiento está dentro del hombre no puede ser una propiedad externa sino interna. Tenemos así dos realidades que constituyen al objetivismo y al subjetivismo, cada una “encierra tanto de verdad como de vacuidad”⁴⁵⁷, porque ambas posturas no pueden responder satisfactoriamente ante el cuestionamiento de cómo librar ese abismo que se abre entre el “adentro-subjetivo” y el “afuera-objetivo”.

Heidegger nos advierte del peligro que se desprende de tal vínculo con el ente, pues esta relación es guiada por la pretensión que Descartes supuso al construir el método de la ciencia y es: ser el maestro y poseedor de la naturaleza.

En la pretensión de la ciencia moderna así fijada habla una dictadura del espíritu que rebaja al espíritu mismo a un operador de la calculabilidad y así hace valer su pensar sólo como un manipular con conceptos operativos y representaciones de modelos y modelos de representación; no sólo hace valer, sino que se atreve a hacer pensar, en una ceguera monstruosa, a la consciencia reinante en esta ciencia incluso como la conciencia crítica⁴⁵⁸.

El mayor peligro que encarna esta forma de vincularse al ente es la de transformar al *Dasein*, en un ente como otro cualquier otro. Ese es el problema de la psicología y de las ciencias naturales en general que con su modo de preguntar traten de reducir a cosa el complejo ser del *Dasein*. La psicósomática de Marty es una muestra de este peligro. Gracias al poder que el lenguaje le confiere, puede indagar y abrir cierta dimensión del ser-del-ente humano, por ejemplo parte de su dimensión subjetiva y biológica, pero al indagar petrifican al *Dasein* y lo reducen a un objeto psicológico o biológico, en este caso toda la nosografía propuesta por Marty se mueve en uno y otro sentido, el *Dasein* se convierte en una sustancia psicológica que está encima de una sustancia biológico-material. Este modo de preguntar da cierto conocimiento del fenómeno, pero al suponer estas sustancias, este indagar no muestra la verdadera naturaleza del *Dasein*; por eso insiste Heidegger en cambiar la perspectiva de los psiquiatras que asistía a su seminario en Zollikon, sobre los problemas del reduccionismo científico. El fundamento de todo lo que describe la ciencia sobre el hombre o *Dasein*, le es desconocido.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 86.

⁴⁵⁸ Martin Heidegger, Seminarios de Zollikon, p. 159.

Es fundamental tematizar el ser, ya que toda pregunta busca conocer como es un ente determinado⁴⁵⁹, como es su ser-así, y con mayor razón esto se requiere para conocer al ente que se pregunta por el ser. Repensar el ser es desanudar los enredados hilos de las ideas especulativas que el pensamiento metafísico explayó y que la ciencia moderna incorporó acríticamente en su búsqueda de la certeza bajo la argumentación de la gnoseología y la epistemología. Este enredo no es percibido como tal, sino únicamente se entre ven numerosos problemas que bajo el adjetivo de “complejos”, esconden la falta de claridad y validez⁴⁶⁰ que los constituyen.

Lo que he caracterizado como el fenómeno psicossomático no ha sido un simple modo de estar en el mundo como cosa, tampoco es un estar adaptado al entorno pues, como vimos, incluso en los animales es complicado esta noción de adaptación; la forma de estar en el mundo es como *ek-sistencia*; un constante estado que lo proyecta al mundo, es-en-el-mundo; los estímulos o dificultades que le presenta el mundo al hombre son formas de la solicitud en como el Da-sein experimenta su ser-en-el-mundo. El bebe como el hombre son convocados por el mundo en tanto son partícipes de la estructura de la disposición afectiva, pues abre su condición de yecto hacia el mundo, así el malestar en general tiene el carácter fundamental de la solicitud de un ser-interpelado⁴⁶¹.

La articulación de la solicitud con el ser interpelado y la disposición afectiva es posible gracias al lenguaje. La ciencia moderna descubre también la función articuladora del lenguaje y bajo esta perspectiva toma al lenguaje como un útil.

Los intentos de la psicología por comprender los estados afectivos la han llevado a refinar el uso del lenguaje para poder establecer ricas y sutiles distinciones entre los diferentes tipos de estados y procesos mentales tales como el estado de ánimo, la emoción, la actitud, el motivo, entre otros. El lenguaje adquiere gran preponderancia en la medida que devela una realidad más precisa para el psicólogo hecho que le permite leer fenómenos no captados con anterioridad, por tanto le es posible generar una teoría que explique cómo

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁶⁰ En este contexto uso el término validez para referir un auténtica y genuina problemática.

⁴⁶¹ Martin Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, op. cit., p. 201.

se originan y controlan los estado mentales, como se conducen a la acción, en otras palabras, una teoría acerca de los mecanismo de la mente y su influencia en el cuerpo⁴⁶².

Heidegger es claro al afirmar que su planteamiento no es un rechazo de la ciencia sino una crítica a la falta de meditación sobre sí misma, pues en la apertura del método científico cada vez es menos necesario pensar al hombre, pues este se encuentra ya determinado por las objetivaciones propias de la mirada de la ciencia⁴⁶³.

Preguntarse por el ser es ante todo preguntarse por el ser del *Dasein*, esta es la empresa de la analítica del *Dasein* que busca encontrar las estructuras fundamentales del modo de ser de este ente. Al contrario de la división fundante de la científicidad, la analítica busca encontrar el todo de una unidad de condiciones ontológicas⁴⁶⁴. El mundo en tanto mundanidad esta unido al *Dasein*; hay una mutua implicación de ambos pues no se concibe el *Dasein* sin el mundo ni el mundo sin el *Dasein*. El *Dasein* está-en-el-mundo gracias a la apertura del ser en su ahí. Tres son las estructuras que permiten abrir mundo en Heidegger: 1) La disposición afectiva, 2) El comprender 3) el Discurso.

Cada una de las tres estructuras es un modo fundamental de abrir mundo que trabajan articuladas en todo momento.

La disposición afectiva que es apertura del ahí hacia el yo y hacia el mundo se muestra como un estado de ánimo que le permite al *Dasein* estar-consignado al mundo desde el cual comparece todo aquello que nos concierne, es la forma de la ocupación-circunspección. Es en la medida de esta estructura que el mundo nos afecta. El mundo de la totalidad de significaciones que componen la mundanidad del mundo es lo que nos convoca a un estado emotivo concreto. El mundo nos importa no por el mundo en sí mismo sino por la mundanidad del mismo.

Heidegger caracteriza al miedo como la forma más clara de la disposición afectiva, pues demuestra que no se puede explicar el miedo como parte de un proceso de adaptación sino que implica atenernos a la interpretación ontológica del mismo para entender su fundamento. En el miedo el *Dasein* ve reflejado uno de sus rasgos fundamentales: que es un ente al que en cada instante su ser está puesto en juego, pero este miedo se manifiesta como

⁴⁶² Aaron Sloman, "Los motivos, los mecanismos y las emociones", en Margaret Boden (compl.), *Filosofía de la inteligencia artificial*, México, FCE, p. 1994.

⁴⁶³ Ibid., p. 145.

⁴⁶⁴ Ibid., p. 170.

un malestar, dolor no como patológico sino como el logos que me muestra como un ente que existe.

El comprender como estructura muestra la experimentación del propio ser como posibilidad existencial. Pero este comprender fundamental se encuentra afectivamente templado, por lo tanto, la comprensión no implica un imperativo sobre la disposición afectiva sino una co-determinación. El saber que se desprende de esta estructura es un saber de sí. Es el ser existencial del propio poder-ser del *Dasein* que se abre en sí mismo a lo que pasa consigo mismo. Es la posibilidad misma del ser libre del *Dasein*.

Esta posibilidad que plantea Heidegger es distinta a la idea de la posibilidad que existe en la metafísica e incluso en la ciencia moderna. Lo malo, lo defectuoso, lo patológico se entienden como una posibilidad abstracta que se establece al concretizarse pero la posibilidad del poder-ser-malo o poder-ser-enfermo son parte del poder-ser del *Dasein*. Heidegger afirma “yo soy mi poder-ser-malo ya siempre y desde todo comienzo incluso entre otros modos del poder-ser⁴⁶⁵”.

Finalmente, la estructura del discurso articula la disposición afectiva y el comprender. El lenguaje es modo fundamental en como el ser se devela por la capacidad del lenguaje de desocultar, pero a su vez puede ocultar con lo que muestra al desarticularse en palabras-cosa que se supone están ahí, tal como ocurre en el fenómeno descrito de la teoría de la mente computacional donde el lenguaje muestra su efectividad en la articulación de los estado emotivos, pero al hacerlo oculta la originalidad de la disposición afectiva.

Estas tres estructuras implican la crítica al constructo moderno del sujeto de la ciencia, pero esta crítica no busca negar sino indagar nuevas posibilidades de lo ya dado. Heidegger buscó el encuentro de su pensamiento con la ciencia como parte de un imperativo cuasi-ético que tiene la filosofía de abrir nuevos horizontes ante los peligros que el hombre tiene que afrontar. Para ello antepone estas tres estructuras de apertura al mundo y a sí mismo, recordándole a la modernidad que no hay algo originario en las representaciones subjetivas del sujeto y ni en las objetivas del mundo. Pues no se trata de un sujeto que se represente neutralmente al mundo sino de uno que siempre está dirigido a

⁴⁶⁵ Ibid., p. 226.

él, siempre abriendo posibilidades en una disposición afectiva determinada, utilizando el lenguaje no para representar el mundo sino para crear, y en la creación se manifieste el ser.

4.2 INCORPORACIÓN CULTURAL A LA CARNE DEL SER.

a) La escogencia del órgano en psicósomática, determinismo difuso, propiedad de la carne

Cómo hemos visto la teorización sobre lo psicósomática consideraba la inexistencia de vínculo alguno con la cultural asumiendo así que el fenómeno psicósomático era una alteración ciega del organismo que simplemente respondía con los mecanismos de adaptación que podía. Retomando una leyenda que un médico japonés le había narrado a Freud Christopher Dejourns⁴⁶⁶, psicoanalista discípulo de Pierre Marty, pretende demostrar la negada escogencia del órgano por el trabajo de su maestro, bajo la condición de no considerar que exista propiamente la escogencia del órgano en la afección psicósomática sino de la función.

Con el término escogencia, Dejourns indica que hay una razón por la cual se escogió que la reacción psicósomática fuera por ejemplo un eczema y no una psoriasis; al introducir un sentido en la causalidad permite atisbar una arista de la dimensión cultural en un fenómeno que se suponía era azaroso y exclusivo de la naturaleza.

Para poder dar este paso, Dejourns tiene que reconocer que la moción pulsional está dirigida a otro, lo cual implicaría una dimensión de expresión que moviliza no sólo la

⁴⁶⁶ Una reina envejecida, cuidadosa de serle fiel al deseo de su esposo el rey, va a consultar a un adivino que la aconseja sobre el modo de tener por fin un hijo. Le responde que el niño nacerá y que será la reencarnación de un sabio que por lo pronto vive en el bosque. El embarazo tendrá lugar tras la muerte de este hombre que deberá producirse en tres años. Apurada, la reina hace ejecutar al sabio. Y entonces efectivamente, concibe un bebé. Pero el remordimiento la embarga. Inicialmente trata, sin éxito, de que se le practique un aborto. El embarazo llega al final y nace un niño, Ajasé. El mismo remordimiento lleva de nuevo a la madre a lanzar a su hijo de lo alto de una torre, sin resultados fatales.

La infancia del joven príncipe es feliz hasta que se entera del secreto de su nacimiento y de las dos tentativas violentas de su madre y esta vez es él quien decide hacerla desaparecer. Un sabio llega para disuadirlo de pasar al acto, pero la sola intención alimenta desde entonces sus remordimientos. Cae gravemente enfermo: convulsiones, y sobre todo enfermedades de la piel, que alejan a todo el mundo de su cuerpo que se pudre y que huele muy mal. Sin embargo, una sola persona puede ocuparse de él y cuidarlo: su madre, que con su sola presencia le demuestra que lo ha perdonado. Lo cuida hasta que se cura, mientras que el final feliz conduce el conjunto de la historia a las pérdidas y beneficios de los perdones mutuos donde se olvidan los infanticidios y los matricidios. Christopher Dejourns, "La escogencia del órgano en psicósomática", en Alfredo Maladesky, Marcela B. López Zulema López Ozores (Compl.), *Psicósomática*, Bs. As., Ed. Lugar, 2005, pp. 119-120.

palabra del propio psiquismo sino fundamentalmente al cuerpo⁴⁶⁷, pues no hay intersubjetividad sin movimiento del cuerpo, por ello nombra Dejours *actuar expresivo* a este compromiso del cuerpo con la dramaturgia de la moción pulsional⁴⁶⁸. El cuerpo deviene no campo de expresión sino la expresión misma.

Siguiendo una descripción en algunos aspectos similar a la de Husserl, Dejours supone la construcción de un cuerpo erótico sobre la base del cuerpo fisiológico, proceso que denomina *subversión libidinal*, es decir, introducir una dialéctica nueva en lo biológico, que sin eliminar completamente sus leyes, produce el cuerpo erótico el cual ejecuta el actuar expresivo dirigido al otro; la subversión libidinal es el campo cultural⁴⁶⁹. La interacción con otro es la que propicia esta segunda naturaleza del cuerpo, pues no está predeterminada genéticamente a tener tal cuerpo erótico. Las fallas del cuerpo erótico dependen, según Dejours, de la poca o nula interacción con el otro que le permitiera desarrollar esta capacidad expresiva, evento acaecido en la niñez a través de interacciones como el juego, lo cual produce impotencias parciales específicas de la movilidad expresiva del cuerpo. Pero en este campo de expresión, lo que se ve afectado no son los órganos sino las funciones en que se ven inmiscuidos los órganos. Los órganos en cuanto tales no son tocados, la subversión libidinal lo que altera al introducir la socialización del otro es la función de estos, por ello si no se logra esta subversión se produce una *caducidad de la función*, término que indica la caducidad de la función para expresarse, que se reconoce en la clínica como puestas del cuerpo o torpezas, rigidez, frialdad e inhibición del cuerpo en las manifestaciones “emotivas” como la seducción, la rabia, ternura, sensibilidad entre otros.

Por ello, la escogencia del órgano tendrá su origen en la función no subvertida que se presentará en las reacciones psicósomáticas, pudiéndose alterar uno o más órganos pero la alteración de estos será secundaria⁴⁷⁰. Dejours aclara que si bien el origen del fenómeno psicósomático tiene que ver con el actuar expresivo de alguna función, el proceso fisiopatológico no depende ya de éste sino que es dictado por el genotipo, pues la

⁴⁶⁷ El movimiento recupera el sentido eliminado por su maestro, quien consideraba el movimiento como una forma de desahogo de la excitación libidinal.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 109.

⁴⁶⁹ Christopher Dejours, *Investigaciones psicoanalíticas sobre el cuerpo*, México, Ed. Siglo veintiuno, 1992, p. 13.

⁴⁷⁰ Christopher Dejours, “La escogencia del órgano en psicósomática” en Alfredo Maladesky, Marcela B. López Zulema López Ozores (Compl.), *Psicósomática*, op.cit., p. 111.

descompensación somática expresaría el genotipo como fenotipo⁴⁷¹. Es decir, si la caducidad de la función afecta la función del tacto ésta se puede manifestar en diferentes procesos fisiopatológicos: eczema, soriasis, cáncer cutáneo, neurodermitis, ulceración vascular, infección empetiginosa, pero la elección de este proceso depende de determinantes hereditarios y ambientales.

El fenómeno psicossomático se produce cuando en la dinámica intersubjetiva, el otro le pregunta al sujeto alguna cosa que no puede expresar más que con esta función caduca. Ante tal impotencia, se produce una actividad de violencia contra el otro causante del desarreglo que contenida por la inhibición desencadena la reacción psicossomática. Esta inhibición es importante porque de no tenerla habría habido no una reacción psicossomática sino un proceso neurótico⁴⁷².

La capacidad de determinar la escogencia de la función no da acceso al sentido del trastorno o la afección del órgano ¿Por qué? Debido a que la mayoría de los órganos o de las vísceras están implicadas en diversas funciones: “la localización de la enfermedad sobre un órgano no permite ir directamente a la función biológica y de ahí al registro del actuar expresivo prohibido o atrofiado en la solicitud traumática y en el inicio de la reacción psicossomática”⁴⁷³.

El significado de la localización patológica sólo puede ser obtenido por la asociación del paciente, pues en el análisis bajo la transferencia, el paciente puede intentar expresarlo no ya por la vía del actuar expresivo sino por el de la mentalización⁴⁷⁴, que buscará regresar a su punto de partida, lo corporal⁴⁷⁵.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 112.

⁴⁷² *Idem.*

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 113.

⁴⁷⁴ *Idem.*

⁴⁷⁵ Para demostrar su planteamiento Dejours nos comparte el historial clínico de la Señora K. mujer de sesenta años, gran fumadora que le acaban de descubrir un tumor canceroso de pulmón. Está convencida de que no sobrevivirá a la operación, morir le sería indiferente si no le causara un miedo terrible el no finalizar un trabajo de investigación teórica. Cosa curiosa la preocupación de su “obra” en su condición de mujer casada, con hijos y con amigos.

De origen judía, atea y progresista como muchos de sus conciudadanos de Europa Central. Su padre fue deportado por los alemanes y desapareció al igual que muchos de sus familiares. Se expone poco de su familia salvo la inexistencia del espacio para el juego para poner en escena la expresión de la rabia, porque los propios padres eran incapaces de ponerse furiosos, detalle importante para la comprensión del caso. Ella fue salvada del exterminio por la red de Wallenberg. Al final de la guerra se vuelve traductora e intérprete, simpatizó con el comunismo, pero cuando entendió lo que era el stalinismo se aparta de él. Más tarde escapa de Alemania oriental reptando bajo alambres de púas de la cortina de hierro que impuso Rusia.

En *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty expresaba que el cuerpo humano para ser considerado como tal debía ser al mismo tiempo todo cultura y toda naturaleza, tal hecho es el que nos presenta Dejours, trata de abrirse paso en su teorización hacia el mundo cultural, pero sin eliminar los rasgos naturales. En el apartado anterior vimos como ya esta descripción fenomenológica no bastaba y se requería dirigir la comprensión de los fenómenos con la pregunta en un sentido ontológico.

Emigra a Francia y adquiere el estatus de refugiada, aprende francés, hace oficios domésticos para sobrevivir pero no soporta esta condición por el estatus en el que se encuentra, el cual juzga de denigrante en relación con sus esperanzas de realización. Posteriormente logra hacer una brillante carrera universitaria.

Disimula con gran ahínco su condición judía que considera como una tara. Ella no se siente de ningún modo judía. Nadie en torno a ella lo sabe, ni siquiera sus hijos. Se encuentra en una constante paradoja pues esconde por un lado su condición judía pero no cesa de quejarse de la ausencia de reconocimiento social, del cual será constantemente víctima. Además de estar atada a su aspecto físico, a la juventud de su cuerpo, vive mala manera la aparición de arrugas o de un sobrepeso, una fobia verdadera.

La relación con su marido es complicada, él no sabe defenderse y le sobrevienen de improviso humillaciones o injusticias menos anodinas que las que sufre su mujer. Pero cada que sufre una decepción, su mujer reacciona con una vivacidad extrema. Por otro lado no soporta, en muchas ocasiones, la presencia de su marido por ser tiránico y celoso. Ella “tiene necesidad de aire”, siente que se asfixia, motivo por el cual busca obtener misiones en su trabajo para alejarse del hogar, pero él no soporta la separación y la acompaña en muchas ocasiones envenenándole todo el viaje con su presencia pusilánime y temerosa.

Presenta también derrumbes de autoestima causándole estados depresivos por su incapacidad para reaccionar convenientemente frente a las situaciones que la hieren. Le es imposible expresar sus propios sentimientos de hostilidad.

La aparición del cáncer, según Dejours, está ligada a su historia personal por ello es un fenómeno psicosomático.

¿Cómo y en qué circunstancias apareció el cáncer? Todo parece indicar que el cambio de todo se dio dos años antes del cáncer con la boda de su hijo. El hijo desposó a una bella mujer, que tiene la particularidad de ser hija de un miembro activo del partido de ultraderecha francés Frente Nacional. El hijo judío sin saberlo, se casa con una familia radicalmente antiesemita y se liga a ella mucho más que a su propia familia. Frente a esa familia-política, la Señora K sufre desconfianza y no la soporta. La boda de su hijo le trajo dos consecuencias psicológicas: 1) Estar envuelta en la pesadilla del desprecio antisemita en el seno de su propia familia 2) Encontrarse sola, frente a su marido y su ambivalencia respecto a él, pues a pesar de no soportarlo se ha acostumbrado a él y no lo puede dejar. Para Dejours el problema del cáncer es la escogencia de la función psicosomática, ante la imposibilidad de poner en escena el drama intrapsíquico y de manifestarlo libremente ante los demás. El drama existe pero su dramaturgia está bloqueada ¿Cuál es la dramaturgia de la rabia? Pasa por la inhalación brusca de aire seguida por el bloqueo del tórax debido a una inspiración forzada acompañada de una suspensión del habla mientras los ojos se inyectan y la cara se colorea, la dramaturgia de la rabia es más respiratoria que motriz. El actuar expresivo moviliza el cuerpo entero no sólo la motricidad voluntaria, los gestos sino también las vísceras; el actuar expresivo moviliza todas las funciones fisiológicas, no al servicio de la regulación de la homeostasis sino en la búsqueda de expresión.

Sin la capacidad de poner en escena la rabia, la Señora K prendía un cigarro, porque efectivamente cuando el límite entre el sí mismo y el otro no se da, entonces este último se vuelve asfixiante, impide respirar. Ya no se puede ni olerlo. Entonces o bien la piel reacciona, o lo hace el pulmón: se suda, se “huele feo”, o se tose, se escupe, se vuelve disneico. El proceso patológico no es escogido como ya se había dicho, sí el órgano, piel o pulmón es designado como blanco, hay que tener la predisposición genética y las condiciones ambientales adecuadas para que aparezca la enfermedad. La paciente no presentaba herencia alérgica, pero en su familia si existía numerosos casos de cáncer. Ella por su parte desencadena cáncer pulmonar. La escogencia está por encima de la función, en este caso la función respiratoria, pero no sobre el proceso fisiopatológico. *Ibid.*, pp. 113-119.

Con Heidegger vimos que una de las características del ser-humano o *Dasein* era el abrirse al mundo a partir de tres estructuras fundamentales: la disposición afectiva, el discurso y la comprensión. Son fundamentales ya que gracias a ellas se pueden dar las manifestaciones concretas en la vida fáctica del hombre. La disposición afectiva es en orden ontológico lo que posibilita el estado de ánimo concreto del hombre o *Dasein*. La disposición afectiva manifiesta el modo en cómo uno está o le va en el mundo⁴⁷⁶.

El hombre que nos presenta Heidegger es uno siempre abierto al mundo, fundamentalmente en el modo de la disposición afectiva, no está nunca en un estado neutralmente afectivo, ese es el modo en que se presenta en la cotidianeidad de lo factico, la monotonía de lo cotidiano que se da cuando algo le es familiar es la muestra concreta del temple anímico. Ello se debe a que la forma de estar en el mundo es la de la inmersión en la vivencia, al hombre le corresponde el modo de ser de la existencia y eso significa ser proyecto o comprensión afectiva.

¿Qué significa una comprensión afectiva? Lo que determina la existencia del *Dasein* u hombre es la relación de ser-*Dasein*, porque a este *Dasein* le va su ser por y con su ser, esto es una relación indeterminada que puede ser desplegada respecto al con y al por. Aquello que le va al *Dasein* *por* su ser es la apertura de la comprensión de ser y el *con* su ser es el modo de apertura mediante la disposición afectiva⁴⁷⁷. La comprensión que tiene el hombre entendido como *Dasein* no es la de la tradición metafísica moderna que lo pone como pre-posición o representación, es decir la forma determinante del conocer el mundo sino una comprensión que debe ser pensada desde la disposición afectiva.

¿Qué es lo que comprende el hombre en tanto *Dasein*? Las posibilidades de ser pero estas posibilidades se dan bajo la forma del *como* que es de la disposición afectiva, es decir las posibilidades de ser se dan siempre bajo la forma de la disposición afectiva, en temple anímico. Por ello, “visto cooriginariamente como relación de ser el *Dasein* es siendo *posibilidad templada* y ontológicamente diferenciado es *comprensión afectiva*”, de tal forma que no hay posibilidad templada sin comprensión afectiva así, el *Dasein* no se le puede ver ya con la perspectiva de la subjetividad porque el hombre en tanto *Dasein* no es más que: “comprensión afectiva de posibilidades templadas”⁴⁷⁸.

⁴⁷⁶ Heidegger Martin, *Ser y tiempo*, op.cit., p. 158.

⁴⁷⁷ Xolocotzi Yáñez Ángel, *Subjetividad y comprensión afectiva*, op.cit., p. 198.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 202.

La importancia de considerar esta comprensión afectiva de las posibilidades radica en que vemos que independientemente de las posibilidades de ser del hombre siempre estarán mediadas por estas dos estructuras fundamentales. Una comprensión de todas las posibilidades de su existir siempre se presenta con una tonalidad afectiva, esto vale para las vivencias ópticas de la salud y de la patología, ambas posibilidades de ser se plasman en la narrativa que el hombre hace de sí, desde la cual se comprende y este comprender de sí tiene una tonalidad anímica. La historicidad fáctica del hombre tiene un fundamento afectivo y es por este tono anímico que puede manifestarse las vivencias ópticas de salud o de enfermedad, pues, como veíamos, son fundamentalmente un modo de interpretación de la condición de estar en el mundo. La posibilidad que me ofrece la patología de descubrir que existo, la preponderancia que adquiere la zona del cuerpo por el dolor, pronto desaparece al hacerse familiar, al darle un sentido que lo permita integrar esta nueva condición en la cotidianeidad.

La escogencia de la función implica estas aperturas; al igual que la actuación expresiva, son manifestaciones concretas de la posibilidad de comprensión templada, pero también lo son los estados en que se presenta la caducidad de las funciones, es decir en la reacción psicosomática, pues a pesar de que no se dé la subversión libidinal de estas funciones, sigue habiendo apertura al mundo, al otro y a sí mismo. La persona que padece un eczema sigue interpretando su condición frente sí, con otro y en el mundo. Sea que esta condición de enfermedad la viva como discapacitante o no, pero implica de todos modos las estructuras ontológicas.

Por otro lado es importante mencionar que no hay una mejor posibilidad de estar en la facticidad sea en el modo de la salud o de la patología, ambas posibilidades son apertura, nada tienen que ver la búsqueda de un equilibrio homeostático como señala Dejours. Si la pulsión es interacción con el otro es porque está adscrita a la aperturidad ontológica del ser humano, pero también habría un modo de apertura en el enigmático mundo de la biología, pero esta apertura sería del Ser mismo del mundo.

Cuando abordábamos el tema de la historicidad veíamos que era necesario hablar del ser de la historia como una dimensión más allá del plano humano para que tuviera una verdadera consistencia ontológica o, como diría Merleau-Ponty, intraontológica.

El curso que Merleau-Ponty dio en el *College de France* entre 1956-1957 lo dedico a la reflexión de la naturaleza, buscando descubrir el logos oculto del mundo, empresa que mantendrá hasta el final de su vida.

¿Qué tipo de *logos* puede tener el mundo? Cuando habla Merleau-Ponty de *logos del mundo* no se refiere al conocimiento que extrae la ciencia; es un regreso a la acepción originaria del logos, una muestra al Ser no que lo suponga. El ser que es supuesto por la ciencia es un constructo ideal, pero al decir ideal no se quiere decir propiamente falso sino derivado. La noción de ser que tiene la ciencia es la que requiere porque ella es operacional, necesita del supuesto del sujeto y del objeto para trabajar, pero es en esta misma relación que aparece evocado una dimensión pre-operacional, un fondo que hace posible la relación sujeto-objeto, ahí es el trasfondo del *Ser* de las cosas al que apela el *logos* del mundo⁴⁷⁹.

Visto desde esta manera, la concepción de la naturaleza nos ofrece una distinta concepción del Ser, un Ser carente de sustancia que permite una verdadera apertura del Ser del mundo, sin la idea de sustancia se puede pensar una interacción del Ser con todo, pues la realidad misma no es más que un pliegue de Ser que se manifiesta en cada cosa del mundo. Las dialécticas físico-química de la materia, la biológica de todos los entes vivientes y las humanas que nos describía Merleau-Ponty en *Estructura del comportamiento*, no son ya distintas sustancias sino puntos singulares del mismo Ser que al ser abordadas nos abren dimensiones diferentes, pliegues del Ser⁴⁸⁰. Afirmación que radicaliza en su obra inacabada, *Lo visible e invisible*: “Cada cosa es algo fecundo, es dimensión y el Ser es la dimensionalidad misma⁴⁸¹. Por ello la dimensionalidad es trascendencia, todo aquello que se resiste a ser visto, lo invisible que permite pasar a una universalidad⁴⁸².”

El Ser bruto o salvaje se distingue del ser fenoménico, es decir, la estructura compuesta por el cuerpo propio y el mundo percibido. El Ser nada tiene que ver con un hecho o un fundamento, ya que es la absoluta carencia de fundamento, razón por la cual

⁴⁷⁹ Merleau-Ponty Maurice, *La nature*, op.cit., p. 264

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 268.

⁴⁸¹ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 271, citado por Bech Josep María. *Merleau-Ponty una aproximación a su pensamiento*, op.cit. p. 253.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 254.

también lo denomina abismo⁴⁸³. ¿Cómo se unen esta dimensión ontológica con la óptica? A través del concepto de carne, *La Chair*.

La carne no tiene ya la acepción que tenía en Husserl la Leib, precisamente porque este concepto es llevado a un plano ontológico y la define como: “*Urpräsentierbarkeit*⁴⁸⁴ de *Nichturpräsentierten*⁴⁸⁵ como tal, visible del invisible, la estesiología”⁴⁸⁶. Esta carne es lo que permite que mi cuerpo cree empatía o apertura al mundo, con las cosas, con los animales con los otros, al no estar encerrado en sí por la sustancia sino que compartimos una correlación de lo sensible.

Nos vinculamos al mundo porque compartimos la misma carne, la carne del mundo. De esta forma la historicidad no se limita al hombre, porque en estos despliegues del Ser, este se da temporalizado. La interacción entre la funciones, los órganos y lo cultural responde a la manifestación de este Ser que se temporaliza.

b) Cuerpo propio como marco del mundo

La sensibilidad es puesta como el fundamento de la ontología de Merleau-Ponty, pues la sensibilidad es la carne del mundo. Por ello es posible la comprensión del mundo, porque somos partícipes de su naturaleza, somos partícipes de la carne del mundo porque al igual que él, somos sensibilidad. Así se da la hiperreflexividad, que es el comercio recíproco entre todas las sensibilidades, complicidad universal que es el entrecruzamiento promiscuo de todo con todo; esto es el *Ineinander*⁴⁸⁷, pues hay una continuidad entre la carne de mi cuerpo y la carne del mundo⁴⁸⁸.

Mi cuerpo y el cuerpo del otro visto desde la intraontología ya no es el que descifra y produce para sí las significaciones sino es un suerte de “marco”⁴⁸⁹ del cuadro en donde se me revelan las cosas del mundo, por ello es una apertura continua, tal y como aparece en la banda de Moebius, unión que no se rompe; sentir mi cuerpo no es separarme del mundo, no es aislarme en mi individualidad, sino es sentirlo en la medida que tomo una postura en el

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 255

⁴⁸⁴ Lo que puede ser originariamente presente .

⁴⁸⁵ Lo que no es presente.

⁴⁸⁶ *Urpräsentierbarkeit*⁴⁸⁶ du *Nichturpräsentierten* comme tel, visibilité de l’invisible- L’esthésiologie.

Merleau-Ponty Maurice, *La nature*, op.cit., p. 271.

⁴⁸⁷ Josep María Bech, *Merleau-Ponty una aproximación a su pensamiento*, op.cit. p. 251.

⁴⁸⁸ Maurice Merleau-Ponty, *La nature*, op.cit., p. 280.

⁴⁸⁹ Un étalon.

mundo⁴⁹⁰. Cuerpo como marco implica que es la capacidad de la carne por ser sintiente-sentido, la carne tocando y captándose a sí misma, pero lo hace abriendo una distancia; por eso la necesidad del marco para manifestarse.

La ontología de la carne es la ontología que lograría el acercamiento de la teoría a la práctica, en la medida que no tiene como fundamento a la conciencia ni al pensamiento objetivo. Descubrimiento ontológico que no invita a dejar la ciencia, ni tampoco a crear, en el caso de la psicología, una ciencia-filosófica, como sería el caso de la psicología fenomenológica o el psicoanálisis existencial.

Merleau-Ponty se da cuenta de que la conciencia filosófica no busca desvalorizar la objetivación de la ciencia ya que todo pensamiento es inevitablemente una objetivación, pero lo importante de la función filosófica se encuentra en evitar que esa objetivación del pensamiento se cierre sobre sí; la filosofía busca abrirse y con ello permitir la coexistencia entre ambas visiones. Porque el propósito “es buscar cómo pensar hasta el fin los mismos fenómenos que la ciencia investiga restituyéndoles solamente su trascendencia y su original rareza”⁴⁹¹.

Esta apertura del pensamiento teórico es finalmente el punto importante de la ontología de la carne. Y es sobre el cual se apuntala la hipótesis de mi trabajo. No en el rechazo de la ciencia sino en la dialectización de sus problemáticas. Éste es el planteamiento que a mi parecer inicia desde el principio de su trabajo Merleau-Ponty y que hasta al final mantiene. Su acercamiento a la psicología y la psicopatología tiene este sentido. No rechaza de entrada al conductismo, así como tampoco a la Gestalt ya que considera que tienen elementos de valor y verdad. Lo que les cuestiona es la reducción de su campo por los prejuicios de la ontología clásica de la ciencia, que los hace cerrarse y limitar su indagación. Por ello, bajo los auspicios de esta ontología, podemos releer lo planteado por el psicoanálisis y la teoría psicosomática, ya que ambos quitándoles los prejuicios reduccionistas tienen cercanía con la fenomenología.

¿Qué tienen en común? Qué ambos revelan las limitaciones de la conciencia. Entender a Freud y a la teoría psicosomática bajo esta perspectiva significa eliminar el biologismo y el objetivismo y quedarse con la experiencia que la clínica da, entendida

⁴⁹⁰ Ibid., p. 287.

⁴⁹¹ Merleau-Ponty. *Sentido y sin sentido*, op.cit., p. 155.

como: “el escuchar los oscuros rumores de una vida”. Si se dice rumores es porque toda visión conceptual quedará corta al esclarecimiento total. Eso mismo vale para la noción de enfermo y de enfermedad propias de la clínica, pues, como dice Merleau-Ponty en el prefacio al libro de Hesnard: “siempre tienen un exceso de sentido, de peso, de densidad, a los magros conceptos de la teoría”⁴⁹².

El tono fatalista con que al final de su texto *El malestar de la cultura* Freud anuncia que toda cultura es productora de neurosis, porque limita la pulsión sexual por un lado y por otro la rigidez de las normas que socialmente se han establecido son una poderosa arma del súper-yo para contener el carácter destructivo de la pulsión de muerte que al no ser externalizado se vuelve contra el propio sujeto⁴⁹³, es el mismo que Dejours expone al explicarnos la necesidad de la dramaturgia de la pulsión. Reinterpretando la dramaturgia de la pulsión en un sentido ontológico podemos ver como el lenguaje permite crear pero no para revelar el Ser de las cosas sino para producir un sentido en la medida que se repliega sobre sí y que solo de forma lateral accede al Ser de las cosas. La forma como se repliegue el lenguaje sobre sí mismo, mostrará diferentes dramaturgias concretas, diferentes formas de hacerse visible-vidente de la carne. Pero hay que entenderlo a partir de las singularidades que ofrece el propio cuerpo pues sólo desde él podemos ver en cada comportamiento de un sujeto dado cómo se despliega esta naturaleza del Ser.

Esta comprensión ontológica de la corporalidad nos invita a exorcizar lecturas que sustancializan el concepto de normalidad en la clínica psicopatológica, término fantasmal pues aparece sin esclarecerse completamente su sentido en los inicios del trabajo de Freud por la influencia del ambiente médico-psiquiátrico va a desaparecer por varios años, aunque volverá de manera abrupta e intermitentemente en diferentes trabajos a lo largo de toda su obra, con lo cual se impregnarán la mayorías de las teorías psicológicas, pero sin especificarse en qué consiste. Normalidad y patología son dos términos que bajo la perspectiva de la ontología de la carne tienen que diluirse. Por la sencilla razón de que suponen ambos conceptos desde la suficiencia y la insuficiencia, la adaptación y la inadaptación; si se afirma que la parcialidad es parte del ser mismo, así como también una

⁴⁹² A. Hesnard. *La obra de Freud*, México, FCE, 1972, p. 8.

⁴⁹³ “Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, op.cit. p. 139.

totalidad virtual, no es sostenible esta dicotomía pues en el ser está dada tanto la parcialidad como la totalidad.

¿Cuál es el problema entonces? El problema radica en pensar que la totalidad virtual que se desprende de la parcialidad del ser, es sustancial y no virtual. Este supuesto se quiere justificar con lo que llamamos normalidad, pero he ahí la “grandeza ominosa” de la patología, pues viene a mostrar la verdad del ser, su parcialidad e incompletud, que los “normales” negamos.

La ontología de la carne tampoco permite establecer la división entre trastornos de la personalidad como sería la neurosis, la psicosis o incluso la esquizofrenia por un lado y las enfermedades psicosomáticas por otro. Debido a que esta división supone una verdadera y tajante división entre lo mental y lo somático, posibilidad que se sostiene sólo en la ontología de la sustancia, pero que no tiene cabida en una ontología del lazo quiasmático de la carne, en el cual confluyen la realidad de lo mental y lo corporal, de lo visible y lo invisible. Todo trastorno psicológico, término ya matizado por lo dicho arriba, tendría necesariamente un elemento somático porque de la realidad de la carne le viene el ser de lo que denuncia, es decir, la parcialidad. Este fenómeno se encuentra en el origen de la práctica psicoanalítica.

c) Filosofía de la cultura asunción de la tradición psicoanalítica-psicosomática.

Quien se dedica a la profesión de ayudar a las personas enfermas psíquicamente, debe saber lo que acontece; debe saber dónde está él históricamente; debe ponerse en claro diariamente que en todo lugar aquí está operando un destino, que viene de antaño, del hombre europeo; debe pensar de modo histórico y abandonar la absolutización incondicional del progreso, en cuya fuerza de atracción el ser-humano del hombre occidental amenaza sucumbir⁴⁹⁴.

Es sumamente interesante esta sugerencia que hace Heidegger, en Zollikon, a la comunidad de médicos que lo escuchaban aunque difícil de seguir por las instituciones psiquiátricas. ¿A quién se dirigen estas palabras que parecen duras de cumplir? Para poder responder es necesario hacer notar que esta frase no usa los términos, psiquiatra, psicólogo o psicoanalista, sino un aparentemente ambiguo quien genérico que los englobaría a todos

⁴⁹⁴ Martin Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, op.cit., p. p.154.

estos. Pero no es así, Heidegger se dirige a las personas concretas que están detrás de la designación creadas por la institución médica o de salud. La petición de Heidegger me parece que no pretende formar una ética de las profesiones de la salud mental, sino una apelación por la asunción del legado que todo hombre recibe de la tradición, a asumir lo que en *Ser y tiempo*⁴⁹⁵ llamaba el destino. Esta asunción no se puede hacer desde la psicología o desde la psiquiatría en cuanto tal sino que implica un posicionamiento del humano ante la comprensión de posibilidades templadas que se le presentan, tarea que es propia de todo hombre en la posibilidad de la resolución propia, pero que es de primordial importancia lo asuman quienes se dedican a estas tareas, pues son un punto importante en ese destino común del cual co-participan todos los humanos partícipes de la cultura occidental.

Realizar la sugerencia de Heidegger puede desembocar en una actitud crítica con el ejercicio práctico y podría nacer de ahí una práctica diferente, pero independiente a ello, algo que sí ocurriría es hacer un ejercicio filosófico, pues se trataría de comprender críticamente a la cultura⁴⁹⁶, en ese sentido se puede decir que se produciría una filosofía de la cultura en ciernes, si se quiere, pues es puesta una reflexión cultural.

Ya en los apartados anteriores se habló de la inexistencia de tal cosa como un destino que determine absolutamente la vida del sujeto. ¿Qué peso tiene entonces una cultura sin la posibilidad de determinar la existencia de los humanos que la componen? Vimos la necesidad de reconocerse en el campo de lo cultural para poder tener diferentes posibilidades de existencia designadas bajo el término personalidad. Tiene cierta consistencia la estructura social para poder ejercer tal función, pero esa consistencia no se la da nadie, la obtiene por una suerte de autodeterminación, pero esta autodeterminación puede tenerla en la medida en que sujetos concretos la encarnen. La trasmisión cultural no se da como una reproducción sino precisamente como un posicionamiento de las nuevas generaciones que encarnan ese ejercicio de autodeterminación cultural

La presente tesis ha querido ejercer de forma sistemática esta petición heideggeriana de asumir la tradición desde la cual me interpreto como psicólogo, implica un recorrido medianamente detallado para ver no sólo las presencias sino las latencias que están detrás

⁴⁹⁵ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op.cit., p. 384.

⁴⁹⁶ Mario Teodoro Ramírez, *¿Qué es filosofía de la cultura?*, op.cit., p. 24.

de la psicología, el psicoanálisis y la teoría psicosomática. Mostrar de forma virtual la presencia de la historicidad y de la carnalidad dentro de la teoría psicosomática es mi comprender la herencia que asumo al elegir denominarme psicólogo, psicoanalista o psicosomatista. “Toda verdad, por cierto, puede coagularse en un saber, pero no hay emergencia de la verdad sin la base de cierto saber”⁴⁹⁷.

La movilidad que tiene la cultura para autodeterminarse es un movimiento que se da en las creaciones que ejecutan los miembros de ella. Por ello la reflexión al igual que otras producciones sería una praxis cultural⁴⁹⁸.

Este ejercicio se da entre el plano cultural entendido como institución y los integrantes como instituyentes, proceso que se da como una virtualidad. Lo virtual es aquello que existe no solamente como potencia, sino en su propia actualización. A diferencia de la realización de lo posible, la actualización de lo virtual es el hacerse siempre por diferenciación, por lo tanto la actualidad es aquello que lo virtual viene a actualizar⁴⁹⁹. En el texto “La duda de Cézanne” Merleau-Ponty afirma: “*Lo vivido no lo reencontramos o lo construimos a partir de los datos de los sentidos, sino que se nos da de golpe*”. Decir que se nos da de golpe expresa la sorpresa del paso de la virtualidad a la actualización, por ser siempre diferente; por ello agrega en el mismo párrafo, “*la expresión de lo que existe es una tarea infinita*”⁵⁰⁰.

Lo virtual⁵⁰¹ está en el corazón de lo actual de la cultura, tiene por ser la actualización, actualización que no es dividida por los existentes, porque la actualización adquiere la forma de diferenciación en lo existente. Por ello, se debe entender que como identidad en la diferencia, es a su vez diferencia en lo idéntico. Entender la virtualidad en la experiencia, es considerar que existe el doble movimiento que implica que hay pregnancia de sentido, en tanto creación de un nuevo sentido, así como también hay generalidad en tanto existe generatividad. Es un encontrar presente en la carne del mundo, lo siempre igual y a su vez lo siempre diferente.

El concepto de virtualidad de la cultura es inherente a la fenomenología y al psicoanálisis, en tanto que ambos constatan la experiencia de lo inagotable de un ser

⁴⁹⁷ Joël Dör, *Clínica psicoanalítica*, Barcelona, gedisa, 1996, p. 43.

⁴⁹⁸ Ramírez Cobián Mario Teodoro, ¿Qué es filosofía de la cultura?, op.cit., p. 25.

⁴⁹⁹ Renaud Barbaras, « *Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie* », op.cit. p. 206.

⁵⁰⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Sentido y sin sentido*, op.cit. 2000. p. 42.

⁵⁰¹ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar, 1988.

abierto, no cosificado, que con su testimonio, da vida a un nuevo impulso de la razón: *que justifique la expresión científica del mundo, pero en su orden, en su lugar en el todo del mundo.*⁵⁰² Esto es filosofía de la cultura.

⁵⁰² Maurice Merleau-Ponty. *Éloge de la philosophie*, op.cit. p. 264.

CONCLUSIONES

Para finalizar, presentaré en cinco sintéticos puntos las conclusiones a las que he llegado con el presente trabajo.

1.- Los modos del preguntar determinan la visibilidad e invisibilidad de la dimensión abordada por la pregunta.

La forma en que nos vinculamos al ser en la modernidad tuvo su origen en la forma metódica de preguntar de Descartes. Esta forma de preguntar exige del ente construir un estilo peculiar del saber, el conocimiento exento de error, un conocimiento de la exactitud. La opacidad y la ambigüedad es lo que se busca eliminar en el conocimiento de la ciencia, tener tanto un mundo como una consciencia transparente es el trabajo de las ciencias respectivas.

Este modo de indagar influenció en gran medida el trabajo filosófico, pues con este indagar de la ciencia configuró los objetos de análisis que la filosofía retoma, dejando de lado lo que la ciencia también había dejado.

Cada época tiene su forma de vincularse nos decía Heidegger; en el modo de vincularse se dan las visibilidades sobre las cuales se operan las relaciones, pero también se dan un conjunto de latencias: una, la forma de lo virtual del Ser que es inagotable, lo invisible.

El fenómeno psicossomático es un buen representante del campo visible que la modernidad delineó, analizándolo se puede observar huecos, desfases, impasses que no se pueden eliminar precisamente porque ahí se encuentran varias latencias que le impiden conseguir la tan esperada transparencia del fenómeno según el análisis de la ciencia.

La única forma de acceder a ello es a través de un modo distinto de vincularse con el ser-del ente. Para buscar en el ser otra perspectiva se necesita volver al modo de preguntar, preguntarse por el ser de la pregunta, lo cual es realizar un trabajo de interpretación ontológica.

2.- La pregunta propia de la filosofía es ontológica, recuperar este modo de preguntar es lo que mantiene a la filosofía como interlocutor de la ciencia.

La filosofía es filosofía porque puede preguntarse por el ser mismo. Este tipo de reflexión que hace la filosofía le da un amplio margen de movilidad, lo cual no quiere decir

que esté por encima de todos los saberes, está entre ellos y lo está siendo interlocutora, medio de diálogo. La filosofía no reflexiona para sí misma aislada del campo cultural, sino que piensa desde la cultura y para la cultura. Pero para poder ejecutar tal acción, es necesario que recupere su voz, una voz que no la lleva a producir saberes determinados sino a producir indeterminaciones con el preguntar, pretende abrir a discusión el conocimiento y no cerrarlo en una formulación concreta y absoluta.

¿Sobre qué pregunta la filosofía? Sobre cualquiera de las realidades o dimensiones del Ser, por ello independientemente del tipo de objeto que observe el filósofo siempre hará implícita una pregunta ontológica, siendo así preponderantemente la visión ontológica en la filosofía.

3.- La posibilidad de ver la historicidad y la carnalidad en la psicósomática es un trabajo de reflexión ontológica.

En las últimas notas de trabajo de Merleau-Ponty afirma:

Justificar la ciencia como operación en la situación de conocimiento dado, y de ese mismo modo hacer aparecer la necesidad ontológica “complementaria” de esta ciencia operacional. Caracterizar el procedimiento científico del ser, del tiempo, de la evolución, etc. como una localización de “trazos” de Universos o de los trazos de los Seres, una explicación sistemática de lo que ellos implican en virtud de su rol de bisagras. Por principio la ciencia no es exhaustiva, sino (como) retrato fisionómico. Su libertad de manipulación, su libertad de operación es inmediatamente sinónimo de intra-ontología⁵⁰³.

En este sentido se puede preguntar si existe realmente esta clásica división de saberes, a lo cual podemos decir que más bien existe un sólo *saber* posible con diferentes grados de ingenuidad o de explicitación. Esta aparente reducción no es tal si consideramos que se trata de una comprensión de un ser no-total, que deja a un lado la noción de hechos y esencias, así como también la relación sujeto-objeto, que se opta por una estructura de vacío, es una vacuidad hecha posibilidad.

⁵⁰³ Justifier la science comme opération dans la situation de connaissance donnée, -et par là même faire apparaître la nécessité de l'ontologie « complémentaire » de cette science opérationnelle. Caractériser le traitement scientifique de l'être, du temps, de l'évolution, etc., comme un repérage des « traits » d'Univers ou des « traits » des Êtres, une explication systématique de ce qu'ils impliquent en vertu de leur rôle de Charnières. Par principe la science n'est pas exhaustation, mais portrait physiologique. Sa liberté de manipulation, sa liberté opérationnelle est immédiatement synonyme d'une intra-ontologie. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op.cit. p. 275.

El llamado es de la filosofía, no solo del filósofo, pues la inquietud también nace de las propias limitantes de la ciencia, pues la perplejidad ante su desconocimiento se convierte en la posibilidad de suspensión de lo supuesto por ella para permitir otro tipo de indagación.

Los avances de la física como de la biología no acallan el preguntar de la filosofía precisamente porque aún presentan rendijas por los que se asoma las latencias del Ser. El tiempo no puede ser plenamente esclarecido si se lo quiere ver sólo como objetividad alejado de la historicidad así como también las propiedades de la sensibilidad del cuerpo propio como el resto de las cosas del mundo no se entienden si se reducen a una materialidad ingenua, se requiere del concepto de carne para que muestre *el brillo* de la materialidad.

4.- La reflexión ontológica no se ejerce para crear una mejor ciencia sino para impedir una sutura discursiva que forme el fantasma de la sustancialización de los conceptos que de ella emanan.

Pero ello no debe significar que se puede hacer una mejor ciencia que los científicos, como se puede llegar a especular por parte de los propios científicos o personas ajenas a la filosofía. Retomar los objetos de investigación de la ciencia para señalar el alcance de sus conceptos y la posibilidad de abrir un campo para otros discursos, ya no filosóficos sino políticos, artísticos, religiosos, entre otros.

5. - El ejercicio de preguntarse por la tradición que constituye la ciencia nacida del esquema cartesiano es una reflexión crítica que se produce a la manera de una filosofía de la cultura en tanto concreción de la autodeterminación cultural.

La cultura occidental que hoy se pregunta por la enfermedad psicosomática, puede dar el paso decisivo para superar la división mente/cuerpo, el trabajo psicoanalítico ha sido de gran ayuda para tal objetivo al abrir paso en la desustancialización de la “mente” y del cuerpo. Hecho preponderante para toda reflexión de la cultura pues ello ayuda a separarse de la tajante división naturaleza/cultura.

La presente tesis pretendió mostrar no sólo la necesidad de la pregunta ontológica para la ciencia sino también la posibilidad de avanza en el camino del análisis y práctica clínica de la psicosomática. Mostré los límites de pensar la psicosomática como un simple empobrecimiento de los procesos mentales tal como nos lo presenta Pierre Marty, así como

el centrar toda la vida anímica en la concepción del yo. En contraposición, presenté lo fructífero de partir no de un cuerpo fenomenológico sino de una ontología de la carne que antecede al esquema objetivo/subjetivo. En términos prácticos, esta inclusión de la ontología de la carne pretende posibilitar la unión entre la concepción de efecto psicosomático lacaniano, es decir aquél que nace del fallido proceso de la afanisis, con la propuesta de Christopher Dejours, alumnos de Pierre Marty, de la escogencia del órgano.

Para Merleau-Ponty, la filosofía que estaría detrás de la teoría freudiana es una de la carne es decir aquella que piensa los procesos inconsciente y conscientes como diferenciaciones de una misma adhesión al Ser de la carne que en su manifestaciones concretas son destellos de tiempo y mundo, desapareciendo así jerarquías de órdenes o planos quedándonos simplemente con dimensionalidades fácticas⁵⁰⁴. Que la teoría de Lacan no pueda encontrar una relación entre el efecto psicosomático con la historia del sujeto se debe a que se presupone una gradación entre el significante y el campo de lo real, de la misma manera como en Dejours existe la gradación entre lenguaje en tanto producto de la subjetividad y la función orgánica que permea a los sistemas biológicos del cuerpo. Es claro que el efecto psicosomático se encuentra en una dimensión distinta al síntoma convencional, esa fue la grandeza del trabajo de Pierre Marty, distinguir este espacio del resto de la psicopatología, pero para continuar con esta comprensión es preciso situarnos en el presupuesto de la ontología de la carne. De esta forma no sólo se afirma la participación “subjetiva” del fenómeno o efecto psicosomático gracias a la relación entre del campo significante con el cuerpo biológico, sino también la relación indirecta existente entre la historia del sujeto con la escogencia del efecto psicosomático rompiendo así la presunción de que es azaroso el malestar psicosomático.

Concluyo esta tesis mostrando la posibilidad que nos ofrece la ontología inacabada de Merleau-Ponty de superar las respuestas irresueltas en el campo de la psicosomática por límites estructuralistas, biólogos y fenomenológicos.

⁵⁰⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op.cit. p. 318

BIBLIOGRAFÍA

Assoun, Paul-Laurent, *Introducción a la epistemología freudiana*, México, siglo veintiuno editores, 2001.

Allouch, Jean, *Freud y después Lacan*, México, Epeelee, 2006.

Bacarlett, Pérez María Luisa, *Filosofía y enfermedad*, México, Ed. Porrúa y Universidad autónoma del Estado de México, 2010.

Barbaras, Renaud, « *Merleau-Ponty aux limites de la phénoménologie* », en *Chiasmi international I* (1999):199-212.

Braunstein, Néstor A., *Goce*, México, Siglo veintiuno editores, 1999

Braunstein, Néstor A., “Nada que sea más siniestro que el hombre”, en Néstor A. Braunstein (Compl.), *El Malestar en la cultura de Sigmund Freud*, México siglo veintiuno editores, 1988, pp. 191-228.

Bech, Josep María. *Merleau-Ponty una aproximación a su pensamiento*, Barcelona, Anthropos, 2005.

Bercherie, Paul, *Los fundamentos de la clínica*, Bs. As., Manantial, 1980.

Bernard P., Ey Henry, Brisset Ch., *Tratado de Psiquiatría*, Barcelona, editorial Masson S. A., 1978.

Canguilhem, Georges, *Lo normal y lo patológico*, México, siglo veintiuno editores, 1983.

Courel, Raúl, *La cuestión psicósomática*, Bs. As., Manantial, 1996

Da Silva-Charrak, Clara. “Une philosophie qui ne serait pas du tout la sienne” en *Quiasmi International III*, (2001):331-343.

Dampier, William Cecil, *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión*, Madrid: Tecnos, 1997.

De Calatroni, Marta T (compl.), *Pierre Marty y la psicósomática*, Bs. As., Amorrortu editores, 1998.

Dejours, Christopher, *Investigaciones psicoanalíticas sobre el cuerpo*, México, Ed. Siglo veintiuno, 1992.

Dejours, Christopher, “La escogencia del órgano en psicopatología” en Alfredo Maladesky, Marcela B. López Zulema López Ozores (Compil.) *Psicopatología*, Bs. As., Ed. Lugar, 2005.

Di Caprio, Nicholas S. *Teorías de la personalidad*, México, McGraw-Hill, 2001.

Dosse, François, *Historia del estructuralismo*, Madrid: Akal, 2004.

Dör, Joel, *L'a-scientificité de la psychanalyse*, Paris, Editions Universitaire, 1988.

Eidelsztein, Alfredo, *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*, Bs As., Letra viva, 2001.

Fernández, Roberto, *El psicoanálisis y lo psicopatológico*, Madrid, editorial Síntesis, 2002.

Fine, Alain y Schaeffer, Jacqueline. *Interrogaciones psicopatológicas*, Bs. As., Amorrortu editores, 2000.

Foucault, Michel, *El nacimiento de la clínica*, México, siglo veintiuno editores, 2001.

Freud, Sigmund, “Algunas Consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas”, en *Obras Completas Tomo I*, Bs. As., Amorrortu Editores, 1986.

Freud Sigmund, El malestar en la cultura, En *Obras completas*, Vol XIX, Bs. As., Amorrortu editores, 1984.

Freud, Sigmund, “Histeria”, en *Obras Completas Tomo I*, Bs. As., Amorrortu Editores, 1986.

Freud, Sigmund, Lo inconsciente. En *Obras Completas* Vol. XIV, Bs. As.: Amorrortu Editores, 1984.

Freud, Sigmund, Pulsiones y destinos de pulsión. En *Obras Completas* Vol. XIV, Bs. As.: Amorrortu Editores, 1984.

Freud, Sigmund, “Tratamiento psíquico”, en *obras completas* Vol. I, Editorial Amorrortu editores, Bs. As., 1986.

Foulkes, Eduardo, *El saber de lo real*, Bs. As. Nueva Visión, 1993.

Grossman, Carl y Grossman, Sylvia, *El psicoanalista profano*, México, FCE, 1975.

Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1981.

Heidegger, Martin, *Seminarios de Zollikon*, Morelia, Ed. Jitanjáfora, 2007.

Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Madrid, ed. Trotta, 1997.

- Hesnard, A. *La obra de Freud*, México, FCE, 1972.
- Husserl, Edmund, El artículo de la encyclopaedia británica, México, UNAM, 1990.
- Husserl, Edmund, “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, en *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Husserl, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, México, FCE, 1986.
- Jacob, François, *La lógica de lo viviente*, Barcelona, Tusquets, 1999.
- Jones, Ernest, *Vida y obra de Sigmund Freud* Tomo III, Bs. As., Lumen-Hormé, 1997.
- Julian, Philippe, *El retorno a Freud de Jacques Lacan*, México, Sitesa, 1992.
- Köhler, W., Koffka, K. y Sander, F., *Psicología de la forma*, Bs. As., Paidós, 1969.
- Koyré, Alexander, *Estudios de historia del pensamiento científico*, México, Siglo veintiuno editores, 2000.
- Klotz, Pierre, “La noción de señal”, en *El aporte de Pávlov al desarrollo de la medicina*, Bs. As. Ed. Psique, 1945.
- Lacan, Jacques, *El seminario* vol. II, Bs. As., Paidós, 1987.
- Lacan, Jacques, *El seminario* vol. XI, Bs. As., Paidós, 1987.
- Lacan, Jacques, *Escritos I*, México, Siglo Veintiuno, 2000.
- Lacan, Jacques, *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, México, Siglo veintiuno editores, 2000.
- Lacan, Jacques, “Psicoanálisis y medicina” en *Intervenciones y textos*, Bs As., Manantial 1991.
- Le Gaufey, Guy, “El signo de desconocimiento” en *El caso inexistente*, México, Epeeel, 2006.
- Le Gaufey, Guy, “Una clínica sin mucha realidad” en *El caso inexistente*, México, Epeeel, 2006.
- Le Goff, Jacques y Truong, Nicolas. *Una Historia del cuerpo en la Edad Media*, España, Paidós, 2005.
- Le Vaguerèse, L. “Introducción a la obra de Groddeck “ en Nasio Juan David (comp)., *Grandes psicoanalistas*, Barcelona, Gedisa, 1996.

- Marty, Pierre, “Clínica y prácticas Psicosomáticas” en Sache Nach (Coord.). *El psicoanálisis hoy*, Barcelona, Luis Miracle, 1959.
- Marty, Pierre, *La psicopatología del Adulto*, Bs As.: Amorrortu editores, 1995.
- Marty, Pierre, De M’Uzan M. y David C., *L’investigation psychosomatique*, Paris, Quadrige, 2003.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 2000.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La estructura del comportamiento*. Bs. As., Hachette, 1953.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Bs. As., Ed. Nova, 1969
- Merleau-Ponty, Maurice, *La nature*, Paris, Seuil, 1995.
- Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty, Maurice, *L’union de l’âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris, J. Vrin, 2002.
- Merleau-Ponty, Maurice, “Partout et nulle part” en *Éloge de la philosophie*. France, Gallimard, 2005.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Sentido y sin sentido*, Barcelona, Península, 2000.
- Merleau-Ponty, Maurice, “Titre et travaux, projet d’enseignement”, en *Parcours II*, Paris, Verdier, 1997.
- Nacht, Sacha (coord.), *El psicoanálisis, hoy*, Barcelona, Luis Miracle, 1959.
- Peskin, Leonardo, *Los orígenes del sujeto*, Bs. As. Paidós, 2003.
- Porge, Erik, *Jacques Lacan, un psicoanalista*, España, síntesis, 2000.
- Pintos, María-Luz. “Gurwitsh, Goldstein, Merleau-Ponty: analyse d’une étroite relation” en *Quiasmi International IV* (2005): 147-170.
- Ramírez Cobián, Mario Teodoro, ”Ciencia y carnalidad” en *Escorzos y horizontes Merleau-Ponty en su centenario*, Morelia, Jitanjáfora, 2008.
- Ramírez Cobián, Mario Teodoro, *El quiasmo*, Morelia, UMSNH, 1994.
- Ramírez Cobián, Mario Teodoro, ¿Qué es filosofía de la cultura? En *Devenires I*, (2000).

Richards, Robert J, “La estructura de la explicación narrativa en historia y biología” en Sergio Martínez y Ana Barahona (compl.), *Historia y explicación en biología*, México, FCE, 1998.

Roudinesco, Elisabeth, *La Batalla de los cien años* Vol. I, Madrid, Ed. Fundamentos, 1993.

Roudinesco, Elisabeth, *Lacan*, Colombia, FCE, 1994.

Rovaletti, Lucrecia. “L. Binswanger o la crítica de la razón psiquiátrica”, en Ma. Luz Pintos Peñaranda y José Luis González López (coord.). *Fenomenología y ciencias humanas*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1998.

Russell, Beltrand, “La relación de los datos sensibles con la física”, en *Misticismo y lógica*, Barcelona, Edhasa, 2001.

Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada*, Bs. As., Losada, 1998.

Sobrevilla, David, “Idea e historia de la filosofía de la cultura”, en *Filosofía de la cultura*, Madrid, Trotta.

Sokal, Alan y Bricmont, Jean, *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 2008.

Vallier, Robert, “The indiscernible joining: structure, signification, and animality in Melreau-Ponty’s *La nature*”, en *Quiasmi International* III (2001): 187-212.

Xolocotzi Yáñez, Ángel, *Subjetividad y comprensión afectiva*, México, Plaza y Valdez y Universidad Iberoamericana, 2007.