

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

✓ C S H

✓ EL CUERPO Y LA MORAL

TESINA PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIATURA
EN PSICOLOGÍA SOCIAL QUE PRESENTA:

✓ JUAN JAVIER CERDA OROZCO

NOMBRE DE LOS ASESORES:

DAVID MIGUEL GARCÍA GUZMÁN

JAIME PEÑA SÁNCHEZ



ABRIL DE 1998

Introducción I

Esta es una reflexión sobre el cuerpo. Precisamente, es una reflexión sobre la sensación de debilitamiento que me sobrevino en cierta ocasión, cuando al estar comiendo, una tía que mi tía me contó cómo la operaron de su ojo enfermo. Mientras comía y escuchaba fue que de pronto me vi invadido de una sensación de debilidad difusa y generalizada en todo el cuerpo. Particularmente sentí una pérdida de fuerza para poder apretar con las manos. Mi pregunta inició como un intento de comprender los factores que intervenían en este tipo de emoción. Tenía muchos elementos en qué pensar y que estaban relacionados con “tal” emoción, según que intuía de manera vaga dichas relaciones. Estos elementos conformaron áreas de investigación:

- 1) Vi la necesidad de una delimitación de mi postura hermenéutica comprensiva frente al prejuicio más o menos generalizado de un dualismo de sustancias para la explicación y comprensión de las emociones;
- 2) También consideré necesaria una delimitación del campo de estudio de mi emoción y su diferenciación del campo de la patología;
- 3) Juzgué necesario hacer un análisis del “sentir” en tanto que expresión del lenguaje de la vida cotidiana (porque al describir mi emoción como un “sentir” reparé en la ambigüedad y falta de precisión de este vocablo);
- 4) Pensar la cualidad fenomenológica del “sentir” que se da en esa emoción me hizo buscar su conceptualización como lo **psicosomático subjetivo**;
- 5) Un elemento de mi emoción está relacionado con la voluntad y lo que se le opone (en el sentido de que el debilitamiento no era una emoción que me di a voluntad y que según el análisis podía haber casos de situaciones en que dichas emociones sí podían ser provocadas a voluntad). Estudié la relación entre violencia y voluntad, definiendo cada una. En ese debilitamiento corporal el dolor fue también muy importante (porque supuse imaginariamente, y esto me hizo ignorar la cuestión de la anestesia, que, para mí tía, ha de haber sido una experiencia muy dolorosa) no obstante de que mi emoción no fue de dolor, sino de debilitamiento;
- 6) También tuve que tomar conciencia de los niveles de análisis en que ubique mi comprensión del fenómeno, reflexión que me permitió sacar algunas implicaciones importantes con respecto a la moral del sentido común. Aquí pongo algunos otros ejemplos sociales de estas emociones.

Ahora bien, a continuación lo que hice fue dar a cada punto su tratamiento reflexivo por capítulos.
Así ofrezco el siguiente índice:

Índice de materias

Antecedentes e itinerario subjetivo.....

Capítulo I

Aclaración del problema mente/cuerpo.....

Capítulo II

Salud y Enfermedad.....

Capítulo III

Análisis y Justificación de la extensión de significados del “sentir”.....

Capítulo IV

¿Qué es lo psicosomático subjetivo?.....

Capítulo V

Definición de la violencia en general.....

Relación entre el “sentir” psicosomático subjetivo y la violencia el cuerpo.....

Capítulo VI

Niveles de análisis.....

Anexos teóricos:

1. Análisis de la relación de lo psicosomático corporal y su ubicación.
2. Análisis de la relación de lo psicosomático corporal y su extensión.

Apéndice.....

Ahora bien, esta investigación busca desarrollar, a nivel teórico, una serie de conceptos que permitan analizar una esfera de fenómenos psicosociales¹ muy peculiar: la de las sensaciones del cuerpo que están relacionadas con la violencia, y con la subversión de ciertos aspectos morales. Se

¹ Son fenómenos psicosociales porque están vinculados con un análisis del cuerpo como sensación subjetiva (constructo aquí formado a partir de la terminología fenomenológica, vid. Glosario) que es producto de las *constantes* en las interacciones sociales de grupos humanos más grandes que los de tal o cual familia. Así, no interesa tanto desarrollar un análisis de la esfera personal del cuerpo-como-sensación-subjetiva - sin por esto negar que exista - sino su *esfera social*, esto es, una forma de experimentar el cuerpo que va más allá de las fronteras de la unicidad de los individuos - donde un claro campo de estudio es el de la enfermedad de los trastornos somatoideos que mencionamos en el capítulo II, I parte, y que se viene estudiando desde fines del siglo pasado con el paradigma de la histeria. Las razones de porqué estos trastornos son de tipo personal se encuentran en el capítulo II.

En la obra de Merleau-Ponty por ejemplo, se plantean algunas cuestiones en relación a un estrato impersonal del cuerpo, no en el sentido social, sino en el sentido de que sean *innatas*. Cito: "(...)Incidentalmente se pregunta uno si en este cuerpo natural a que alude M-P y que corresponde a la configuración biológica del organismo humano en general no habrá que incluir las peculiaridades constitucionales y temperamentales propias de cada individuo. De hecho, en ningún hombre concreto hay otra cosa sino una inflexión individual de poderes o funciones generales de la especie y Merleau-Ponty reconoce que las actividades corporales de cada sujeto traducen un estilo unitario que le es privativo. Sin embargo, no resulta claro si para él, esa "ciencia implícita y sedimentada" de mi cuerpo es patrimonio de una consitución y un temperamento ya particularizados. Fuera como fuese ¿cómo se da un tránsito entre ese anonimato de las funciones corporales y mi manera personal de vivir mi cuerpo? ¿cómo se yergue el cuerpo propio sobre esas estructuras impersonales" (Aisenson Kogan, p. 108) Respecto de lo Innato y lo no - innato remito al primer capítulo.

Ahora bien, ¿existe o no otro anonimato además del biológico ya señalado como "natural" por Merleau - Ponty? Este otro anonimato sería justamente el cuerpo-como-sensación-subjetiva estrictamente social: es construido por la cultura. ¿O acaso el anonimato biológico es parte del anonimato social? (Vid. Cap. I).

Aquí hay un punto importante, respecto de la crítica que hacen Richard Zaner y Remi C. Kwant a esta idea del anonimato biológico de Merleau-Ponty estoy de acuerdo con Aida Aisenson Kogan en lo siguiente: "(...)el cuerpo propio es ya subjetividad, es un cuerpo sujeto, y no habría que considerarlo un "se" por más que aparezcan en la *Phénoménologie de la Perception* "yo natural" o "un otro yo que ya ha tomado partido por el mundo". Ellas traducen un conjunto de potencialidades específicas dotadas a lo sumo de las variantes generales correspondientes a los distintos tipos constitucionales. Que existan en nosotros tales estructuras *dadas* debe considerarse sólo un requisito de base indispensable para que sobre ellas se ejerzan capacidades de estructuración más personales." (op.cit., p. 109). Sin embargo, seguimos sosteniendo la idea de un anonimato en el sentido de una construcción social del cuerpo-como-sensación subjetiva: esto es, en términos de ciertas concepciones y perspectivas que son intrínsecas a grupos sociales más amplios que la familia. Vemos incluso en los siguientes pasajes cómo la sensibilidad misma del análisis fenomenológico presiente esta necesidad de desarrollar una investigación sobre cómo se ha construido culturalmente el cuerpo como sensación subjetiva: "(...)podría entenderse entonces que hay distintos niveles de intencionalidad dentro de lo corporal. Sobre la intencionalidad del cuerpo, en tanto que organización de facultades naturales compartidas por todos los hombres y que establece un acuerdo prepersonal con el mundo en general se instala la del cuerpo propio que exige la anterior como condición indispensable pero que asume una nueva dialéctica entre cuerpo vivido y mundo vivido." (op.cit, p110)

Aquí mismo encontramos una nota importante: "(...)también hay que tomar en consideración, desde luego que el hombre es un ser social y que existe el orbe no personal de la cultura en el que cada individuo particular se constituye un ámbito propio, como Merleau-Ponty, por cierto reconoce (véase por ejemplo la nota de pie en el pasaje mencionado de *La structure du comportement*). Pero no resulta claro cómo ensamblar esta vertiente social con la del cuerpo prepersonal y con la del cuerpo propio. Gusdorf no cree que exista sino una vaga analogía de función entre el cuerpo biológico y los hábitos sociales incorporados (esto de su *Traité de Metaphysique*, p. 231), y el mismo filósofo, cuya exposición examinamos, admite que habría que "profundizar la distinción entre "cuerpo natural" y "cuerpo cultural".(Aisenson Kogan, p. 127).

Frente a esto lo que nosotros decimos es que nuestros análisis giran en torno a esto que Gusdorf llama "cuerpo cultural".

trata de aferrar en conceptos esa relación entre lo corporal como sensación, y la negación del deber ser (como violencia al cuerpo)².

Quizá el lector abogara por que antes se hiciera una consulta bibliográfica sobre los conceptos de la relación en cuestión, ya erigidos por otras teorías sociales para tener una base conceptual desde la cual partir, y sin embargo, si bien sé que poco es lo que he consultado hasta ahora, me he encontrado siempre con tratamientos distintos al enfoque que me interesa³, que es justamente el que se refiere a los fenómenos denominados por el sentido común como “sensaciones del cuerpo” o fenómenos que he denominado *psicosomáticos*⁴ *subjetivos**⁵ y que encuentro necesario el darles, como he dicho más arriba, un tratamiento específico y adecuado a su *modo de ser*. Pienso detenerme especialmente en la relación que he denominado (y que explicaré más en detalle ulteriormente) como soma-moral⁶: esto es, la relación que existe entre ciertas experiencias subjetivas y psicológicas de los individuos (por ejemplo, sensaciones del cuerpo como la presión en el pecho, el nudo en la garganta, las ganas de volver, el dolor⁷, el debilitamiento

² Negación que no es natural sino socialmente creada, es decir, la violencia al cuerpo no es en sí, fuera de toda cultura, negativamente valorada como algo que produce dolor y de al que buscamos alejarnos. Es más bien un conjunto de experiencias bajo el rótulo (que en realidad no es sólo rótulo, sino la emoción misma cargada de todo un histórico complejo entramado de valoraciones) “dolor”. En todo caso, habrá que analizar el dolor de manera fenomenológica: una primera pregunta a contestar será: ¿1) es el dolor intrínsecamente negativo y presupone siempre una respuesta de rechazo (fuera de toda cultura) o 2) son el dolor y su respuesta de rechazo una construcción cultural y contingente? La primera condición supone lo imposible: imaginar lo que está fuera de nuestros límites, esto es, más allá de toda cultura, cosa que nos es, en principio, impensable. Además, servirse de metáforas o analogías con los animales nos lleva a discusiones en las que se trata de explicar una cosa por otra que sólo le es semejante en ciertos aspectos pero distinta en otros, y donde el hiato o diferencia entre ambos cuestiona siempre la posibilidad de la certeza de los hallazgos fundados en tales analogías. Esto quiere decir que la segunda situación parece más convincente, si bien en ella hay que determinar cómo es que se da esa relación de contenidos en nuestra cultura. Es decir, cómo construimos nuestras experiencias del dolor.

³ Los enfoques destinados a escuchar la voz del cuerpo tales como los que guían los diálogos terapéuticos que proponen los autores de cierto libro (Vid. Griffith & Griffith en la bibliografía) son poco comunes. Por ejemplo se dice ahí: “El enfoque clínico aquí presentado se aparta de las tradiciones dominantes de la terapia médica familiar y la medicina conductal porque se basa en el lenguaje específico de la experiencia personal de los pacientes y sus familias.” p. 293

Ahora bien nosotros seguimos planteando al respecto una pregunta importante: ¿hasta qué punto nuestra investigación sobre el cuerpo, es decir, una investigación que prestará oídos a esa voz que el cuerpo emite es una investigación que incursiona sobre ámbitos sólo personales, sobre la experiencia personal de los pacientes y sus familias, o puede elevarse como una incursión sobre aquella voz que el cuerpo emite, pero que es eminentemente social? (vid. al respecto cap. Último).

⁴ Si bien este último terminajo tiene ciertas resonancias - de un lenguaje no - mentalista y fisiologicista que provienen de su relación con la medicina psicosomática - que en el contexto de esta investigación tendrán que ser soslayadas. Vid. al respecto el capítulo I

⁵ He puesto un asterisco (*) a todos aquellos términos o conceptos que son indispensables para esta investigación para que el lector pueda consultar su significado en el glosario.

⁶ Que es lo mismo que hablar de la relación existente entre lo psicosomático y lo moral. El término soma está íntimamente ligado con el de la fenomenología husserliana.

⁷ Estas situaciones excluyen los casos de la enfermedad, y la anomalía perceptual. Al respecto vid. Griffith & Griffith, en la bibliografía. Respecto de esta exclusión vid. Ricoeur, pp. 8 - 11. Además vid. supra desarrollo en el capítulo II, primera parte.

corporal, etc.) con aspectos de la normatividad moral social de su cultura específicamente en situaciones en donde ésta es subvertida de alguna forma.

Una vez realizado el intento de establecer esta serie de conceptos que presente *primero* la esfera de los fenómenos psicosomáticos subjetivos he de relacionarla, en *segundo* lugar, con la esfera de los fenómenos morales al interior de la cultura de la que formo parte, tratando de demostrar cierta relación intrínseca entre la función del cuerpo-como-sensación-subjetiva (que puede también llamarse lo **psicosomático subjetivo*** o las “sensaciones del cuerpo”) y la normatividad cultural. He de recalcar que esta progresión del análisis, que parte de lo **psicosomático subjetivo*** hacia lo moral, esta justificada sólo en la medida en que parte de los análisis fenomenológicos del cuerpo para esclarecer la moral, sin por esto establezca de antemano que existiría un orden de lo más fundamental, el cuerpo, a lo menos fundamental, la moral social.

Antecedentes e itinerario subjetivo

La investigación que he emprendido aquí resultó del efecto que me causó cierto relato sobre una operación ocular por la cual había pasado un familiar. Al tiempo que su relato oía padecí un “debilitamiento corporal” más o menos generalizado⁸. Este “sencillo” acontecimiento generó en mí el interés por dilucidar la naturaleza de tal efecto, que a mis ojos, parecía una emoción compleja - oscura incluso - que sin embargo no ha dejado de evocarme resonancias morales y culturales⁹. En mi interés por la manera en que “funciona” mi emoción psíquica (que en este caso es la forma¹⁰ de la relación entre mis impresiones sobre el relato y mi percepción de mis cambios viscerales - siempre subjetivos, y que he de distinguir de los efectivos correlatos fisiológicos - aquella vez) la comparé con otras, que a mi juicio o a juicio de otros, elicitan sensaciones parecidas: el punto en común era que, al menos todas sus expresiones judicativas concordaban en tener referencias a estados psicosomáticos (experimentados según el punto de vista del sujeto, lo cual no implica necesariamente que haya objetivamente cambios de tipo fisiológico) ante determinadas situaciones que no involucran injerencia de sustancia alguna por ninguna vía de administración.

Esto que denomino *estados psicosomáticos** son emociones peculiares donde el signo distintivo es, aún desde mi punto de vista, que el cuerpo da su opinión sobre la situación en la que de manera general ciertos aspectos de la moral de la cultura son subvertidos. Las emociones involucran esquemas corporales ante-predicativos (y esto lo formulo en contra de una lógica clásica y contra el objetivismo¹¹) que tienen cierto lugar y función dentro del proceso de la cultura

⁸Véase el texto I del apéndice, en el cual se refiere mi experiencia de debilitamiento corporal ante un relato en una situación determinada. Anexo a dicho texto un análisis que había hecho hace tiempo.

⁹Más adelante aclaro el significado difuso de esta frase.

¹⁰Forma que como veremos paulatinamente es *moral*.

¹¹Las tesis del objetivismo son las siguientes:

“1. El razonamiento es una manipulación de conexiones entre símbolos regidos por leyes. Consta de una serie de operaciones en las que, de acuerdo con varios cánones o principios lógicos, se establecen y se determinan las conexiones entre símbolos y las combinaciones de símbolos regidos por leyes. Por ejemplo, dicho razonamiento podría tener la siguiente forma: “Dado X, y por ley deductiva, se sigue Y”

“2. La esencia de la racionalidad es la lógica formal. Los conceptos pueden aunarse para formar proposiciones de diverso tipo y existe una cantidad limitada de “conjunciones lógicas” (*y, o si, entonces, etcétera*) o entre conceptos (como en “rojo y azul”, “rojo o azul”, etcétera) o entre proposiciones (como en “Está lloviendo y hace frío”, “Está lloviendo o no está lloviendo”, etcétera). También existen “leyes deductivas” para evaluar si son o no válidas las conexiones entre proposiciones.

“3. Al igual que con la perspectiva objetivista del significado, la racionalidad también está esencialmente descorporeizada: se compone de relaciones y operaciones lógicas, abstractas y puras que son independientes de los procesos subjetivos de la mente del que razona. Generalmente, reconoce que las imágenes, las proyecciones metafóricas y los saltos analógicos pueden formar parte de nuestros procesos mentales a la hora de establecer conexiones novedosas, elaborar nuevas hipótesis y extraer conclusiones de premisas. Los objetivistas consideran estos procesos cognitivos como meros procesos “psicológicos” que no corresponden con la reconstrucción y la evaluación

y su normatividad. Explicitar este asunto en esta investigación implica oscilar entre dos hipótesis posibles: 1. **EL CUERPO (como sensación subjetiva) CONTRIBUYE EN LA FUNCIÓN SOCIAL DE SOSTENER LA MORAL DE LA CULTURA**, o bien 2. **EL CUERPO (como sensación subjetiva) NO CONTRIBUYE EN LA FUNCIÓN SOCIAL DE SOSTENER LA MORAL DE LA CULTURA**.

lógicas de los juicios racionales. Por tanto, a menudo distinguen entre un presunto *contexto de descubrimiento*, que abarca procesos psicológicos que generan ideas o teorías nuevas, y un *contexto de justificación*, en el cual reconstruimos las relaciones lógicas de una teoría con el fin de demostrar sus fundamentos y su certidumbre. En el contexto de la justificación carece de importancia la forma en que se pensó la idea o la teoría. Consideran que la razón sólo se compone de operaciones que rastrean relaciones formales obtenidas entre las representaciones simbólicas (palabras, representaciones mentales, conceptos, proposiciones) y suponen que esta actividad es independiente del contenido particular de las representaciones que se vinculan con el procesamiento que de ellas hacemos. Claro que el contenido o el material sobre el que razonamos influye en la naturaleza de la conclusión extraída, pero ello no afecta de ninguna manera a la *estructura de la racionalidad como tal*.

“4. La idea de la racionalidad trascendente también sustenta la explicación del conocimiento como visión del ojo de Dios, paralela a la visión reforzada por la perspectiva objetivista del significado. Supone que los seres humanos pueden “conectar” con una racionalidad autónoma y trascendente que está más allá de cualquier desarrollo histórico. La razón es aquello que existe en todo tiempo y lugar, al margen de la persona que razona. Esta estructura esencial y fija de la racionalidad constituye la base de las reivindicaciones de la verdad transhistórica y a priori. En este caso resulta tan difícil (que con la teoría del significado) ver la forma en que dicha exposición puede evitar el compromiso con una visión del ojo de Dios debido a que la razón se considera en términos esencialistas y transtemporales.”

Tomado del libro de Mark Johnson citado en la bibliografía. Husserl también intenta, en contra del objetivismo, una expansión del sentido de la lógica, cuando incursiona en la esfera pre - predicativa. Cf. Husserl, *Experiencia y Juicio*, p. 13, parágrafo 1, introducción - ambos libros en la bibliografía de esta investigación -.

Capítulo I

Aclaración del problema mente/cuerpo

Con respecto a la elucidación de mi experiencia del debilitamiento corporal¹² encontré, en los trabajos del endocrinólogo español Marañón¹³, que existen dos posibilidades para hablar de la *relación* existente entre dos de los elementos de mi experiencia (que son la actividad cognitiva y la actividad objetiva a nivel fisiológico que, insisto, no necesariamente tiene que ser percibida subjetivamente), y que particularmente me interesa dada su relación con el punto en común que ésta tenía con las experiencias de otros.

Existen según este pensador dos secuencias de aparición de estos elementos:

1. A la emoción central o psíquica se añade después (aunque no necesariamente) la emoción periférica o vegetativa (secuencia centrifuga).
2. La emoción periférica puede preceder (aunque no necesariamente) a la psíquica (y a esta secuencia le llamé centripeta).

Sin embargo, para poder decir cómo se integran los componentes de una emoción, tiene que hacerse claro cuál es la naturaleza de sus ingredientes (por ejemplo: una sensación visceral (mental) *no es lo mismo que* su correlato fisiológico (material), de tal forma que no presupongamos que existe una conformación de ingredientes que en realidad son inconmensurables e incompatibles ópticamente unos con otros. ¿Porqué no en lugar de decir *à la Descartes* que las “sustancias mentales” interactúan con las sustancias materiales, decimos que *ellas*¹⁴ no interactúan entre sí, sino que cada una son términos que pertenecen a dos lenguajes distintos: en lugar de sustancia mental decimos evento mental, y decimos que si lo traducimos a un lenguaje no mentalista, propio de las ciencias naturales, diremos que tienen una correspondiente base fisiológica. Así, es una confusión metodológica y de lenguaje decir que un evento mental interactúa con un evento fisiológico. Además, la causalidad y otras relaciones que se establecen en el mundo material de las ciencias naturales no tienen porque permitir, dada esta relación de correspondencia entre eventos mentales y eventos físicos, que también se utilicen para el mundo de

¹² Descrita en el apéndice de esta investigación.

¹³ Véase Calhoun, Cheshire y Solomon, Robert C., pp. 188-200.

¹⁴ Advierto del uso equívoco del término *sustancia mental*, pues *no existen sustancias mentales independientes de su siempre necesario correlato fisiológico*.

los eventos mentales, pues esto es incurrir en la confusión metodológica que denunciarnos y que da como resultado el pseudo-problema mente/cuerpo¹⁵.

Veamos esta problemática desde el punto de vista de Lyons:

“...por qué se permite uno sugerir que una evaluación es la causa de los cambios fisiológicos? Por razones de tipo humeano, si bien modificadas hasta cierto punto. Si se sabe, como en efecto se sabe, que cambios fisiológicos del tipo que ahora nos ocupan suceden a la formación o activación de alguna disposición evaluativa en una persona y si, en cierto caso, los cambios fisiológicos siguen muy directamente a la evaluación, y se tiene conocimiento de que no hay nada más presente en o próximo a la persona que está experimentando dichos cambios que pudiera estar asociado a la aparición de los mismos, entonces, uno puede suponer que la evaluación es la causa de los cambios fisiológicos. Se trata simplemente de que la evaluación se nos aparece en tales circunstancias como la causa más plausible de los cambios fisiológicos observados.

No creo que debe entenderse como una **debilidad** de esta o cualquier teoría el que no pueda dar cuenta de cómo una evaluación es capaz de causar cambios fisiológicos. Dada que dicha teoría no está obligada a considerar la evaluación como mental en un sentido cartesiano, no se ve abocada a la difícil tarea de explicar cómo las sustancias mentales pueden causar o intercalarse con las físicas. Urgido a pronunciarme sobre la problemática alma-cuerpo, me inclinaría por alguna versión de la teoría del doble aspecto y daría por supuesto que lo mental y lo físico no son dos aspectos del organismo causalmente incompatibles, como así nos da entender la caracterización cartesiana de lo físico y lo mental.”¹⁶

Si lo que hace posible que los elementos diversos de una emoción puedan integrarse es porque han sido asociados intencionalmente (Brentano), pero en este caso sólo pueden ser objetos intencionales las sustancias mentales, y nunca otras (como ya quedó explicado arriba). Dicho lo cual, es menester explicar de manera analítica y clara la especificidad de esta relación simbólica entre los eventos mentales en un lenguaje que respete la naturaleza misma de la construcción social

¹⁵ Esta solución al problema mente/cuerpo es dada por Donald Davidson y la denomina *monismo anómalo*. Cf. su obra citada en la bibliografía de esta investigación, particularmente pp 2 - 63, su artículo *Filosofía de la Psicología*.

del fenómeno llamado emoción. Esto quiere decir también que sólo consideraremos el aspecto *mental* de la emoción, sin preocuparnos de su sustrato fisiológico¹⁷. Por tanto, respecto del cuerpo hemos de encargarnos de su aspecto mental en tanto que **cuerpo propio***, y no como **cuerpo-objeto***.

Entonces, lo que quiero decir es que la emoción la construye el individuo¹⁸ a partir de *lo dado*¹⁹ para él en tanto que lo dado existe para él²⁰ subjetivamente. Pero existen determinantes fisiológicos que intervienen en la conformación de sus emociones y que serán por él traducidos según las capacidades de su propia cultura: y a mi entender esto es lo que enseña la investigación experimental de Marañón. El sujeto interpreta eso dado (las determinantes fisiológicas que son detectadas por el sujeto como ciertos estados psíquicos que asocia con sus posibilidades de explicárselos) echando mano de varios elementos que le servirán para interpretarlo: sea lo que su entorno de relaciones sociales “le dice”, sea el estado en que él encuentra su organismo, donde en ambos casos se procede conforme a los sedimentos de experiencia cultural que se tiene a la mano²¹. Y por tanto, para aclarar qué queremos decir con lo “dado”, diremos que es la inyección de

¹⁶ Cf. con el libro de Lyons citado en la bibliografía, pp. 88 - 9.

¹⁷ Al respecto del problema mente/cuerpo, escribe Ricoeur, en una postura que compartimos, lo siguiente:

“La liaison de la conscience au corps est déjà opérée et vécue au sein de ma subjectivité et de ta subjectivité; elle est l’adhérence même de l’affectivité à la pensée; et même, comme nous le découvrirons peu à peu, tous les rapports de l’involontaire au “je veux”, sous la forme des motifs, d’organes d’action ou de nécessité vécue, sont des aspects de cette liaison, de cette inhérence du corps propre au cogito. L’union de l’âme et du corps doit être suivie dans un unique univers de discours: celui de la subjectivité du “je pense” et du “tu penses”. Dès lors le problème se pose des rapports, non de deux réalités, conscience et corps, mais de deux univers de discours, de deux points de vue sur le même corps, considéré alternativement comme corps propre inhérent a son cogito et même comme corps - objet, offert parmi les autres objets.” (Ricoeur, pp. 84 - 5).

Así, el problema mente/cuerpo es en realidad una confusión entre dos lenguajes que describen dos aspectos distintos de la emoción. Ninguno debe pretender engullir al otro porque no puede.

¹⁸ No siempre de manera voluntaria y consciente. Vid. por ejemplo: la idea de la autoesclavización del sujeto en Ricoeur y el ejemplo concreto en los casos de los llamados sujetos con trastornos somatoides. Vid. supra Cap II, I parte.

¹⁹ Lo dado es lo interpretable. Si lo dado pasa desapercibido al sujeto, entonces ello no conforma sus emociones: no existe en su emoción, pero eso no quiere decir que físicamente no existe y que no incida en la constitución físico - química de su organismo. Lo dado en este sentido es, como dice Peirce, posibilidad en el sentido de la pura intuición. No hay un *sentir algo* específico que pasa a ser interpretado de distintas formas, sino tantos *sentires de algo* como posibles interpretaciones culturales haya de lo dado. Y lo dado no es definible como *sentir algo* fuera de las interpretaciones, o distintas emociones. Entiéndase que lo dado es justamente dado por la operación de dar que consiste en la operación de introducir una sustancia al cuerpo que produce diversos *sentires de algo*. Así, lo dado, se encuentra en un lenguaje no - mentalista, mientras, que los diversos *sentires de algo* en uno mentalista (Cf. en la obra de Apel, p. 91)

²⁰ Como un sujeto inmerso en una cultura específica.

²¹ A esto llaman Griffith & Griffith las “narrativas” o posturas emocionales, que en el contexto terapéutico son modificadas, cambiando sensaciones, síntomas, etc.:

“(…)los clínicos, si aceptan nuestra proposición de que las influencias del lenguaje sobre síntomas somáticos cualesquiera, incluidas las enfermedades clínicas, están mediadas por posturas emocionales, que en general consisten

norepinefrina que provoca una cierta agitación cardíaca entre otros trastornos (explicación no mentalista, que a su vez es cultural). Además, y en otro nivel (lenguaje mentalista, siempre dentro de la cultura), los sujetos padecen ciertas sensaciones, cierta evidencia fenoménica, que explican según las circunstancias en las que se encuentran. Así, no es correcto decir que la norepinefrina ocasiona directamente ciertos eventos mentales. Es correcto decir, en cambio, que la norepinefrina ocasiona ciertos trastornos de orden fisiológicos - explicables sólo en términos de un lenguaje no mentalista - que sí tienen un correlato mental explicable sólo en términos de un lenguaje mentalista²². Así, se ha dado el caso de que bajo la misma sensación de agitación provocada por la inyección se construyen socialmente diversas emociones.

Aclarada nuestra postura respecto de lo que se conoce como el problema mente/cuerpo, una postura que compartimos no con Descartes, sino con el monismo anómalo de Davidson, nos queda aún por definir los elementos que tienen que ver con la experiencia propia que relato en el apéndice. Si bien he escogido algunos textos de Husserl (*Ideas II* entre otros) para apoyarme en mis análisis respecto de mi experiencia, tomo con cuidado el método fenomenológico, pues no estamos inclinados del lado de una *filosofía de la presencia*, un fundamentalismo, o un idealismo platónico. Y si bien Husserl parece sostener en varios lugares dicha postura, habría que interrogar siempre por la posibilidad de la falsación de sus tesis absolutistas, poniendo, en consecuencia, de manifiesto, que sus descubrimientos no son aprióricos o transculturales, sino bien asentados dentro de una etapa determinada de desarrollo de una cultura bien particular. Creo que Husserl se deja a veces llevar tanto por el afán de fundar una filosofía primera que muchas veces niega al cuerpo, su entrada en el análisis fenomenológica. Tanto Merleau-Ponty como Ricoeur vieron esto²³.

en disposiciones para la acción hacia sí mismo o hacia otros, tal vez se equivoquen en esperar que de futuras nosologías psiquiátricas surjan tratamientos específicos. Esto significa que los sucesos críticos en el uso terapéutico del lenguaje son aquellos que llevan a crear una relación terapéutica y facilitar la selección y nueva redacción de narrativas personales que modelen posturas emocionales.” (p. 20 Griffith & Griffith).

²² Por ejemplo, los psicones o sistemas plásticos del cerebro descritos por Bunge están asociados con ciertas capacidades que son explicables y descriptibles en un lenguaje no mentalista. Pero los psicones no interactúan con eventos mentales. Eso es absurdo. Lo que sucede más bien es hablar de psicones es una manera de describir en términos de un lenguaje no mentalista el sustrato físico - químico que está *asociado* con lo que en un lenguaje mentalista se conoce como “creatividad”, etc. Pero no se pueden explicar las cosas confundiendo lenguajes. A mi entender, la elucidación de esta confusión acaba con cierta forma de entender el problema mente/cuerpo o alma/cuerpo. Ahora bien, lo único que se quiere decir con asociado, es que sabemos que la realidad está sirviendo de anclaje para dos descripciones de dos lenguajes distintos. Insisto en esta idea de anclaje porque nos hace ver que los lenguajes construyen sus interpretaciones sobre un anclaje que si no existiera diríamos que son absolutamente arbitrarias. Sólo sobre ese anclaje es posible hablar de las diversas verificabilidades de cada lenguaje. Claro, aquí hay cosas muy interesantes a discutir, pero que exceden los propósitos de esta investigación.

²³ Cf. Ricoeur, pp. 12-20.

Definamos entonces con un análisis fenomenológico, los fenómenos en el **cuerpo propio*** que nos interesan, y tratemos después de ver qué pueden decirnos de lo que consideramos indebido (la violencia al cuerpo).

Antes, es necesario una pequeña digresión necesaria para justificar la exclusión tanto de la patología como de la enfermedad, haciendo una incursión en ella, con el fin de ganar una delimitación no política y arbitraria sino justificada en las posibilidades mismas del método fenomenológico y descriptivo en que basamos nuestra investigación.

Como se verá en este siguiente capítulo, esto implica una crítica de la delimitación normalidad/anormalidad, con una consecuente recuperación de la misma, en términos de método y no de una exclusión de carácter no racional o extra-procedimental.

Capítulo II

Salud y Enfermedad

Por medio del capítulo anterior hemos delimitado nuestra área de análisis a explicaciones en términos de lenguaje mentalista excluyendo las explicaciones no mentalistas de las emociones, porque concluíamos que sólo se podían señalar coincidencias no traducibles de un lenguaje a otro de manera muy precisa (p. ej: evento mental x corresponde a evento físico x') sino sólo muy general (p. ej: creatividad relacionada con los psicones o sistemas plásticos cerebrales; asociar los diversos sistemas nerviosos según las sustancias que los caracterizan: histamina, acetilcolina, dopamina, noradrenalina, serotonina, g-hidroxitubérica etc. con diversas posturas corporales y etológicas), y que no representan verdaderas explicaciones, que son en todo caso mantenidas en un mismo lenguaje. (Como se ve hablamos de la distinción entre causa y razón).

Ahora bien, nos es necesario interrogar también sobre la delimitación enfermedad-salud, para preguntar si su legitimidad descansa en el sostenimiento de ciertas relaciones de poder convenientes para ciertos grupos o si es formulable más bien en términos de las *posibilidades de descripción del método*. Sin negar que lo primero ha sucedido, es el segundo caso el que nos interesa, en que apuntamos a decir que sólo hay límites claros entre salud y enfermedad cuando diferenciamos a la *enfermedad* de la *patología*, ubicando la primera dentro de un lenguaje mentalista y la segunda dentro del discurso propiamente médico-fisicalista. La *patología* es una situación que va más allá del límite de la salud porque hace objetivo acto de presencia como anomalía de las funciones orgánicas.

Por eso es que el título "patología" sólo debería autorizar a decir que se está frente a un caso de alteración de las funciones orgánicas. Ahora bien, los criterios para "normalizar" o "curar" son más complejos y creo que responden a las necesidades de cada contexto particular en que se aloja la *patología*. La "patología" es sólo un diagnóstico que puede llevarse a cabo con conocimientos extra-mentalistas, es decir, sustentados en un lenguaje determinístico y de causa, y que son de la competencia de un médico o una persona versada sobre ésta materia.

Sin embargo, la medicina juega con estos dos lenguajes (el mentalista y el no mentalista) para tratar de lograr una restitución directa de la normalidad orgánica y física y una restitución indirecta de la mental.²⁴ Dicho lo cual, nuestra área de estudio delimitada corresponde a los casos que se consideran desde la óptica del médico sanos, no patológicos, pero que tampoco incluyen por

²⁴ La misma postura en Ricoeur, pp 17-20.

ejemplo los “trastornos somatoideos, que sí son de enfermedad, pero no son patológicos y que padecen los individuos que van a sesiones de terapia psicoanalítica o psiquiátrica cuando tienen por ejemplo ciertos síntomas que se llaman psicósomáticos²⁵. Una definición tentativa de estos trastornos es la siguiente:

“Trastorno somatoide” se “(...) utiliza para describir a los pacientes que mantienen la firme convicción de que padecen una enfermedad física aunque los médicos no logren describir prueba alguna de anormalidad fisiológica. El nomenclador psiquiátrico vigente (American Psychiatric Association) explica: “Las características esenciales de este grupo de trastornos con síntomas físicos que sugieren un trastorno físico (de ahí el término somatoide) para el que no existen descubrimientos orgánicos demostrables ni mecanismos fisiológicos conocidos, y para el que hay pruebas positivas, o una fuerte presunción, de que los síntomas se relacionan con factores o conflictos psicológicos.” Son trastornos, como gustan decir los doctores frente a su impotencia procedimental, “que están en la cabeza de los pacientes.” Los cuáles no remedian con estas palabras la situación de los pacientes que padecen estos trastornos, pero sí la agravan. Vid. por ejemplo, el caso del Sr. Duquesnay en el libro de Griffith & Griffith.

De hecho, este tipo de enfermedad aún dentro de lo abarcable por el lenguaje mentalista, marcan bien la inutilidad de otro enfoque para comprenderlo o modificarlo²⁶.

También, es necesario recalcar que nuestro estudio no se mete tampoco con el análisis de la enfermedad (por ejemplo alguna vez un maestro me sugirió la idea de que este debilitamiento era una fobia personal), porque considera que esta es una privatización de lenguajes a partir de lenguajes sociales o públicos, lo que se resuelve en que nuestro nivel de análisis no se refiere a la primera esfera - la de lo personal o privado - sino a la segunda - la de lo social o público. (Vid. último capítulo).

²⁵ No está de más que advierta una vez más que usamos en esta investigación una definición más particular de lo psicósomático cuando decimos **psicósomático subjetivo***. Vid. Cap. III, 1ª parte y Glosario. Es de tomarse en consideración, respecto de estos trastornos somatoideos, el siguiente dato histórico: “(...)Freud se refirió a la histeria como una “aptitud en forma de síntomas orgánicos conflictos subjetivos.” (pp 141 - 2), porque sitúa a Freud en uno de los precursores del estudio de los mismos.

²⁶ Sirvan de ejemplo las aseveraciones del mismo Griffith; “Descubrí... que esta comprensión de las relaciones neuroanatómicas y neurofisiológicas no lograba responder, ni siquiera en principio, a las preguntas más fascinantes acerca de mis pacientes: ¿cómo se relacionaban los impulsos nociceptivos en las vías del sistema nervioso con la realidad psicológica del dolor y la realidad espiritual del sufrimiento?, ¿de qué modo podía inutilizar el sistema nervioso de un individuo la zozobra en sus relaciones personales o sociales, tal como sucedía en los pacientes que presentaban ceguera o mudéz de conversión?” (p. 17, Griffith & Griffith)

Enfoque del libro de Griffith & Griffith

El libro de “El cuerpo habla” de James L. Griffith y Melissa Elliott Griffith plantea una recuperación del cuerpo en el sentido de escucharlo. Cuando sentimos el cuerpo, sea como dolor, como una sensación extraña, como un mareo que irradia en cierto malestar que se expresa en una serie de sensaciones de las que decimos que las “sentimos”, no nos detenemos en general a pensar sobre estos aspectos que el cuerpo nos brinda, digámoslo en forma de una metáfora, como las opiniones que él mismo da. Entonces, como estamos demasiado ocupados en nuestra vida cotidiana y simplemente no escuchamos al cuerpo, sentimos los malestares y lo más que hacemos es llevar nuestra reflexión por otros derroteros, y nunca en aquellos que los diálogos terapéuticos (que los autores de este libro proponen): por ejemplo, se esmeran en realizar una serie de preguntas a sus pacientes que “crean una conversación en la que el cuerpo tiene voz, y en especial cuando antes no la tenían en absoluto. Contrarrestan específicamente los usos sociales que exigen silenciar la expresión corporal espontánea para preservar el “statu quo” en las relaciones sociales: “cuando empezó a dolerle el estómago mientras le hablaba su esposo ¿qué habría dicho su estómago si hubiese podido hablar?”²⁷.

²⁷ Griffith & Griffith, p. 231

Anexo al capítulo II

También, dentro del estudio de las relaciones entre el cuerpo y la enfermedad encontramos importantes desarrollos en lo tocante al tiempo y al espacio:

“El carácter global de las reacciones conductuales, en que participan igualmente estructuras biológicas y anímicas, y entre éstas la imagen del propio cuerpo, se corrobora desde otro ángulo; Hécaen y antes que él Eugène Minkowski vieron el vínculo que liga el cuerpo y el tiempo vividos. En los casos de despersonalización por ejemplo, en que la libido se aparta del mundo exterior y también del propio cuerpo, la experiencia del tiempo pierde igualmente significado. Se trata según la interpretación de Hécaen de un proceso unitario: al desintegrarse la síntesis de la personalidad por faltar la dimensión prospectiva, o en general el poder “integrador” del tiempo de que habla Sherrington, se produce asimismo la desintegración de la imagen corporal. Minkowski, en su conocida obra *Le temps vécu*, explica estos procesos como una pérdida del “sincronismo vivido” que conduce a su vez a una ruptura de la “solidaridad órgano-psicológica”.

Son conocidos los efectos regresivos, incluyendo fenómenos de desintegración del esquema corporal, que produce la ingestión de diversas drogas; a este punto nos volveremos a referir algo más adelante, pero queremos señalar aquí que las distorsiones en la imagen del cuerpo se acompañan también de una distorsión del tiempo vivido.

En muchos casos las vivencias experimentadas bajo la acción del ácido lisérgico retrotraen, conjeturan varios analistas, a momentos de la vida fetal o del nacimiento, y el tiempo presente se vive también de un modo peculiar: se lo siente más acelerado cuando predomina el mundo interno en el sujeto y más lento en los momentos en que predomina el contacto con el mundo exterior. Y se distorsiona igualmente el espacio vivido: es común que se sientan violados los límites del espacio individual, por así decir, el espacio que cada uno considera propio, y el individuo se halla como bajo una amenaza, aun cuando objetivamente se mantengan entre él y los demás las distancias habituales. En suma, la vivencia del cuerpo propio, del tiempo y del espacio se distorsionan conjuntamente porque forman parte de una experiencia unitaria.” (p. 145)

Capítulo III
Análisis y Justificación de la
extensión de significados del “yo siento”

Análisis y justificación de la extensión de significados del “yo siento” en nuestra cultura.
Delimitación de dicha extensión de significados como lo **psicosomático subjetivo***, y que coincide
con los intereses de esta investigación.*

Es necesario acotar el hecho fundamental de que el verbo sentir en nuestra cultura se utiliza para expresar múltiples significados que no pretendemos analizar exhaustivamente por no servir todos a los fines de esta investigación²⁸.

Por ejemplo en una enciclopedia (ver bibliografía) encontramos los siguientes:

Sentir: Como verbo transitivo: **1.** Experimentar sensaciones; **2.** Oír algún ruido o sonido; **3** Experimentar una impresión, placer o dolor corporal o espiritual; **4.** Lamentar una cosa, un suceso; **5.** Opinar, formar parecer; **6.** Acomodar en la recitación las acciones exteriores a las palabras, o darles el sentido que les corresponde; **7.** Barruntar lo que ha de sobrevenir. Dícese especialmente de los animales que presienten la mudanza del tiempo; Como verbo regular: **8.** Formar queja una persona de algo; **9.** Padecer un dolor en alguna parte del cuerpo; **10.** Seguido de algunos adjetivos, estar como éstos expresan; **11.** Seguido de ciertos adjetivos, considerarse, sentirse obligado; **12.** Empezar a rajarse una cosa; **13.** Empezar a podrirse una cosa.

²⁸ He aquí tres exploraciones históricas que Constance Classen hace al respecto:

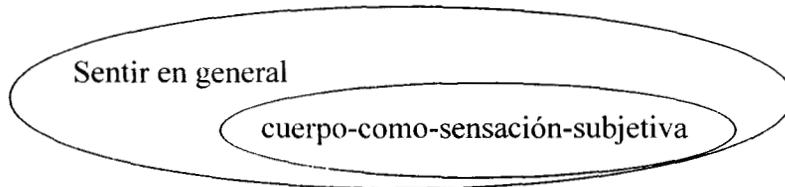
Sense From the Latin *sensus*, meaning sense, feeling, based on the Indo-European root *sent*, to go, to find out. The primary meaning of sense is “faculty of perception”. In the sixteenth century, sense also comes to mean instinctive knowledge, sensation, signification, and the mental and moral faculties, often expressed as “interior senses”. In the seventeenth century sense acquires the meaning of judgement.

Sensible From the Latin *sensibilis*, derived from *sentire*, to feel, perceive. The original meaning of sensible was perceptible by the senses and endowed with the faculty of sensation. From the sixteenth century into the nineteenth centuries sensible was used to mean having an acute power of sensation and in the seventeenth and eighteenth, capable of delicate and tender feelings, sensitive. In Jane Austen’s *Sense and Sensibility*, for example, sense, meaning good judgement, is contrasted with sensibility, meaning an acute responsiveness to aesthetic and intellectual values. The meaning of sensible predominant today, that of reasonable, judicious, came into use in the sixteenth century. This meaning was stigmatized by Johnson in 1755 as used only “in low conversation”.

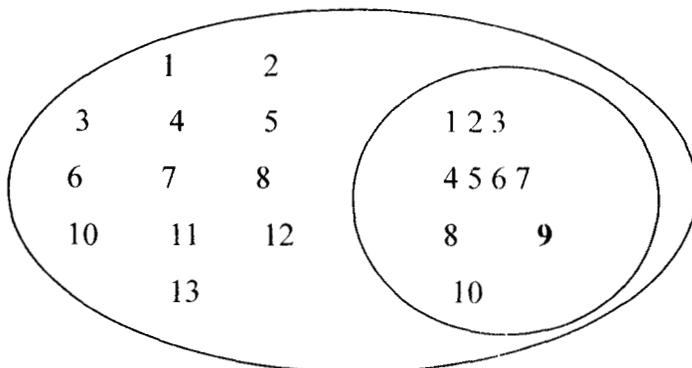
Sensitive From the Latin *sensitivus*, derived from *sentire*, to feel, perceive. Like sensible, sensitive means perceptible by the senses and having the faculty of sensation. Sensitive was often used to refer in general to sentient beings. Swift, for example, writes in *Gulliver’s Travels*, “As to those filthy Yahoos... I confess I never saw any sensitive being so detestable on all accounts”. In the nineteenth century the current meaning of having acute perception, impressionable, very responsive, came into use.” (pp. 72-3).

Ahora bien, sólo en la medida en que los significados 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 y 10 se refieran a la esfera de los fenómenos psicosomáticos subjetivos (**o cuerpo-como-sensación-subjetiva***) pueden servir para determinar la relación soma-moral que investigamos²⁹. Además, por esta posibilidad de referirse a los fenómenos psicosomáticos subjetivos los he puesto dos veces, es decir, tienen *dos cualidades* (vid. infra, cap. IV). Veamos el siguiente diagrama de Venn.

Extensión del verbo “sentir”.



Si ahora sustituimos las palabras con los números equivalentes a los significados encontrados en la enciclopedia tenemos:



Definamos de manera clara la relación que existe entre lo **psicosomático subjetivo*** y el sentir, una vez que hayamos apresado el concepto de lo **psicosomático subjetivo*** en el siguiente capítulo.

²⁹ Como se puede apreciar en los significados 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 y 10 existe cierta indeterminación que forma parte del caso del verbo sentir: no se distingue ahí entre un dolor o placer corporal y uno espiritual. Para nosotros hacerla distinción es esencial. Sin embargo, se debe investigar también porqué no se hace la distinción en la vida cotidiana; o mejor, porque se utiliza una misma palabra para expresar dos cosas distintas. Cf. El libro de Constance Classen. Parte I, tercer apartado, p. 50 ss.

Capítulo 4

¿Qué es lo psicosomático subjetivo*?

Dice Husserl: "(...) También los sentimientos de frescura somática, de ligereza, la disponibilidad ligera, etc., o, por otro lado, de torpeza penosa, la excitabilidad, la cólera, se irradian en los sucesos somáticos, y esta irradiación significa de nuevo una copresentación unilateral, que ciertamente en esta perspectiva no lleva a una capa constitutiva de la somaticidad como objeto de experiencia, porque en esos casos no se trata de una co-dación para la que, interesado en mi soma y mirando de un modo identificatorio, tuviera un interés especial de identificar. Sin embargo, también está preconstituída esta propiedad del soma, trayendo con los diversos afectos tales copresentaciones. Esto aún habría que estudiarlo.(...)" (Javier San Martín, 173-4).

*En este capítulo se explora la posibilidad de definir lo psicosomático subjetivo por medio del sentido del tacto. Se encuentran similitudes (ambos términos refieren al cuerpo como sensación, ambos son especulares y ambos pueden ser **difusos*** o localizables), pero también diferencias (el "yo toco" es sólo al tacto, el "yo siento"* incluye a lo **psicosomático subjetivo***).*

Psicosomático³⁰ puede ser un término bastante ambiguo y extenso según que lo sigamos en el múltiple empleo a través de la vasta literatura que hace uso de él, puesto que denomina una serie bastante grande y compleja de fenómenos, probablemente inabarcable totalmente por el lenguaje, que

³⁰ A continuación extraigo un pasaje del libro de Aisenson Kogan, que nos da un pequeño panorama histórico:

"(...)Desde que se iniciaron los estudios sobre este tema fueron varios nombres propuestos; somatopsique, somatognosia, cenestesopatía, imagen o modelo postural, imagen espacial, conciencia del cuerpo, representación corporal, imagen corporal y esquema corporal. Esta última designación fue acuñada por Arnold Pick en 1922, y retomada por Paul Schilder en 1923, año de publicación de su obra del mismo nombre. Posee la ventaja de indicar que la vivencia del propio cuerpo no es una representación ni un conocimiento conceptual, sino una especie de marco referencial amplio dentro del cual se ordenan diversas experiencias particulares, "algo que funciona de modo más o menos autónomo, sin que los estados de conciencia dirijan la situación", aclaran R.C. Oldfield y C.L. Zangwill, en un artículo que consagran al tema. Al mismo tiempo, este término apunta a la diferencia con lo que se denomina *cenestesia*, vocablo acuñado por Peisse en 1844 para significar el "sentimiento por el cual el cuerpo aparece constantemente como propio al yo, y el sujeto espiritual se siente existir en la extensión limitada del organismo". Treinta años más tarde el psiquiatra Krishaver explicaba por una "deficiencia de la cenestesia" algunas perturbaciones en la percepción del cuerpo. Sin embargo, la cenestesia involucra sólo un aspecto del esquema corporal, el referido a las sensaciones internas del organismo y la tonalidad efectiva que los acompaña; no menos importancia poseen, fuera ya del plano visceral y muscular, las impresiones de volumen y posición en el espacio, de límites de la superficie del cuerpo y sobre todo de totalidad, en que se inscriben las posibilidades individuales de movimiento y acción" (Aisenson Kogan, p. 132 - 3).

van desde tener escalofríos hasta tener comezón, desde presentar una espontánea irritación dérmica hasta adquirir una determinada postura al sentarse o caminar, desde tener sensaciones perfectamente localizables, como el dolor en algún lugar de la superficie del cuerpo, hasta las sensaciones más ilocalizables e inespecíficas - como la sensación de una especie de punzada que se siente en algún lugar dentro de la cabeza y debajo o detrás de las muelas- o incluso sensaciones que cuestionan de manera seria la capacidad del lenguaje para referirlas de manera precisa: ¿son dolor y placer al mismo tiempo, o ninguna? ¿Las describe mejor la poesía, el arte?

¿Qué puede entonces llevarnos a tratar de buscar una característica en común de toda esta gran variedad de fenómenos psíquicos como no sea sacrificando de antemano su riqueza y particularidad, indicando quizá una característica que compartan pero que sea demasiado tosca y abstracta?

Lo psicossomático subjetivo es propiamente un gran universo de sensaciones que sin embargo, nuestra cultura ha enseñado a distinguir, a través de juicios del sentido común, como referidos al cuerpo. ¿Pero qué entendemos por cuerpo? Tampoco aquí hay univocidad en la definición, por lo que también habrá que acotar su sentido: lo psicossomático subjetivo está contenido en lo que la fenomenología ha denominado cuerpo propio (y no cuerpo objeto) o cuerpo fenoménico (y no cuerpo material).

No creo que sea sacrificar la riqueza y particularidad de este tipo de sensaciones el buscar un concepto nodal que recupere todo este mar de sensaciones si tenemos en cuenta que sirven a diversos propósitos que la cultura le ha asignado: pero esto está por mostrarse.

Ahora bien, necesitamos de cierto instrumental conceptual para introducir lo que propiamente entendemos por psicossomático, breve pausa que haremos no para introducir sofisticadas que cansen el entendimiento del lector, sino para aclarar la relación que ciertos fenómenos psíquicos tienen con la esfera moral³¹:

Si al cuerpo se lo “capta” con la vista, el olfato, el oído, el gusto, pero también con el tacto debería haber sin embargo, cierta especificidad de éste último sentido que nos permitiera definir lo psicossomático que interviene en emociones morales como la que he descrito en el apéndice. Esto tiene su razón en el hecho de que decimos “siento” cuando nos referimos a las “sensaciones del cuerpo”. ¿Cuál es esa especificidad? Creo poder afirmar y demostrar que nuestra cultura nos ha enseñado a distinguir cuál es la especificidad de las sensaciones que presentan al cuerpo, es decir,

³¹Por el momento no he encontrado mejores conceptos para expresar lo que entiendo por psicossomático que aquellos que proporciona Husserl en sus análisis del sentido del tacto. Véase Iribarne, pp. 166 - 175.

cuáles son las sensaciones que propiamente hablan del cuerpo, o mejor, *cuáles son las sensaciones a través de las cuales el cuerpo se presenta y manifiesta*: dolor, asco, repugnancia, aversión, repulsión, ciertas sensaciones como la del debilitamiento corporal, las **kinestésias***³², las **sinestésias*** de la crítica literaria³³, incluso parte de la tristeza, de la alegría, del enojo, del miedo, etc. Esto significa que *dentro del marco general de las sensaciones existen sólo algunas que culturalmente son consideradas como propiamente corporales*³⁴.

Por ejemplo: la vista, el olfato, el gusto y el oído dan presencia del cuerpo como ahí-por fuera, no como aquí-por fuera-y por dentro³⁵. Esto es, todos los sentidos, a excepción del sentido del tacto, presentan lo que captan como exterioridad, como cuerpo percibido y no como cuerpo percipiente. Piénsese por ejemplo, que si veo mis ojos en un espejo, sólo así puedo ver que mis ojos son a la vez percibidos y perceptores. Pero esta relación especular sólo está dada de manera no artificial e inmediata en el sentido del tacto: como dice Husserl, “la mano con que toco, a la vez que presenta lo que toca, se presenta a sí misma” como mano que toca³⁶. Por lo anterior podemos decir que en cuanto al cuerpo como tal (como cuerpo-como-sensación-subjetiva) corresponden sus sensaciones específicas que son propiamente aquellas que provienen del sentido del tacto - si bien siempre ésta división de los sentidos es una creación histórica cultural y por lo tanto cambiante según los diversos contextos³⁷.

³² Véase al respecto el artículo de Drummond, John, citado en la bibliografía. Cabe aclarar que el término es de Husserl, cuyo desarrollo se encuentra en las Ideas II, traducida recientemente por Antonio Zirión Quijano. Ver bibliografía y glosario.

³³ Véase al respecto Schrader, pp 75 - 93.

³⁴ Las sensaciones que pertenecen a esta esfera de lo propiamente corporal constituyen lo que denominamos como el cuerpo-como-sensación subjetiva. Ejemplo: puedo estar triste sobre X, pero mi tristeza no tienen por que irradiarse o concretizarse en una sensación cuasi - tactual del cuerpo, en otras palabras, sólo bajo ciertas condiciones mi tristeza arriba a la esfera del cuerpo-como-sensación-subjetiva en la forma de “nudo en la garganta” -, es decir, no tengo porque sentir mi tristeza en el cuerpo, si ésta no es lo suficientemente intensa. El criterio de intensidad no es necesariamente siempre el mismo en todas las emociones morales corporales. Por ejemplo, en el caso del dolor, éste está asociado a una situación originaria en la que se produjo una violentación al cuerpo que implica dolor localizado. Éste es el caso claro de mi emoción de debilitamiento corporal: puedo elicitar dolor porque he reproducido en mí, mediante la imaginación, un acto de violencia externa y objetiva que produjo dolor en otro. Lo curioso es que en mi reproducción imaginativa, el dolor pierde su localización específica para volverse indeterminada, es decir, un debilitamiento corporal vago, generalizado, tal como lo describo en el apéndice.

³⁵ A este respecto es muy importante la distinción del cuerpo que hace Husserl en: “cuerpo propio”, “cuerpo orgánico”, y “cuerpo cósmico”. Ver Iribarne, pp. 98 - 99, ver subrayado en lápiz en la p. 99), Ver texto de Drummond.

³⁶ Cf. los textos que traduce San Martín al final de su obra citada en la bibliografía de esta investigación.

³⁷ Cf. por ejemplo el libro de Constance Classen o el de Ludwig Schrader citados en la bibliografía de esta investigación. También, esta cita de Landgrebe es esclarecedora: “...la “naturaleza” y el cuerpo, y luego el *alma* en su enlace con éste, *se constituyen uno sobre otro, al mismo tiempo, uno con otro, en mutua interacción*”. Esto significa que las sensaciones, particularmente las táctiles y las cinestésias que les corresponden, constituyen no sólo la cosa material como correlato de la percepción exterior, sino que, a la par, constituyen el cuerpo propio; “actúan simultáneamente como constituyentes de cosa y constituyentes del cuerpo”. (Landgrebe, p. 161).

La peculiaridad del sentido del tacto, es que se hace sumamente ambiguo seguir sosteniendo que él es el que proporciona todos los datos en apariencia conferidos por la cultura: así, puede ser que afirmemos sin problemas que cuando en el cuerpo se presenta cierto dolor localizado³⁸, por dar un ejemplo, el tacto nos posibilita sentirlo, pero ya resulta problemático afirmar lo mismo de dolores no propiamente localizables. Esto cuestiona, entonces, el tratar de aferrar una definición de lo psicossomático sólo a través de la definición que la cultura ha conferido al sentido del tacto: porque hacerlo así, es no considerar toda la gama de sensaciones que aunque uno estaría tentado de decir que se sienten, más que verlas, oír las, olerlas o gustarlas, ya difieren mucho en el sentido de que sea posible decir de ellas que uno las siente como siente uno un objeto cuando se lo toca³⁹.

Lo que podemos concluir por el momento es que *las sensaciones corporales, si bien varían desde ser objetivamente localizables por el sujeto, incluso encontrar su correspondiente base fisiológica, tal como hacen los médicos - o incluso uno mismo para sanar la herida en el caso del dolor -, existen también sensaciones que se hace sumamente difícil el ubicarlas, incluso parece no ser ésta su especificidad y sin embargo hemos aprehendido por medio de la cultura a referirlas como más relacionadas con el sentido del tacto y el cuerpo.*

¿Qué entiendo por *psicossomático* y con qué fin se persigue definirlo? Lo psicossomático es un término que acuño para referirme a fenómenos psíquicos que tienen la especificidad de *presentar al cuerpo de diversas formas*. Entiendo que este término y el papel que cumple dentro de la cultura son momentos que la cultura misma ha construido y es cosa que trataré de mostrar en esta investigación por medio del análisis de textos escritos y hablados de varios grupos sociales de referencia. Lo que quiero decir con la idea de que lo psicossomático es un universo de fenómenos psíquicos que *presentan al cuerpo de diversas formas es que, si bien los fenómenos psíquicos en general son una multiplicidad -emociones, sentimientos, afectos, pasiones, sensaciones, síntomas, etc.-, la cultura ha determinado -no a priori, sino dentro de su mismo*

³⁸Si bien se sabe que existe toda una gama de dolores en donde hablar de su localización es problemático. Por ejemplo, la clasificación de los dolores de Leriche es ilustrativa:

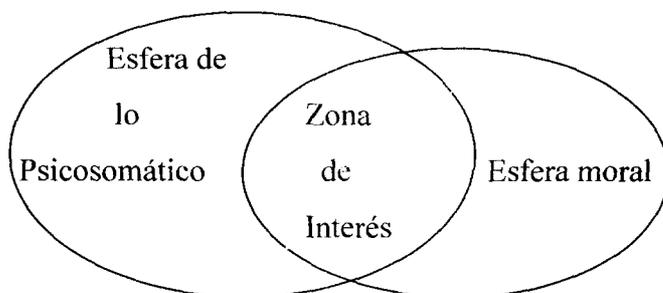
“Leriche considered that pain is of two main classes: (a) the consistent type, corresponding to the peripheral distribution of a cerebro - spinal nerve and responding to division of the pain pathways and (b) the badly localized, diffuse, and somewhat “illogical” pain that does not disappear by sections along the cerebro - spinal system and is of sympathetic origin. Needless to say, visceral and deep pains were included by Leriche in the second category.” (Kosterlitz & Terenius, p.265)

³⁹ En todo caso aquí hay que explicar porqué decimos que sentimos tanto sensaciones localizables como sensaciones cuya peculiaridad no consiste en ser localizables: por ejemplo, el dolor de la tristeza no tiene porque ser localizable como lo es el dolor de una irritación.

desenvolvimiento particular- que algunos de ellos desempeñen una función importante en cuanto que contribuyen a sostenerla -por ejemplo, en uno de tantos casos, en el ámbito de la normatividad, que es el que nos interesa. Los fenómenos psicosomáticos son determinadas formas de sentir referidas -por los individuos- directamente al cuerpo y que son índices de su estado físico y psíquico según los modelos interpretativos que la cultura ha sancionado, de tal forma que los individuos saben “leer” sus estados y explicitarse las emociones correspondientes⁴⁰.

Lo **psicosomático subjetivo*** es propiamente lo que se recoge en juicios expresivos que denotan ciertos estados del cuerpo producidos por situaciones varias, y que pueden también estar asociados directamente con la función cultural de sostener la moralidad: con lo que afirmaremos que *lo psicosomático es el síntoma de la subversión de la moral*. Sin embargo, antes de avanzar sobre este último punto es necesario primero acotar la esfera de los fenómenos psicosomáticos.

Existe una gran variedad de obras sobre el concepto de lo psicosomático -en la medicina, en el psicoanálisis, en la fenomenología husserliana, etc.- pero en esta investigación es necesario retener una definición general de lo que se entiende por tal, para enseguida derivar de ella una definición más local, íntimamente relacionada con la esfera moral con la que se intersecta. Sirva de esquema burdo la siguiente figura que ilustra nuestra visión de la problemática de interés:



Respecto de la relación de lo psicosomático con la moral decimos que hay sensaciones subjetivas que son elicitadas siempre ante determinadas situaciones de violentación de la moral y que son expresadas en el lenguaje por medio de expresiones de tipo psicológico y que propiamente

⁴⁰ Por ejemplo, en el caso del tipo de dolor el paciente toma una decisión:

“In fact, pain of deep visceral origin is the chief, if not the only, reason for most patients to seek medical attention.” (Kosterlitz, H.W. y Terenius, L. Y., p. 261)

se refieren a sensaciones del cuerpo. Se puede decir que el sujeto experimenta en este caso los **estados psicossomáticos*** como *las opiniones que el cuerpo da en su propio lenguaje - es decir, haciéndose sentir -, acerca de situaciones en las que se ha violentado la moral de alguna forma.* Y es importante tener en cuenta que en este tipo de emociones subjetivas nuestro cuerpo no ha sido ni lastimado, ni violentado, siquiera tocado. Sentimos no obstante al cuerpo, a veces de manera dolorosa, a veces sólo sentimos una especie de incomodidad, o qué se yo. Así, no sólo sentimos al cuerpo cuando es materialmente impactado, sino también en otro tipo de situaciones, y esto parece una perogrullada, pero esclarecer el porqué de estas elicitaciones no es tan sencillo y sin embargo bien interesante.

Ahora bien, existe un problema: ¿Cómo determinar cuál es la frontera que divide a las situaciones que subvierten la moral y que elicitán **estados psicossomáticos*** de aquellas que no los elicitán? Esto es lo mismo que preguntar ¿porqué de pronto vemos al cuerpo inmiscuido para opinar acerca de la violentación de la moral en ciertas situaciones y no en otras? O ¿es que acaso existen situaciones antimorales que no eliciten emociones psicossomáticas subjetivas?

Vayamos por pasos:

- 1)¿Qué es lo moral asociado a lo **psicossomático subjetivo***?
- 2)¿Qué es lo moral no asociado a lo **psicossomático subjetivo***?
- 3)¿Qué es lo no moral asociado a lo **psicossomático subjetivo***?
- 4)¿Qué es lo no moral no asociado a lo **psicossomático subjetivo***?

Para aclarar estas cuestiones pondré dos ejemplos, una para cada situación distinta: una que no elicitá estado psicossomático alguno, y otra en donde sí es elicitado tal estado. Estos ejemplos están en relación a la intensidad de las emociones, donde el cuerpo parece ser un índice de la misma:

“Al parecer, cuando hablamos de temor, miedo, espanto, pánico y terror, estamos hablando de distintos grados de intensidad de la misma emoción. Pero decir esto es sumamente vago mientras no tengamos una idea clara de cómo podemos distinguir grados de intensidad. Quizá lo que queremos decir es sólo que algunas de estas nociones están más ligadas que otras a sentimientos o conmociones emocionales y a perturbaciones fisiológicas. Así, puedo temer que haga frío esta

noche, sin sentir nada o muy poco y, en cambio, es difícil que esté aterrada de que me ataque un tiburón cuando buceo sin que sienta algo.”⁴¹

Debe hacerse explícito en lo anterior lo que se quiere decir con intensidad, porque puede ser que se esté dando una explicación de los fenómenos mentales en términos de criterios para fenómenos no mentales (intensidad como cantidad en sentido físico, que sirve para la mensura de fenómenos no mentales). Aunque la autora no comete ese error si es necesario poner en claro que si bien se habla de las emociones en términos de intensidad, no estamos hablando estrictamente de una cantidad, pues es absurdo que los sentimientos se puedan medir por cantidad. A este respecto son conocidas las contribuciones de San Agustín, Bergson, Husserl, etc. Ahora bien, es otra cosa lo que estamos queriendo decir con “sentir más”.

Fenomenológicamente, se puede ver que el dolor (que tomo aquí como un ejemplo del que pretendo sacar la definición de lo **psicosomático subjetivo***) es una experiencia social, y que algo duele en contexto. Es decir, el fenómeno del dolor no se deja sustraer de su contexto significativo porque de lo contrario pierde todo sentido. Además, es interesante analizar al dolor porque éste se revela como teniendo doble aspecto, o *dos cualidades*: 1) como experiencia fenomenológica y 2) como juicio. La primera cualidad remite al cuerpo en tanto estado no intencional o ingrediente de la emoción y la segunda a su continente, es decir, los estados intencionales de la conciencia que lo toman por objeto. Ambos están en un todo indisociable de sentido y coherencia, de tal forma que ninguna sale de la nada. Respecto de lo anterior es fundamental entender la distinción estado no intencional y estado intencional. Doy dos ejemplos para mostrar uno y otro a continuación:

1) El dolor de estómago es una experiencia fenomenológica que no contiene objeto alguno porque él mismo es el objeto, la experiencia fenomenológica. Sin embargo, es un signo, porque remite siempre a un todo de sentido: “estoy enfermo”, “ayer comí con mucha salsa”, etc.

2) Pero si por ejemplo, digo “me duele tanto que te hayas portado así conmigo”, este “doler” ya no es igual al dolor como experiencia fenomenológica y aunque pueda incluirlo - puede ser que sienta en el cuerpo la sensación de tristeza o frustración honda por tu comportamiento y entonces nos referimos al inciso 1 - también puede darse el caso en que sin esta primera cualidad aún exista emoción. La emoción sigue siendo un todo complejo y coherente de sentido. (Mi emoción puede ser un estado fáctico: en mi juicio a tí anuncio la cualidad 1; o puede indicar una disposición o

⁴¹ Cf. en el libro de Olbeth Hansberg, p. 31, que está en la bibliografía de esta investigación.

línea de comportamiento: pierdo mi confianza en tí; ya no te tomo en cuenta, etc.; puede ser una petición: que te disculpes, por ejemplo; también puede ser que esté reprobando tu acción y que lo haga ver con una conducta hacia tí en el futuro.) Ahora bien, en este segundo caso, siguiendo nuestro ejemplo, el “doler” es un acto que conlleva un objeto, “el que te hayas portado así conmigo”. Como dice Husserl en varios lugares de su obra, la conciencia es intencional porque es siempre conciencia *de* algo.

Creo importante señalar que la distinción anterior no lleva a la idea de que las emociones se puedan distinguir de manera clara según las sensaciones o sentimientos (cualidad 1). Se conocen ya las críticas en el terreno de las emociones. Lo que se sugiere más bien es que podemos analizar las sensaciones en el contexto total de la emoción, diferenciando sus elementos, y dando cuenta de la importancia funcional que cada uno de ellos tiene. Así, el dolor como cualidad 1 inseparable de la cualidad 2 da una base fenomenológica importante para la sustentación de la moral, porque sin este seguramente la moral no tendría tanto peso para nosotros. Como diría Husserl, el dolor es un estado no intencional de la conciencia, que como ingrediente de los actos de ésta, da diversos aspectos a las emociones.

Para esclarecer la aparición del dolor en tanto que sensación subjetiva diremos que su forma valorativa reviste una serie de fenómenos psicossomáticos subjetivos que no son homogéneos y que comparten a lo sumo ciertas propiedades que los hace asibles por el lenguaje de la cultura. No es lo mismo un dolor de estómago que uno de cabeza, y sin embargo su diferencia al ser experimentados no excluye su identidad con respecto al hecho de que ambos comparten la propiedad de ser desagradables y fomentar nuestro rechazo, de tal manera que buscamos su desaparición. No estoy generalizando para todas las culturas, puesto que sé que aún estos aspectos no puedan ser vistos o resaltados por otras culturas de tal manera que es mejor aceptar honestamente que no hay una experiencia de dolor universal, y en el caso de encontrarnos con culturas que marcaran nuestros límites fenoménicos de dolor, sería interesante estudiar la posibilidad de acceder a nuevas experiencias que quizá ya sería demasiado forzado nombrar con nuestras mismas acepciones para las emociones.

Lo **psicossomático subjetivo* involuntario*** es lo que “**yo siento***” referido exclusivamente a mi “**cuerpo-como-sensación-subjetiva***” que no tiene su origen en mi voluntad sino según que se me haya provocado mediante una estimulación de los sentidos (por ejemplo un

golpe en el cuerpo), o que mi imaginación reproduzca (por **impatia***) -y no a voluntad⁴² - las consecuencias de una estimulación tal, con lo que “yo siento” *casi* como “tu sientes”. Siempre esa estimulación está dentro de un contexto de significados posibles dados través del aprendizaje y la experiencia en la cultura. No hablo de estimulación en el sentido del lenguaje no mentalista (la causalidad estímulo-respuesta de cierta física, biología, etc.), pues sólo percibimos mentalmente, como hecho de consciencia, estímulos en tanto que hemos aprendido que significan cosas.

La percepción subliminal es un mito. No significa, entonces, que no exista como un hecho en el lenguaje mental. Obsérvese bien que aquí no se plantea un idealismo que sostiene que sólo existe lo que la consciencia y el lenguaje mentalista registran, puesto que existen influencias químico-físicas que nos afectan y de las que ni nos percatamos, y que no tengo intención de negar. Incluso el decir que hablar en términos de “influencias químico-físicas” es ya un hablar histórico y de una tradición específica no cancela la idea de que existen ciertos anclajes involuntarios de los que se sirven las diversas descripciones de los lenguajes. Así, lo que está más allá de lo perceptible con sentido no es ni siquiera sinsentido, sino que no existe y no es algo en lo que podamos pensar. Ahora bien, cómo es posible el aprendizaje de lo nuevo. Si bien este es un problema muy importante para las ciencias hermenéuticas y es complejo el asir una definición simple de él, podemos empezar diciendo que algo nuevo es siempre una relación de sentido construida a partir de otras relaciones de sentido, de tal manera que lo que constituye a las nuevas formaciones de sentido no son nuevas. No así su combinación.

Se ha mencionado que el dolor es indispensable para sobrevivir porque personas que no lo sienten han muerto al poco tiempo:

“A pesar de que el dolor no es bienvenido el dolor cumple una función biológica vital; previene al cuerpo de peligros que requieren acción. Las historias de caso de personas que nacen sin sensibilidad al dolor ponen en claro que la percepción del dolor es necesaria para el bienestar. Sin señales de advertencia, los individuos pueden permanecer en contacto con estufas calientes e ignorar caídas graves y esfuerzos excesivos. Aunque sus cuerpos requieren atención y descanso, pueden continuar; como consecuencia, mueren muy jóvenes.”

Es lo que se conoce en la medicina como analgia.

⁴² Si bien la voluntad puede oponerse a estos procesos consiguiendo impedirlos: por ejemplo el caso del personal médico. Remito una vez más al pasaje de Solomon en Chesire Calhoun y Robert C. Solomon, pp 321-342.

Como breve paréntesis antes de pasar al siguiente capítulo, podemos decir que puesto que no se agota en el discurso el universo de referencias de lo psicosomático, y que por tanto expresamos nuestras sensaciones subjetivas corporales con otros medios de expresión. No sólo a través de juicios en el lenguaje es como los individuos expresan sus estados subjetivos -incluyendo los que particularmente nos interesan.

Capítulo V

Definición de la violencia en general

La violencia se define, con respecto a su etimología, como un exceso (*lentus*) de fuerza (*vis*). Sin embargo, esta definición necesita de ciertas especificaciones para poder considerarla como un elemento de la relación soma-moral. Hay que relacionarla con el aspecto voluntario del sujeto, y decir que la violencia es entonces aquello que se presenta como lo involuntario violento que se contrapone a nuestras voliciones, tomando también en cuenta que no deseamos, de manera natural⁴³ en oposición a artificial o culturalmente aprendida, lo **psicosomático subjetivo*** desagradable.

Relación entre el “yo siento”

psicosomático subjetivo* y la violencia al cuerpo

Por ejemplo, en el caso de la violencia al cuerpo de otro, encontramos que se trata simplemente de una violencia indirecta sobre uno mismo que consiste en presenciar la violencia directa en otro: “tu sientes” de manera específica la consecuencia de un acto de violencia directa que “yo siento” sólo por **impatía***, y que desde luego es fenoménicamente distinta a la tuya: por ejemplo es difusa cuando la tuya es específica, ubicable⁴⁴. Así, quien presencia un acto de violencia objetiva y directa a otro padece sólo una violencia subjetiva⁴⁵ e indirecta. Hablamos también de violencia subjetiva porque como tal sigue presentándose al sujeto como un exceso de fuerza que se contrapone a sus propias fuerzas, a su propia voluntad, y al deber ser concreto que forma parte de su cultura.

Ejemplo: Cuando sentado en mi escritorio oigo los ladridos del perro del vecino que está en la azotea junto a mi casa pienso en que puedo escucharlos porque existen unos orificios que están sosteniendo los libreros de mi cuarto. Y sé que me explico la imagen acústica, aparentemente incoherente, de un ladrido que proviene de la pared, porque sé que existen estos orificios. Antes de tener mis libreros no podía escucharlos. Ahora bien, en tanto que pienso en la posibilidad de que alucino puedo jugar con mi convicción. Puedo imaginar que ese perro es una alucinación y entonces me asusto un poco. Pero cuando me asusto *más* - y así me lo explico por el momento,

⁴³ Respecto de esta naturalidad me estoy basando en los Valores Naturales de Paul Ricoeur (PENDIENTE).

⁴⁴ Agregar indicación. Cf. Anexo I.

como una cantidad - es porque pienso que ese perro no sólo es una alucinación sino que se puede volver más real y me puede hacer daño. Por una parte, el juego con la convicción radica en la posibilidad de creer 1) se trata de una alucinación, lo que al menos si me olvidara del hecho de que hay una explicación para ese ladrido proveniente de la pared, comienzo a asustarme un poco. 2) Me puedo asustar aún más sino sólo creo que son alucinaciones olvidándome del dato que me explica esa imagen sino que además pienso que cada alucinación puede hacerse tan real como que ese perro me puede hacer daño. Entonces, no es que mi miedo se acreciente, esto es, que sea adecuado explicar la situación como un aumento de miedo, como digo es un poco absurdo plantear la idea de la cantidad en una cuestión tan subjetiva. Yo creo que más bien se puede decir que mi miedo irradia en la esfera de las sensaciones corporales porque ahora este segundo miedo ya está asociada a una violencia al cuerpo. Entonces ahí hay un referente explícito. >La explicación no es de cantidad, sino de cualidad, en el sentido de que son dos situaciones distintas las que explican porque en uno tenemos un miedo como más experimental, sin irradiarse en la esfera del cuerpo propio, no así en el segundo caso.

⁴⁵ Que puede incluirse como un caso de violencia simbólico. También el insulto es un caso de violencia simbólica.

Capítulo VI

Niveles de Análisis

Existe una pregunta importante que debemos contestar: ¿cuál es la diferencia entre el ámbito personal del cuerpo como sensación subjetiva y cuál la parte social, ¿en qué radica la diferencia? Veamos el siguiente cuadro:

Niv. de Análisis	Cuerpo-como-sensación-subjetiva
Nivel personal o privado	Sí existe: no se confunde con otro nivel
Nivel social o público	Sí existe: no se confunde con otro nivel

Estoy reservando el término personal para un ámbito en el que el cuerpo-como-sensación-subjetiva desempeña ciertas funciones y que ha sido creado en las interacciones particulares que ofrece la familia y su contexto. En cambio, la perspectiva social y más abarcativa es un entramado social de relaciones que no son particulares de tal o cual familia sino que son índice de un fenómeno social más generalizado y extenso. Entonces, hablamos de que se ha construido un cuerpo-como-sensación-subjetiva pero no por la particularidad de las interacciones sociales del grupo en el que se haya determinada persona, sino en el ámbito de las interacciones en donde se transmite una perspectiva del cuerpo-como-sensación-subjetiva que es constituyente de una cultura, es decir, es un gran sedimento histórico de usos y costumbres, de lenguaje en general, que nos ha sido dado y del que hemos echado mano para estar en nuestro mundo⁴⁶.

⁴⁶ No sólo lo comparto con mi familia o incluso, no sólo es una forma privativa de la experiencia fenoménica que tengo del cuerpo, sino que la comparto con otros por ser parte de mi cultura.

Creo que para que se entienda claramente la diferencia entre lo personal y lo social (y no ignoro que lo personal también es social, sólo que aquí uso los términos en un sentido peculiar) debemos tener en cuenta que el estrato personal no se confunde con el social, porque el primer nivel, el personal, es una construcción interpretativa o de lenguaje, a partir de un nivel más general e impersonal. Nosotros (cada sujeto) recibimos y reconstruimos, a través de los grupos en los que nos encontramos, al lenguaje mismo, que es de manera general un lenguaje complejo que se practica y que se habla. En este proceso de reconstrucción damos nuestra aportación a lo social, porque el lenguaje no es una estructura estática sino algo en movimiento. El análisis lleva a separar lo que se encuentra junto, pero que sin embargo no se confunde y creo que en este caso la diferencia personal-social, privado-público, etc, es una relación y decir relación es decir que sus elementos no son en sí, sino son por otros (sea este de oposición, o de otro tipo) con los que justamente conforman dicha relación. Así, si de algo se dice que es personal o privado, esto no se confunde con lo social o público aunque en la realidad⁴⁷, a diferencia de la teoría, estén juntos.

Tampoco cae esta reflexión en un círculo (lo personal viene de lo social y lo social de lo personal) porque esto es una petición de principio: tendríamos que suponer de entrada que existen, sin poder preguntar por su origen.

Se supera este círculo al tomar en cuenta que la formulación de lenguajes privados a partir del lenguaje público es una posibilidad misma del lenguaje. Además es necesario tomar aquí en cuenta que el lenguaje no se reduce a formas escritas, sino a formas de vida específicas de las interacciones sociales. La frontera entre lo personal o privado y lo social o público consiste en esta idea del compartir un mundo que ha sido construido por encima de las particularidades de cada contexto, terreno sobre el cual estas brotan incesantemente. Lo que estoy sugiriendo no son sólo metáforas sin un anclaje, sino una distinción que nos permite ver cómo entre las experiencias fenomenológicas mismas que de nuestro cuerpo tenemos, algunas son producto de una biografía personal, son un constructo único y que no compartimos con otros, mientras que otras forman parte de más individuos. Mi experiencia de debilitamiento no es una experiencia personal en este sentido de algo que no comparto con nadie, o que si lo comparto, es asunto de unos cuantos amigos o personas cercanas, sino una forma de sentir general, no porque sea innata o biológica, y que da cuenta de una característica fundamental de nuestra moral y de nuestros comportamientos

⁴⁷ La realidad no implica aquí ningún fondo extra-cultural o ahistórico sobre el que la cultura se asentara, sino que significa la praxis, la realidad histórica de la actitud natural, la realidad coherente conforme al estilo de vida, pero fragmentaria en la perspectiva del pensamiento teórico.

éticos. Así lo que he intentado poner en evidencia en esta investigación es que incluso las sensaciones, que llamamos “de nuestro interior”, esas opacas sensaciones de nuestros cuerpos, tienen una historia y que no son construcciones “subjetivas” y arbitrarias (como dice el sentido común) sino un índice social del comportamiento de los cuerpos frente a la moral y la ética sociales. En este sentido, mi investigación ha descrito siempre una parte de eso que desde Aristóteles se conoce como la *frónesis*⁴⁸.

Rastreado lo **psicosomático subjetivo*** en ejemplos históricos

Esta investigación tiene como núcleo central una serie de presupuestos teóricos que pretenden guiar - aunque también pueden ser sustituidos - el sondeo y la interpretación de los datos (que son las expresiones del sentido común y también los de la literatura a consultar durante la investigación) y corresponde en esta parte explicitarlos de tal forma que el lector pueda realizar, en su propia reflexión y al mismo tiempo que revisa lo que se va encontrando aquí, las aplicaciones de los conceptos correspondientes y corroborar, ampliar o criticar las conclusiones que se vayan extrayendo y que validarán o falsarán las hipótesis ya planteadas en la introducción I.

⁴⁸ Al respecto me parece necesario citar la formulación triangular de Arthur W. Frank, para entender los niveles social y privado, y la idea de que el cuerpo es una construcción histórica incluso en su psicomaticidad:

“Bodies, of course, do not emerge out of discourses and institutions; they emerge out of other bodies, specifically women’s bodies (see O’Brien 1989). Thus the *corporeality* of bodies is the third dimension of their constitution. Bodies too exist within space and time, as physiologies. But “physiology” is at any given time produced in a discourse which seeks some “truth” of bodies, and the history of physiology proves only that this truth may be redefined without apparent limit. Empirical bodies do have real limits. Beyond the relative discourse of physiology, corporeality remains an obdurate fact. There is a flesh which is formed in the womb, transfigured (for better or worse) in its life, dies and decomposes. Thus what I am calling “the body” is constituted in the intersection of an equilateral triangle the points of which are *institutions, discourses, and corporeality*. A brief example may set this relation in order. One of the more fascinating topics in the social history of the body is ascetic practices, particularly fasting, among medieval holy women (Bel 1985; Bynum 1987, 1989. More will be said about this example later, but here it can suggest the constitution of the body between institutions, discourses, and corporeality. The institution is the medieval church, as it existed at that time, in particular places. The discourses, which in this example as in most are necessarily plural, include the doctrines of that church - what acts, for example, were regarded as reflections of sanctity and where was the boundary between sanctity and self-indulgence - but also include discourses of medieval marriage and the place of wives, mothers, and women in that society. There were also discourses of politics, folk beliefs, and even commerce, the latter taking us back to the construction of being a medieval wife (relevant since many of the fasting saints had tried and rejected lives as wives and mothers).

Against this complex of discourses stands the corporeality of the body, posing in this example the question of how much self-punishment and deprivation it will bear. How much it apparently did bear, if we are to believe the documents from the period, leads Caroline Bynum to ask the fascinating question of whether corporeality itself can be regarded as a constant. Her consideration of medieval accounts of “stigmata, incorruptibility of the cadaver in death, mystical lactations and pregnancies, catatonic trances, ecstatic nosebleeds, miraculous inedia [*sic*], eating and drinking pus, visions of bleeding hosts” as well as the fundamental phenomenon of how long these bodies supposedly survived virtually without food, leads her to venture the conclusion that “The body, and in particular the female body, seems to have begun to behave in new ways at a particular moment in the European past.” “The body itself,” she concludes (1989, p. 171), “may actually have a history.” Not only are institutions and discourses in flux, but so also corporeality may be less than constant.” (Featherstone, Hepworth and Turner, pp. 49-50.

Partamos, pues, de un ejemplo para explicar el concepto de *esquema* que es esencial para esta investigación, y que está en íntima relación con el de *psicosomático*.

La repugnancia⁴⁹ es una expresión que se desprende de cierto tipo de emociones en las que existen referencias a lo sensual, esto es, lo corporal, y que propiamente son irreductibles al lenguaje, en el sentido de que se experimentan o viven como estados efectivos del cuerpo, y cuya presencia sólo puede ser referida en el lenguaje, y que tienen la característica de pertenecer a cierta INTIMIDAD EPISTÉMICA⁵⁰ irreductible. Son estados perfectamente estructurados y posicionados en los lugares que la cultura designa y responden a diversas necesidades sociales tales como la de la distinción entre lo correcto e incorrecto en los códigos culturales de la limpieza y la sanidad (términos que si bien nuestra cultura asocia de manera incuestionable, natural, pero a veces exagerada, pueden aventurarnos a preguntar sobre el origen histórico de su relación)⁵¹.

Si bien la repugnancia es un caso que parece claro, en cuanto es una repulsión experimentada de manera esquemática (esto es, con el cuerpo, además de conceptualmente⁵²), es

⁴⁹ En el libro de Claude Fischler encontramos la siguiente relación entre repugnancia y alimento: “Se ha observado a menudo desde Levi-Strauss: estas exigencias formales de lo culinario recuerdan las normas de sintáxis y de gramática del lenguaje. En ciertas culturas las impropiedades alimentarias o una comida mal construida (en el sentido en que una frase está mal construida) podrían ser calificadas sin duda de absurdas, de “privadas de sentido”: una formulación lingüística incorrecta se recibiría un poco de la misma manera, como una distorsión risible o un galimatías incomprensible.

La transgresión, el no respeto de la sintáxis, de la gramática culinarias, pueden acarrear consecuencias considerables y muy concretas. En la cocina hay a la vez exigencias formales, de la norma social y de la moral. La transgresión de las reglas culinarias entraña consecuencias en estos tres planos. Si no se respetan las leyes de la forma, nace la indisposición. La comida puede volverse intragable, repugnante. Más aún: la no conformidad puede adquirir un sentido social. Los particularismos alimentarios pueden aparecer como manifestaciones de autonomía, si no de rebeldía, en todo caso de una voluntad de diferenciarse, de situarse al margen. En nuestros días, por ejemplo, los defensores de la macrobiótica traducen en sus prácticas alimentarias su rechazo de cierta modernidad, al mismo tiempo que su aspiración a una pureza que pasa por el cuerpo. Para teminar, la transgresión puede exponerse a un juicio moral: su autor es culpable. El Levítico, que establece las reglas de la alimentación judaica, prevé que quien transgreda la ley alimentaria “será apartado de su pueblo”. En todas partes, consumir alimentos clasificados como no comestibles, impuros, es un acto innoble que contamina a su autor. Únicamente las potencias del mal hacen una anticocina con ingredientes inmundos: de su caldero diabólico, las brujas extraen bazofias maléficas.

Estas coerciones formales desembocan en normas y juicios éticos (...)” (Fischler, pp. 38-9)

⁵⁰Por intimidad epistémica entiendo lo mismo que Husserl cuando dice: “Cada uno tiene su primordialidad, (aquella capa de la vida mental o psíquica que pertenece exclusivamente al sujeto individual, y es vivida sólo por él), y en ella implícita la potencialidad trascendental de su “yo” y cada uno es otro, de modo que nadie puede tener con otro en común lo más mínimo de un modo real (Husserl se refiere aquí a la llamada actualmente en la filosofía de la mente “intimidad epistémica”: sólo cada uno vive realmente sus vivencias, mi dolor sólo lo vivo yo).” Información entre corchetes corresponde a las notas explicativas que al texto hace Javier San Martín, “La Fenomenología de Husserl como Utopía de la Razón”, Editorial Anthropos, Edición 1987. Respecto del planteamiento husserliano de un yo trascendental estamos de acuerdo en considerar que no existe: todo yo es siempre histórico y cambiante, de tal forma que no existe una forma transcultural, eterna, transhistórica... que alojase contenidos cambiantes, históricos, culturales, finitos. En este sentido el hombre es siempre finitud.

⁵¹ Al respecto vid. el excelente libro: “*Le propre et le sale*” de Georges Vigarello.

⁵² Cabe en este sentido hacer una investigación fenomenológica de la extensión de significados de su estrato sensible corporal en su relación con el intelectual moral. Un ejercicio como el del capítulo III, I parte.

menester preguntar sobre la función social que desempeña (incluso dudar de que la lleve a cabo) sin excluir otras experiencias emocionales que también comparten esta propiedad de tener esquemas corporeizados o referencias a lo sensual, a lo **psicosomático subjetivo***.

Entonces, ¿podemos preguntar por las hipótesis ya planteadas en la introducción a los contenidos de un sentido común (o a varios según los diversos grupos sociales que sean interrogados) en la cultura y aprender así acerca de la moral corporal de la que TAMBIÉN formamos parte? ¿Incluso hacer otro tanto con la expresión de dicha moral en los textos escritos, y comparar los resultados?

Desde este punto de vista, mi investigación busca expandir el concepto tradicional de la moral, que generalmente oculta la relación SOMA-MORAL que es característica, y así buscamos probarlo, de una moral social que se encarna, se vive, y por tanto no sólo de manera racional y abstracta.

La repugnancia es una vasta zona de experiencias que está íntimamente relacionada con las modelaciones históricas del cuerpo, según que diversos acontecimientos decisivos han impedido o creado nuevos usos y nuevas costumbres, en los diversos campos humanos de desarrollo. Han intervenido en esta construcción social del cuerpo acontecimientos tales como el paradigma del contagio en los tiempos de las epidemias de peste⁵³; la reforma protestante con una resignificación de la idea del cuerpo muerto de Cristo en la pintura⁵⁴, los nuevos paradigmas de castigo corporal tanto en la idea del dolor salvífico medieval, como en el derecho penal inquisitorial; los proyectos para una pedagogía psicomotriz⁵⁵; los códigos de la salud y los olores, de la muerte y de la repugnancia, etc.; y nuestra intención, más que de citar mil ejemplos bajo un rótulo tan ambiguo y tan general como el de “cuerpo”, pretende más bien recuperar de todos ellos su especificidad en cuanto contribución a la edificación histórica del cuerpo-como-sensación-subjetiva. Por eso es que antes hemos tratado de hacer una descripción del mismo.

Una relación intrínseca entre goces (sensaciones agradables del cuerpo), culpa y miedo está en la base de “un enjuiciamiento de los sentidos teológico-moral; “los sentidos pueden llegar a ser servidores del pecado”, y es por eso que Mefisto invita a Fausto al placer de los sentidos, a la “inflamación del sentimiento”⁵⁶. Como muestra Schrader citando un pasaje de los *Memorabilia* de

⁵³ Cf. El libro de P. Hintermeyer citado en la bibliografía.

⁵⁴ Cf. El artículo excelente de Julia Kristeva en el primer tomo de Feher, Nadaff, y Tazi.

⁵⁵ Cf. El libro de Daniel Denis citado en la bibliografía.

⁵⁶ Que es como señala Schrader así: sentimiento=sentido del tacto. Vid. Schrader, p. 105.

Jenofonte, dicha relación está presente desde el siglo V. a. C. en la filosofía griega. Por ejemplo en Lactancio el tacto es el sentido de la libido, la lascivia, y las condenaciones de los sentidos se encuentran en la 1ª carta de San Juan, en Isaías 33 15-16, Lucas 21-34, Moisés 31, 8. De hecho, “el tacto es aquí el más peligroso, ya que en él (Lactancio): “piú si desta la sensualità, et piú s`inchina l`anima a peccare che negli altri sensi.” (p.112)

Sin embargo, cuando el tacto es guiado por la fe, entonces aquél sirve a ésta:

“La Penitencia se inclina
al tacto, en la disciplina” (p.140)

Como dice Schrader en relación a todos los sentidos, “la condenación de los sentidos implica en el fondo su dignidad original: “servitude” y “grandeur”, “esplendeurs” et misères” de los sentidos no son completamente irreconciliables.” (p., 142).

A continuación hago un resumen comentado del artículo “Imagen divina - prisión de la carne: percepciones del cuerpo en el antiguo gnosticismo.” de Michael A. Williams⁵⁷

En este resumen, se persigue la contribución a una edificación de la esfera de lo **psicosomático subjetivo***.

Si ya desde el siglo III, Plotino y sus contemporáneos (amigos suyos que eran “gnósticos”, “esto es, personas convencidas de la desesperada necesidad por parte del alma de una *gnosis* revelada sobrenaturalmente, de un “conocimiento” que les despertase de una amnesia letal en todo lo referente a los propios orígenes y les rescatase de la inmersión en un mundo extraño y material”⁵⁸) sentían vergüenza por estar dentro del cuerpo, podemos interrogar por estos sentimientos y su relación con la esfera somática. Por ejemplo al hecho de que “No encontramos en la antigüedad ningún movimiento que se identifique tan ardientemente con la renuncia al cuerpo físico como el gnosticismo”, se erigen dos cuestiones fundamentales: ¿qué es ese cuerpo físico que tanto rechazan los gnósticos? ¿qué podemos recuperar de él en cuanto cuerpo-como-sensación-subjetiva?

Para los gnósticos el cuerpo físico es una “prisión” o “cueva” “concebida con sañuda maldad por monstruos invisibles que crearon y controlaron el cosmos⁵⁹.” Sin embargo, como hace

⁵⁷ Tomado del artículo de Michael A. Williams, pp 129 - 149, en Feher, Michel et al. Vid. Bibliografía.

⁵⁸ op.cit.p129.

⁵⁹ Dichos seres son “entidades subdivinas” que crearon, a partir de que la “perfección original del reino de Dios fue interrumpida”, el mundo material en el que vivimos, junto con nuestros cuerpos. Tal descripción está, como menciona Williams, en *Los Hechos apócrifos de Juan*, op. cit. p. 132.

ver Williams, “precisamente en el cuerpo humano debe encontrarse la mejor huella *visible* de lo divino en el mundo material.”⁶⁰

Ahora bien, el primer hombre no era un ser físico. Se denominaba Adamas, “una destilación perfecta de la imagen divina y de su hijo Seth.” La serenidad del mundo la destruye Sabiduría (*sophia*). Ésta engendra su propio pensamiento (*Ialdabaoth*) que como no es reflejo de lo Divino es una criatura teriomórfica que Sabiduría oculta en una nube alejada del reino divino e inmortal. En el génesis *Ialdabaoth*=Creador. *Ialdabaoth* engendra a los *archontes*, jefes que le ayudan a controlar el reino de la oscuridad, y organiza el mundo creado para imitar al mundo y orden divinos (*kosmos*).

Como comenta el autor de este artículo: “Así, pues, el cuerpo humano creado constituye el lugar para la decisiva convergencia de los reinos divino y material”, porque según la recensión más larga de *Los Hechos...* la frase “según la imagen de Dios y según *nuestra* semejanza”, parecen concebidas para hacer hincapié sobre el parecido dual del ser humano creado tanto con Dios (esto es, el invisible, inmortal Perfecto Ser Humano) como con los arcontes. Mismas ideas encontramos en otros escritos: *Sobre el Origen del Mundo*, *Hipóstasis de los Arcontes*, en el código de Nag Hammadi; y el *Adversus Haereses* de Ireneo.

Ahora bien, en *Los hechos...* la creación del cuerpo de Adán conlleva dos etapas: el cuerpo psíquico (“alma”) de creación divina, y el cuerpo material, obra de los arcontes.

⁶⁰ Al respecto dice Arthur W. Frank lo siguiente:

“Fourth is the dimension of the *self-relatedness* of the body. Does the body consciousness associate itself with its own being, particularly its surface, or dissociate itself from that corporeality? The attitude of dissociation is exemplified by Gnosticism: “The body as a “garment” was a widely used metaphor in Antiquity. Gnostic writers, too, often made use of the imade, to underscore the disassociation of the person from the physical body” (Williams 1989, p. 136). To borrow Weber’s phrase, the Gnostic was in but not of his body.

The contemporary adolescent can exemplify the opposite attitude of association: “the adolescent girl, unlike her brother, feels her relationship to others mediated through her body, and particularly her clothes, which serve the ambiguous purpose of covering and revealing at one and the same time. Adolescence, furthermore, is a phase when girls are more sensitive than ever to their appearance. The merest glance can provoke a blush, and the girl feels helpless, as if her protective covering had been torn aside” (J. Cohen, quoted in Beaune 1989, p. 470). This passage was published in 1966. We can mute its sexism by suggesting that insofar as “the girl” may differ from “her brother,” it is because the body of each is constituted within respectively different discourses of adolescence. In, for example, his athletic performances (or when he first dresses in a locker room), he no less than she may be *of* his body as well as *in* it, but society naturalizes his embodiment as it alienates hers.

The medieval holy woman exemplifies the flip-point of self-relatedness. In her mystical lactations and stigmata, she is associated with her body as the site of the conjunction with the body of Christ, for whom she lactates and whose sufferings she bears. Her self-mortification, descriptions of which strain the modern reader’s credibility no less than the other “miracles,” mark an equal dissociation from the body as “it” which had to be mortified. The Gnostic leaved no less on the flip-point of dissociating from the body as a cruel imposition “devised in desperate malice by invisible monsters,” from which the Gnostic could only hope to be rescued, and associating with it as “the best *visible* trace of the divine in the material world” (Williams 189, p., 130; also 136). The prevalence of these flip-point examples means that no theory based on a tupology of ideal types will ever capture the richness of the empirical world.

Respecto de los arcontes que crean las diversas partes del cuerpo material, es interesante el hecho de que se incluya una "relación de los demonios que se encargan de las pasiones individuales del placer, el deseo, el dolor y el miedo..." porque quizá en ella encontremos rastros originarios que conforman incluso al cuerpo-como-sensación-subjetiva de nuestros días. Por el momento sigamos rastreando: de todas formas aún no hemos encontrado nada.

La finalidad del ser humano dual en la tierra es justamente alcanzar la gnosis a manera de evitar la reencarnación, que es el castigo de ser arrojado y aprisionado de vuelta en el cuerpo material: como dice Williams, "la imagen humana, encerrada dentro de su corteza de carne, está atrapada como pensamiento en una cárcel." "a la persona que no ha alcanzado la gnosis en una vida: los arcontes agarran su alma y "la amarran con cadenas y la arrojan (la devuelven) a la prisión"

Ya advertimos la relación carne-deseo-culpa: "infortunado de ti que pones tu esperanza en la carne y en la prisión que perecerá... Infortunados vosotros que estáis cautivos, a vosotros están destinadas las cuevas."

El cuerpo es también la prenda con que los arcontes han vestido al alma. Sin embargo, es de advertirse que "las metáforas del cuerpo como "prisión" o "ropaje" no son características de los gnósticos de la antigüedad. Sólo en el contexto de la historia de la devaluación material conforme al mito ya relatado se considera que aquéllas son propiamente gnósticas.

También se dice que el Ser Humano Divino ha sido creado a semejanza de los arcontes, que tienen forma de bestias. Y decían los gnósticos del sexo, que esta era una manera de comportarse bestialmente, arcónica, de los seres humanos: "El ser humano se volvió como las bestias cuando comenzó a practicar el contacto sexual."⁶¹ Así, "el intercambio sexual es una utilización sobrehumana y bestial del cuerpo humano"; dicho "intercambio alguna vez podría convenir a los cerdos y perros pero nunca a los seres humanos"; "(...) el cuerpo humano {es} bestial, (...) perecerá como los cuerpos de las bestias, y (...) nunca puede engendrar algo diferente de lo que engendran las bestias, puesto que él mismo era un fruto de la unión sexual, precisamente el modo cómo son producidos los cuerpos de los animales"; es el "(...)alma como un elemento que ha abandonado el conocimiento y caído en la "bestialidad" ". Por tanto la "castidad (*pudicitia*) es la que nos separa de los animales y nos vincula con los ángeles".

Or, in Schwartz's (1986, p. 109) phrase, which any general theory should hold as epigrammatic, "the truth was a mess." (Featherstone, Hepworth and Turner, pp. 52-3).

⁶¹ Citado de las *Stromata* de Clemente, a su vez citado en *Williams op.cit.*

Además, para el gnosticismo “la habilidad para ponerse en pie es una característica humana que los arcontes no fueron capaces de imitar cuando crearon su propio ser humano. El cuerpo humano sólo entra en posesión de esta habilidad específicamente humana merced a un don divino.” Por ejemplo, el gnóstico Naasene “enseñó que el primer ser humano de carne y hueso hecho por los arcontes en un principio “permaneció sin aliento, inmóvil, firme, como una estatua, siendo una imagen del de arriba, el Humano Adamas cuyas alabanzas pregonan los cánticos”.“ Entonces dicha postura erecta “significa iluminación espiritual, la recepción de la *gnosis*, la conciencia de la propia raíz espiritual y, por consiguiente, de la propia superioridad incluso sobre el creador del propio cuerpo, el dios del mundo material.”

Anexo I

Sobre la ubicación de las sensaciones corporales en los juicios del sentido común respecto de las emociones corporales

Las razones que me llevaron a investigar sobre la ubicación de lo psicossomático en el siguiente apartado son las siguientes:

Como los juicios que planteamos en el sentido común respecto de nuestras sensaciones del cuerpo ante determinadas situaciones de violencia se refieren a fenómenos psíquicos que se *ubican* en el cuerpo es preciso aclarar cómo es que se lleva a cabo tal *ubicación*. Concretamente qué se entiende por ubicación de la sensación. Además, queda una pregunta importante: ¿toda sensación del cuerpo es ubicable, o existen ciertas sensaciones corporales particularmente difíciles de ubicar? Esta pregunta nos interpelaba ya desde que formulamos el segundo capítulo de esta investigación.

Investigación sobre el problema de la ubicación⁶² de lo psicossomático subjetivo (Analogía con el color)

¿Qué queremos decir cuando decimos *siento esto o aquello*? Cuando digo que siento que me duele el brazo puedo explicarme las razones de tal sentir: me lastimé esta mañana por ejemplo,

⁶² Confrontar el párrafo 36 de *Ideas II* de Husserl.

y puedo localizar, generalmente, el lugar de mi sensación: así, cierto ardor se siente en los ojos o en los pies y puedo localizarlo sin pensarlo de la misma forma en que un perro se molesta y va a morderse donde está la pulga que le pica. Pero el hecho de dar ubicación a la sensación de ardor en un lugar específico de la superficie del cuerpo es un problema filosófico si consideramos que una sensación como tal, es decir, como fenómeno psíquico inmaterial no puede tener las características de los fenómenos físicos materiales de ocupar un lugar en el espacio.

No podemos decir, de la misma forma en que decimos de una manzana que está en un lugar específico en relación a ciertos objetos que la rodean, que el ardor está en un lugar específico en relación a otros objetos que lo rodean. Sin embargo, la praxis vital contradice esto: decimos de la manera más natural que el “ardor, por ejemplo, está más o menos en medio entre mi codo y mi muñeca”. Es más: “aquí donde me toco es donde me arde”. Entonces, si lo podemos decir, es necesario distinguir el hecho de que en el caso de la manzana, ubicamos siempre *un objeto físico en relación a otros objetos físicos*, pero en el caso del ardor, ubicamos *un objeto no físico sino psíquico entre dos objetos físicos*: ¿cómo es esto? ¿el ardor que siento en mi brazo ocupa un lugar en el espacio? Sí, contestaríamos automáticamente, aquí donde lo siento, aquí en mi brazo. ¿Cómo resolver la contradicción en la que estamos que consiste en que el espacio parece poder alojar objetos que dado que son inmateriales no pueden ocupar ningún lugar en el espacio? En este problema se acotan las peculiaridades de las sensaciones referidas al cuerpo (cuerpo-como-sensación-subjetiva), por distinguirse de otras en el hecho de que pueden plantearse desde esta aparente contradicción. Las sensaciones localizables en el cuerpo son aquellas que propiamente plantean el problema señalado.

Pero es menester resolver la cuestión desde una elucidación de lo que propiamente es nuestra concepción del espacio en tanto que nos sirve para ubicar objetos que propiamente no *parecerían* entrar en la categoría de seres espaciales. En este sentido se impone una pregunta: ¿qué es un *ser espacial*? ¿No será que estamos creyendo que el espacio es una entidad fuera de la conciencia que aloja o admite cuerpos sólo tridimensionales? ¿No estaremos de nuevo confundiendo, como en el caso del problema mente/cuerpo, dos lenguajes, el de la física y el mentalista o fenomenológico? Creo que sí, e intentaré demostrarlo.

Un análisis de la percepción nos da la posibilidad de ver que nuestra concepción del espacio, en tanto que está viciada por la idea de que el espacio es esencialmente espacio visual, nos enfrasca en problemas que propiamente no son tales.

Si el espacio aloja solo seres con volúmenes y el ardor no puede ser volumétrico, cómo es posible que sin embargo lo aloje en tanto que es posible ubicarlo? El sentido de *ubicar* puede ser uno si pensamos en planos cartesianos, pero otro, si pensamos en *ubicar* fenómenos psíquicos tales como el ardor. Sin embargo el primer plano depende del primero y no vice versa. Esto lo veremos a continuación.

Si bien es imposible decir que el ardor tiene profundidad, si es posible mostrar que cubre una extensión, de la misma forma que los colores no tienen profundidad⁶³ (en el sentido de volumen) pero son localizables, y cubren también una extensión. Esto nos lleva a distinguir los siguientes elementos que intervienen en nuestra percepción:

1. El espacio, como las relaciones que establecemos entre objetos bi o tridimensionales⁶⁴ que ocupan tanto los objetos físicos como los objetos psíquicos respectivamente⁶⁵. La condición de ubicación no presupone más que dos dimensiones.

De este capítulo se desprenden, pues ciertas conclusiones que aclaran ciertos aspectos de nuestra definición de lo psicósomático:

Lo psicósomático, en tanto que sensación referida al cuerpo tiene extensión (como los colores que cubren las superficies, y cuya cuenta inmediata nos da la visión), sólo que no es una extensión que no nos confirma la visión, sino el tacto y la experiencia de la misma (el sentirla). Por ejemplo, por eso es que sólo cuando nos rascamos en el lugar adecuado es cuando saciamos la sensación que no podemos ubicar, y determinar en extensión de manera clara, por ser interna, es decir, por no encontrarse en la superficie del cuerpo, sino "dentro del mismo, y por debajo de

⁶³ Así, los colores no tienen profundidad, pero dan esta propiedad a los objetos según que los recubren siguiendo ciertas reglas.

⁶⁴ Los objetos tridimensionales son constituidos abstractivamente a partir de nuestras experiencias de objetos bidimensionales.

⁶⁵ Las sensaciones táctiles se comportan de manera parecida a las sensaciones visuales. Así vemos que la sensación del color, que baña determinadas superficies ocupando en ellas determinada extensión, es parecida a la sensación del tacto que parece colorear ciertas superficies del cuerpo con una sensación particularmente diferente del color, pero similar a éste en cuanto que tiene también una extensión. La extensión de las sensaciones táctiles no se presenta de manera inmediata y precisa como el de la extensión del color a los ojos; para saber que me duele desde aquí hasta acá necesito tocarme; sé que me duele en tal zona porque ahí donde la toco, mi tocar provoca dolor, sea que lo acrecienta, o que haga que aparezca.

aquella”, lo psicossomático sigue sin perder tres de sus características esenciales: su ubicación uni o bidimensional, su magnitud intensiva ⁶⁶, y su dar presencia del cuerpo como aquí-por dentro ⁶⁷.

Anexo II

Análisis de lo psicossomático corporal y su extensión

Si bien Husserl afirma que la EXTENSIÓN es sólo un atributo de la COSIDAD material, y no de la ESPIRITUAL, existe en su libro de *Ideas II* un párrafo (el num. 39) que está consagrado al problema de la ubicación de ciertas sensaciones del cuerpo (que Husserl denomina *ubiestesias*) y que hace sospechar en la posibilidad de que tales llamadas *ubiestesias* tengan EXTENSIÓN, como hemos demostrado en este capítulo al hacer la analogía con el color.

No estoy queriendo decir que porque algo sea UBICABLE necesariamente tenga EXTENSIÓN, pero en el caso del ardor decimos que es una sensación somático-psicológica (ESPIRITUAL diría Husserl) que dura o se extiende en el tiempo (extensión temporal) pero no propiamente en el espacio. Por eso es que la analogía que sostenemos entre ardor y color apenas se sostiene: el ardor resulta algo así como un color que no se ve sino que se siente cuando tocamos la superficie sobre la cual supuestamente se extiende. ¿qué está pasando? La extensión del ardor es sólo temporal, no espacial.

Pasemos ahora a una cuestión que nos sale al paso: ¿qué diferencia hay entre una extensión (la espacial) y otra (en el tiempo)? Además, ¿es separable una de otra?

Usemos un ejemplo para responder:

La manecilla del secundero de mi reloj recorre dos extensiones: 1) Una espacial en tanto que se mueve por cada segundo, recorriendo una distancia sobre la cara del reloj; 2) Una temporal, en la medida en que su recorrido dura un segundo, entre cada dos veces que se detiene (para marcar su doble recorrido espacial y temporal).

La primera cualidad es confirmada por mi visión, pero la segunda, que me resulta abstracta y difícil de aferrar, puedo imaginarla como asociada a cierto fenómeno psíquico que coincidiera en duración, con la duración de la manecilla entre cada dos veces que se detiene (esto es, un segundo): por ejemplo, una nota musical que durara un segundo.

⁶⁶ Cf. Crítica de la Razón Pura de Kant (ver bibliografía), Anticipaciones de la percepción, p. 109.

⁶⁷ Remito a Husserl: “Puesto que mi relación originaria con mi cuerpo es “desde dentro”, no “desde fuera”, para alcanzar una total representación externa, debo acudir a la fantasía.” (En Iribarne, texto citado en la bibliografía).

También podría imaginar que si la manecilla no se detuviera más o menos en una secuencia uniforme de tiempo yo notaría la diferencia, si bien este “notar” parece difícilmente aprehensible si no se lo asocia con un proceso en el que suceden cambios, diferencias que dan cuenta del transcurrir del tiempo. Sin estos referentes hemos de decir lo mismo que dice San Agustín cuando le interrogan qué es el tiempo. La interrogación parece romper el encanto de la certeza de saber qué es el tiempo. Se escurre de las manos...

En el segundo caso que imagino para tratar de definir el tiempo (es el de un reloj que marca mal el tiempo, y por tanto cada vez que se detiene la manecilla del secundero ha hecho un doble recorrido distinto), sale a relucir la característica esencial del tiempo y que permite confirmar y definir la extensión en el tiempo: diremos que ésta es la ausencia de diferencia, y que en tanto que esta ausencia se mantenga soy incapaz de “sentir” el tiempo. (Una analogía posible es el estado “oculto” de la salud -por retomar una expresión de Gadamer, en contraposición al de la enfermedad: mientras no sobreviene la enfermedad la salud “no se siente”).

Este poder definir el tiempo no se reduce más que a nuestra capacidad de percibir la mutación, la diferencia, no específicamente de cosas espaciales y visuales, sino también de sensaciones psíquicas.

Así, por ejemplo, puedo dar cuenta del tiempo en la medida en que he cambiado de estado psicológico: variar mi atención de una cosa hacia otra, de tal forma que puedo decir que “antes pensaba en esto”, “ahora en esto otro”, y en tanto que lo digo dar cuenta de como cada ahora torna en pasado, para dejar su lado a un nuevo “ahora”.

Sólo si hacemos ésta distinción entre ambos tipos de extensiones, y denominamos más adecuadamente a la temporal como duración, y a la espacial extensión, podemos decir, con Husserl, lo siguiente:

“No sin razón designa Descartes la EXTENDO como ATRIBUCIÓN ESENCIAL DE LA COSA MATERIAL, que por ello se llama también pura y simplemente corpórea, frente al ser anímico o espiritual que en su espiritualidad no tienen como tal ninguna EXTENSIO, sino que más bien la excluye por esencia.”⁶⁸

⁶⁸ También confrontar con respecto a esta aclaración, la de Husserl a continuación:

“Los hombres y los animales tienen cuerpos materiales y en esa medida tienen capacidad y materialidad. Pero en cuanto a lo específicamente humano y animal, esto es, en cuanto a lo anímico, no SON materiales y por ello TAMPOCO tomados COMO TODOS CONCRETOS son realidad MATERIALES en sentido propio. Las cosas materiales son fragmentables, lo que corre parejas con la extensión perteneciente a su esencia. Los hombres y los animales están LOCALIZADOS ESPACIALMENTE, incluso lo psíquico en ello tiene ubicación espacial, por lo

Sirva para resumir lo dicho el siguiente cuadro

	Extensión espacial (extensión)	Extensión temporal (duración)
cosas materiales	Sí tienen	Sí tienen
fenómenos	No tienen	Sí tienen

Sin embargo, este cuadro es engañoso porque las COSAS MATERIALES sólo pueden ser en realidad fenómenos en la medida en que todo los fenómenos del mundo los conocemos a través de la experiencia, experiencia que es siempre fenoménica e intencional, en términos de Husserl.

Así, el espacio resulta ser una abstracción que construimos a partir de los actos de consciencia complejos que nos indican que los fenómenos hemos de experimentarlos o esperarlos según la experiencia propia que de ellos hemos tenido.

Sé, por ejemplo, que una goma, es un objeto con volumen, porque se comporta de ciertas formas específicas que me son familiares⁶⁹. Y aunque parece un perogrullo decirlo, sé que las gomas no se evaporan como el alcohol o la gasolina, o están hirviendo de calor, o que me dejan manchas en las manos cuando las toco. Por el contrario, conozco que las gomas sirven para borrar el camino trazado por el lápiz, que son sólidas, que no son ásperos al tacto, que tienen cierta temperatura, etc. Pero tampoco estoy diciendo que tengamos que pensar todo esto, sino que simplemente actuamos conforme a ello. Y esta predictibilidad de los objetos de la vida cotidiana está sostenida justamente en la esfera noemática de la que habla Husserl, como el conjunto de relaciones que guardamos con respecto a cada objeto.

menos en virtud del hecho de estar esencialmente fundado en lo corporal. Hasta diremos que mucho de aquello a que nos referimos bajo el título amplio y al principio no aclarado de lo psíquico, tiene algo así como difusión (aunque no dilatación en el espacio). Pero, por principio, NADA por este lado está EXTENDIDO EN EL SENTIDO PROPIO, en el sentido específico de la extensión descrita.” (En *Ideas II* de Husserl, p. 63)

⁶⁹ Confrontar con Husserl:

“Conocer una cosa quiere por ende decir: saber por experiencia cómo se conduce al presionarla y golpearla, al doblarla y romperla, al calentarla y enfriarla, esto es, cómo se comporta en el nexo de sus causalidades, en qué estados entra, cómo al atravesarlos sigue siendo la misma.” (*Ideas II*, p. 75)

(En esta esfera, vale decir, se ubican las gestalts de las que nos habla Mark Johnson en su libro "El cuerpo en la Mente")

Otra vez, nos encontramos con que esta esfera noemática se encuentra en el área de lo antepredicativo. De hecho, no es necesario formularlo conscientemente en juicios puesto que el hacerlo no afecta la praxis.

Este conjunto noemático de relaciones de fenómenos es producto de la sedimentación en la memoria que genera el hábito, o simplemente la experiencia pasada y la que se va adquiriendo constantemente.

La percepción del espacio está íntimamente ligada a la propiedad del volumen de los cuerpos. Según manipule a voluntad ciertos objetos o que los vea en movimientos o incluso estáticos, sé que a nivel fenoménico visual, nunca un objeto atraviesa a otro si el camino por donde atraviesa el objeto está obstruido por el otro cuerpo. Pero a nivel visual no veo volúmenes, sino planos bidimensionales a colores, que según la iluminación de la luz del entorno he aprendido a ubicar.

La adquisición del sentido de volumen de los objetos, situación que implica un juego de nóemas ligados a la consecución del movimiento de mi cuerpo para lograr tal tarea. Este juego de **kinestésias*** nos da la sensación de profundidad de los objetos: un vaso se extiende como una mesa o una silla, hacia el fondo, en tanto que puedo comprobar esto, estirando, moviendo el cuerpo, desplazando mi brazo hasta llegar a tocar donde acaba, en el fondo, la extensión de los cuerpos en cuestión.

Sin embargo, esta profundidad dada por las **kinestésias*** y el tacto, está en conjunto con los fenómenos visuales a que atiendo. Pues así como en mis **kinestésias***, he visto toda una serie de fenómenos visuales⁷⁰ que aparecen y se relacionan con las **kinestésias*** y las sensaciones táctiles, así también observó que los objetos con volumen tienen por su propiedad diferentes variantes kinestésicas, visuales y táctiles. Y en el caso de objetos sin volumen o bidimensionales veo que oponen diferentes propiedades fenoménicas en los tres planos, que a manera de ejemplo, he mencionado. Esto último lo digo porque en realidad no he sugerido que el volumen necesita

⁷⁰ Respecto del área visual hay que tener en cuenta que:

"(...)no sólo toda alteración del tamaño en que se conserve la figura espacial similar, todo cambio de figura en que se conserve el tamaño, toda deformación en cualquier sentido, significan una alteración de la extensión, (sino que) también toda alteración de la posición es una alteración de la extensión" (*Ideas II*, p. 59)

forzosamente de todos estos planos. Ya en cada plano, es posible diferenciar la propiedad del volumen de la de su ausencia.

Por ejemplo al tacto, la oposición de ciertos objetos a nuestros actos voluntarios de querer atravesarlos.

APÉNDICE

TEXTO I

Descripción de mi experiencia: “Después de haber llegado a la Universidad me dirigí, como diario suelo hacer, a comer a un local que se encuentra en la planta baja del edificio en que habito. Tomo generalmente asiento y espero a que se me sirva el menú por el que antes he preguntado a mi tía, la persona que en ese lugar es cocinera. Aquel día, que pudiera por su regularidad ser como cualquier otro se me antojará después un tanto peculiar. Por aquellos días recuerdo que me tenía un tanto preocupado el resultado de la operación ocular por la cual mi tía, persona a quien estimo, debía pasar. De hecho ese día mi tía regresaba de la convalecencia postoperacional a trabajar, y ya mientras comía me platicó acerca del procedimiento de la operación.

“Me dijo que ya estando acostada le inyectaron varias veces el globo de su ojo enfermo de cataratas, y también sobre varias zonas de su cara en derredor al mismo con anestesia y cuando ésta hubo hecho efecto el doctor lo presionó con su dedo intermitentemente hasta que éste saltase de su cavidad, de tal forma que así se pudiese operar sobre él. Recuerdo muy bien que en esos momentos me imaginé en su lugar, tratando de reproducir “cómo se sentiría” esa presión intermitente del dedo del doctor sobre su ojo. De hecho, me imaginé que cada vez que el doctor empujaba, mi ojo sonaba como los vidrios de alguna ventana cuando los limpian con un trapo seco o incluso cuando les pasa uno el dedo. Aunque no se precisamente en qué momento, sé que mientras escuchaba y comía, comencé a sentir un debilitamiento corporal más o menos generalizado. Sentía como si mis manos hubiesen perdido fuerza para apretar. Tampoco sé con precisión qué tanto duró esta sensación, pero por lo que recuerdo no me ha de haber durado más de un minuto.”

Análisis

Algunas de las situaciones elicitoras de lo psicossomático que recavé son: 1. el hecho de imaginar el zumbido del taladro del dentista, qué éste último acciona sobre una de nuestras muelas; 2. el evocar cuñas de gran tamaño y sumamente filosas susceptibles de cortar grandes tajos de carne con el más leve roce; 3. representarse el que le presionen o golpeen a uno (σ a otros)

los genitales con unas pinzas o con los puños; 4. el rechinar del gis en el pizarrón, etc. 6. Ser inyectado o ver a otros serlo en diversas partes del cuerpo.

Lo que no resulta claro en cambio es poder clasificar mi emoción (o ese ingrediente de mi emoción) como un estado emocional fáctico⁷¹ -pues no sabría decir en este caso si mi tía se dio cuenta de que me estaba incomodando de tal forma que me sintiera débil, aunque si he notado yo esta incomodidad en otras personas cuando han estado en algunas de las situaciones que encontré, o como una disposición -que sería en este caso cierta constitución de mi personalidad: por ejemplo alguna fobia, etc. Empero esto no significa que no existe verificabilidad de la presencia de los diversos aspectos de la emoción (en este caso la expresión de las cogniciones evaluativas y las representaciones corporales). El síntoma del que he hablado es verificable toda vez que existan el lenguaje instancias que llamamos "sentimientos del cuerpo". Pero lo que nos interesa no es este punto, lo que queremos saber primero es porqué se elicitaba una representación de debilitamiento corporal que se hace objetiva para el sujeto. Y después saber, cómo en la interacción social se juega con dicho sentimiento. Es decir, **primero**: ¿cómo he aprendido a elicitar estados corporales sin que sean mis sentidos los que me los proporcionen sino mis evaluaciones cognitivas? y sobre la base de esto, lo **segundo**: ¿qué función tienen estas elicitaciones *cuasi-involuntarias*⁷²? o ¿qué función tienen estas elicitaciones en el marco de la moral cultural?

⁷¹Lyons desarrolla una distinción entre emociones como disposiciones, y emociones como estados emocionales fácticos. Veamos el siguiente ejemplo esclarecedor:

"La distinción fáctico - disposicional como tal no es difícil de entender. Podemos por ejemplo, decir de alguien que es vanidoso y decirlo ya sea en un sentido fáctico, ya disposicional. Dicho de otro modo, el término *vanidoso* puede hacer referencia a una manifestación efectiva de vanidad por parte de ese alguien, por ejemplo, la persona en cuestión está de hecho fanfarroneando, o bien puede que el término se use para designar una propensión a los actos de vanidad, como vanagloriarse en cuanto se le presenta." (Lyons, p. 74).

⁷² Respecto de este punto de lo "involuntario" que se torna "voluntario" en las emociones ver el libro de ¿Qué es una emoción? (Calhoun, Cheshire y Solomon, Robert C.) citado en la bibliografía de esta investigación, pp. 331 - 332. Confrontar con el sentido que le da a estos términos Ricoeur en su obra *Philosophie de la Volonté*, también citado en la bibliografía.

Glosario

cuerpo-como-sensación-subjetiva: forma parte de la esfera de fenómenos que refieren o informan sobre el cuerpo-objeto, pero cuya especificidad radica en que es esencialmente vivido y explicitado o descrito en términos de un lenguaje mentalista. En la fenomenología Husserliana el término de cuerpo propio incluye a este concepto de cuerpo-como-sensación-subjetiva, pero éste último es más específico.

“(Es el cuerpo orgánico viviente en cuanto es vivido por mí mismo como *mío* (al paso que no es *mío* el cuerpo del otro). El cuerpo propio es el punto de referencia de las experiencias espaciales: es el punto cero (*Nullpunkt*) del espacio vivido (es decir, directamente percibido). Es también el punto de inserción en el ambiente (*Umwelt*) y en el mundo causal precategorial, inserción que da lugar a la causalidad psicofísica, así como es punto de encuentro y de recíproca inserción (*Umschllgspunkt*) del interior y el exterior.”

Ricoeur dice al respecto del cuerpo propio lo siguiente:

“(…)Le corps propre est le corps de quelqu'un, le corps d'un sujet, *mon* corps et *ton* corps. Car si l'introspection peut être naturalisée, en revanche la connaissance externe peut être personnalisée. L'intropathie (*Einführung*) est précisément la lecture du corps d'autrui comme signifiant des actes qui ont une visée et une origine subjective. La subjectivité est donc “interne” et “externe”. C'est la fonction sujet des actes de quelqu'un. Par la communication avec autrui, j'ai un autre rapport avec le corps, qui n'est ni enveloppé dans la aperception de mon propre corps, ni inséré dans une connaissance empirique du monde. Je découvre le corps en deuxième personne, le corps comme motif, organe et nature d'une autre personne. Je lis sur lui la décision, l'effort et le consentement. Ce n'est pas un objet empirique, une chose.” (Ricoeur, p. 14).

Creo que respecto de ambas definiciones se puede desarrollar, no tanto una objeción sino la búsqueda de la especificidad del cuerpo vivido, en tanto que es una esfera de fenómenos que no informan tanto de la subjetividad en general, sino de la búsqueda del significado específico del cuerpo mismo, esto es, la posibilidad de leer en el otro lo que propiamente se refiere al cuerpo mismo, y que no se confunde ni con el cuerpo objeto de las fisiologías, ni con el cuerpo como coordenada del espacio-tiempo, ni con el cuerpo visible, el

cuerpo "externo" que es expresión del cuerpo no visible, el cuerpo "interno", sino con un mundo de fenómenos que son lo suficientemente específicos como para indicar en ellos cierto anclaje fenomenológico, cierta resonancia en la carne. (Respecto de esta idea de resonancia, digo que la uso en el sentido en que Husserl usa la de irradiación: vid. la cita de Husserl al inicio del capítulo IV.

cuerpo objeto:

“Es el cuerpo inerte y exterior que se presenta al sujeto como resistencia y obstáculo: yo mismo me vivo a mí mismo, no sólo como *Leib* (o cuerpo propio), sino como inerte. El cuerpo inorgánico permite la *praxis* inerte del trabajo (Sartre), mientras que, por otra parte, la naturaleza misma y el planeta Tierra mismo, se me puede presentar como *mi cuerpo* inorgánico (Marx). El cuerpo inorgánico está unido al cuerpo extraño (de un sujeto para el otro sujeto). La dialéctica del cuerpo propio y del cuerpo extraño hace posible tanto el encuentro de la *Einfühlung* (véase *impatía*) como el extrañamiento.”
(Paci, p. 358)

cuerpo propio: ver cuerpo-como-sensación-subjetiva

estados psicossomáticos: ver psicossomático subjetivo

impatía: En términos generales significa sentir por medio de la imaginación lo que el otro siente. Como ya se vio en el capítulo III de la primera parte, sentir tiene una extensión que rebasa la esfera del cuerpo-como-sensación-subjetiva (y que es la esfera a la que técnicamente se refiere este término de la fenomenología), sin que esto modifique su definición general. Ahora bien, para nuestro intereses citemos una definición de Enzo Paci:

“(…)Para constituir el otro sujeto, pues, debo pasar de mi propio cuerpo y *sentir* el cuerpo del otro. Este “sentir al otro”, esta penetración afectiva, que es una especie de “ensimismamiento”, se llama *entropatía* o *Einfühlung* (un término creado por Theodor Lipps). Puesto que el cuerpo de los demás lo percibo y lo veo animado como el mío, en la percepción que tengo de él se me revela que el otro experimenta el mundo partiendo de una subjetividad que es análoga a mi subjetividad (apercepción lógica).

El otro está ahí presente a mí mismo como otro (apresentación). “Mi presentación del otro es un originario auto-ofrecerse de los demás hombres.” (Pazi, p. 360).

involuntario, lo: ver lo voluntario

kinestesia: De Kinésis, movimiento y de aisthesis, sensación. Son las sensaciones que informan, en el modo del aparecer, sobre los movimientos voluntarios o involuntarios del cuerpo. Las kinestésias son esenciales para la constitución del esquema corporal (concepto de Schilder, vid. bibl.). Con ellas tenemos conciencia del movimiento de nuestro cuerpo y también indican una confirmación de la realización de la capacidad de la voluntad sobre el cuerpo.

“A la receptividad de la sensación y la percepción corresponde, por tanto, de modo indisoluble, la “espontaneidad cinestésica. Los movimientos cinestésicos a menudo se llevan a cabo involuntariamente; pero podemos cobrar conciencia de ellos, y sobre todo llegamos a hacerlo en el momento en que fracasa o se frustran. En virtud de ello es posible dirigirlos y ponerlos bajo nuestro dominio; corresponden al ámbito del “yo puedo”, del sistema de las capacidades; en tal sentido, al menos potencialmente, pertenecen al ámbito de nuestra libertad. Aquel “porque... entonces”, esa causalidad cinestésica y la capacidad de disponer de los movimientos motores, es lo primero de que se apropia un niño ya en su más temprana edad, aquello por lo que su mundo circundante se revela de la manera más originaria a su poder, aun antes de todo lenguaje y de toda reflexión.” (Landgrebe, p. 160). Ver además nota 29, en que se alude a Peisse.⁷

psicosomático subjetivo*

sinestesia: Se trata de un vocablo que tiene, según Schrader, setenta años de antigüedad, y sólo con esta edad basta para que se haya hecho un término problemático. Por ejemplo Roedig aseguraba que este término había sido inventado en la última década del siglo pasado. En el ámbito de la investigación médico-psicológica, por ejemplo, Suárez de Mendoza había hablado de la “pseuoestésias fisiológicas”. En 1882 habló del término “audition colorée” como traducción del inglés “color hearing”. Jules Millet en 1892 habló de sinestesia “como concepto genérico para el fenómeno genérico de las “sensations associées”. Él estaba influenciado por el *Dictionnaire Encyclopédique des Sciences Médicales* de 1874 de Alfred Vulpian. Sinestesia que Vulpian tomó, según Schrader, “por analogía a anesthésie, thermesthésie, hyperesthésie”, pero en griego quiere decir “consentir”, y no tiene la misma significación que tiene ahora el griego moderno como neologismo fisiológico. “Consentir” significaba para los griegos, para los médicos griegos, las manifestaciones concomitantes desagradables en enfermedades, en parte, en general, la conciencia

de un dolor o enfermedad. Para Alexander Aphrodisaeus como para Aristóteles la “συναίστησις” es la percepción simultánea, una capacidad de unir todos los datos de todos los sentidos, esta capacidad de la percepción, o mejor, la percepción misma, la “συναίστησις”, no está en ningún órgano en particular, sino que desde el interior unifica a todos los órganos. También se ha llamado a la “συναίστησις” el “sentido central” aristotélico. Como dice Herder más tarde, “Nosotros somos un *sensorium commune pensante* sólo que afectado por varios lados, ahí está la explicación.” Fue Millet quien en 1892 llevó el término “synesthésie” al campo de la investigación literaria.

voluntario, lo:

“La première situation que révèle la description est au contraire la *reciprocité de l’involontaire et l’involontaire*. Le besoin, l’émotion, l’habitude etc. en prennent un sens complet qu’en relation avec une volonté qu’ils sollicitent, inclinent et en général affectent, et qui en retour fixe leur sens, c’est-à-dire les détermine par son choix, les meut par son effort et les adopte par son consentement. Il n’y a pas d’intelligibilité propre de l’involontaire. Seul est intelligible le rapport du volontaire et l’involontaire. C’est par ce rapport que la description est compréhension.

Cette reciprocité du volontaire et de l’involontaire en laisse même pas de doute sur le sens dans lequel il faut lire leurs rapports. Non seulement l’involontaire n’a pas de signification propre, mais la compréhension procède de haut en bas et non de bas en haut. Loin qu’on puisse dériver le volontaire de l’involontaire, c’est au contraire la compréhension du volontaire qui est première dans l’homme. Je me comprends d’abord comme celui qui dit “Je veux”. L’involontaire se réfère au vouloir comme ce qui lui donne des motifs, des pouvoirs, des assises, voire des limites. Ce renversement de perspective n’est qu’un aspect de cette révolution copernicienne qui sous des formes multiples est la première conquête de la philosophie; toute fonction centrale, celle que les Stoïciens appelaient le principe directeur. Cela se comprend ainsi: pour l’explication le simple est la raison du complexe. Or le vouloir est l’un qui ordonne le multiple de l’involontaire.” (Ricoeur, pp. 8-9)

Esta reciprocidad de lo voluntario y lo involuntario también es expresada por Husserl “(...)como la reciprocidad entre la constitución de la cosidad material y la de la naturaleza material y la constitución del cuerpo propio que actúa cinestésicamente en

ella *como* cuerpo. El hombre “está en la naturaleza tan sólo porque primeramente el cuerpo es una cosa material en la naturaleza espacial”. Pero no es ésta una relación verificable tan sólo desde fuera; antes bien, “lo que denominamos cuerpo ya es algo más que una cosa material; posee ya un estrato perteneciente a lo anímico que no es referido a él por nosotros mediante una consideración alusiva, sino que está allí de antemano - y, por tanto, intuitivamente - como estrato aperceptivo correspondiente a la totalidad del cuerpo mismo. Tenemos, pues, que hacer primeramente abstracción de ello para obtener el mero cuerpo material”. Lo corporal, según ello, es dado por una parte “en cuanto entrelazado en el nexo causal de la naturaleza física”; por otra parte, sin embargo, corresponde a la “realidad anímica”. El modo de su movimiento no está únicamente determinado por las leyes de la causalidad física; se muestra aquí “algo notable”: el hecho de que las *cosas materiales* están condicionadas exclusivamente desde fuera, y no lo están por su propio pasado; son *realidades sin historia*. A la realidad material “corresponde la posibilidad ideal de que retorne en procesos cíclicos dentro de circunstancias exteriores idénticas a aquellas en que ya había sido una vez; - aún cuando esto, dado el caso pueda ser sumamente improbable. La realidad material, sin embargo, está formada de tal modo que en tal retorno cíclico ella debería tener exactamente el mismo estado general. A la esencia de la realidad anímica, por el contrario, pertenece el hecho de que ella, por principio, no puede retornar al mismo estado general; pues las realidades anímicas poseen precisamente una *historia*. Dos ciclos de circunstancias externas recíprocamente delimitados obrarían del mismo modo sobre la misma alma; pero en el alma misma no podrían ser iguales los cursos anímicos de los estados, puesto que el estado anterior determina funcionalmente al posterior”. Tanto la realidad material como la anímica, por tanto, se ordenan en la idea formal de la realidad entendida como “unidad de propiedades permanentes en relación con circunstancias pertinentes” pero “tienen que ser diferenciadas según la manera particular de las “propiedades” y “circunstancias” “. La realidad anímica no se mueve desde fuera, como si sólo estuviera enlazada con un cuerpo; sino también desde adentro. Así, pues, “debemos contraponer a la naturaleza material, como segunda manera de realidades, no el “alma”, sino la *concreta unidad* de cuerpo y alma, o sea, el sujeto humano (o bien, animal)”. (Landgrebe, pp. 160-1).

“yo siento”: Se deben explorar las variantes históricas de uso del verbo sentir tal como lo sugiere Constance Classen (cf. El cap. intitulado *Words of sense*). porque según el uso y la época *sentir* se refería a diversos fenómenos o contextos. Ver el capítulo correspondiente en esta investigación.

“yo toco”: Creo que aquí es pertinente citar a Constance Classen porque ella elucida ciertos rasgos sobre este verbo:

“From the Late Latin *toccare*, meaning to knock, derived from *tok*, a light blow, of echoic origin. Touch means both to perceive by the sense of feeling and to bring something into contact with something else. Figuratively, touch can mean to draw, colour (e.g. to touch a sky with red), to compare with (e.g. my drawings can't touch hers), to concern (e.g. a matter that touches us), to arouse sympathy in (e.g. she was touched by his plea), and to mention (e.g. to touch a subject).” (C. Classen, pp 75-6).

BIBLIOGRAFÍA

Calhoun, Cheshire y Solomon, Robert C. ¿Qué es una emoción?: Lecturas clásicas de psicología filosófica. Fondo de Cultura Económica, (1984), primera reimpresión 1992.

Classen, Constance Worlds of Sense, T.J. (Patsdow), Ltd, Patsdow, Cornwall 1993.

Davidson, Donald. Filosofía de la Psicología. En Editorial Anthropos, Barcelona, España, 1994.

Denis, Daniel. El cuerpo enseñado. En Editorial Paidós, Biblioteca de técnicas y lenguajes corporales, España, 1980.

Drummond, John J. On seeing a material thing in space: the role of kinaesthesia in visual perception, artículo que se encuentra en la revista *Philosophy and Phenomenological Research*, (fecha pendiente).

Feher, Michel; Nadaff, Ramona; Tazi, Nadia (Editores) Fragmentos para una Historia del Cuerpo Humano. vols. I, II, III. Editorial Taurus, España, 1990.

Iribarne, Julia Valentina La intersubjetividad en Husserl Tomos 1 2, edit. Carlos Lohlé, Tacaurí 1516 (1139), Buenos Aires, 1988.

Johnson, Mark El Cuerpo en la Mente, edit. Debate, 1988.

Hansberg, Olbeth La diversidad de las emociones en Fondo de Cultura Económica (1996).

Featherstone, Mike; Hepworth, Mike and Turner, Bryan S., The body. Social Process and Cultural Theory, Sage Publications. Londo, Newbury Park, New Delhi, 1991.

Fischler, Claude El (h)omnívoro, Editorial Anagrama, col. Argumentos, Barcelona 1995.

Pascal Hintermeyer Politiques de la Mort. Edit. Payot, Paris, 1981

Husserl, Edmund Ideas II, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, investigaciones fenomenológicas sobre la constitución, trad. de Antonio Zirión Quijano, Instituto de Inv. Filosóficas, México 1997.

Kant, Manuel Crítica de la Razón Pura, versión española de Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez, Editorial Porrúa S.A. México 1991.

Kosterlitz, H.W. y Terenius, L.Y. Pain and Society: report of the Dahlem Workshop on Pain and Society, Berlin 1979, November 26-30/Dahlem-Konferenzraum. H.W. Kosterlitz y L.Y. Terenius, ed. Rapporteurs: Harold Merksey...-Weinheim, Deerfield Beach (Florida). Basel: Verlag Chemie, 1980.

Landgrebe, Ludwig Fenomenología e Historia, traducción de Mario A. Presas, Monte Avila Editores, Colección Prisma, Caracas, Venezuela.

Lorenzer, Alfred Sobre el objeto del psicoanálisis: lenguaje e interacción. Trad. José Luis Etcheverry, Editorial Amorrortu, Argentina, 1976.

Omeba, Gran Diccionario Enciclopédico Ilustrado, 12 volúmenes, Editorial Bibliográfica Argentina, 1967.

Paci, Enzo Función de las ciencias y significado del hombre, Trad. Ernesto de la Peña, F.C.E., México 1968.

Ricoeur, Paul Philosophie de la Volonté I, Le volontaire et L'involontaire, Aubier (1950), 1988.

San Martín, Javier La fenomenología de Husserl como utopía de la razón, edit Anthropos, (1987).

Schrader, Ludwig Sensación y sinestesia. Estudios y materiales para la prehistoria de la sinestesia y para la valoración de los sentidos en las literaturas italiana, española y francesa. Biblioteca Románica Española, Editorial Gredos, Madrid, (1969), 1975 para la versión española.

Sobo, Janine Elisa One blood. The Jamaican Body, State University of New York Press, 1993.

Vigarello, Georges Le propre et le sale. L'hygiène du Corps depuis le Moyen Age. Éditions du Seuil, Février 1985