

Selecciones

El problema alma-cuerpo desde la perspectiva fenomenológica y psicoanalítica

Alfred Schöpf

En este trabajo el autor examina las problemáticas relaciones entre el alma y el cuerpo o, si se prefiere, entre las dimensiones psíquica y física/biológica del hombre. Desde un intento de contraposición y complementación de las concepciones de la fenomenología (representadas por E. Husserl y M. Merleau-Ponty) y de las del psicoanálisis (comprendido desde S. Freud y, en parte, desde J. Lacan) se muestran las deficiencias y los logros en la pretensión de comprender el «hecho psicósomático».

Todos los esfuerzos de la fenomenología en torno al problema alma-cuerpo pueden entenderse como una lucha por alcanzar el sentido y el significado que tienen para nosotros el cuerpo y el alma. Según Husserl, para encontrarlos es preciso pasar por todas aquellas posiciones (Einstellungen) de la conciencia en las que el cuerpo y el alma se ponen como evidencia y así, se hacen fenómeno. Este lado descriptivo de la fenomenología aparece como un cambio dinámico de posiciones que se realiza metódicamente gracias a reducciones de muy diferentes tipos. Si mediante ellas se constituye una fuente de sentido o de significado, entonces es válido garantizar, en un movimiento de sentido contrario, la génesis del sentido mediante sus relaciones de fundamentación. La historia de la fenomenología consiste en el continuo intento por conseguir tales variaciones de la posición o de la mirada para acceder a la más primitiva u originaria concepción de las relaciones alma-cuerpo es decir, para elaborar su «verdadero» significado. ¿Es que existe un foco común bajo el que pueda considerarse esta profusión de variaciones dinámicas de la mirada? *Quisiera caracterizar la primera etapa en este camino de la historia de la fenomenología como aquella en la que la reflexión filosófica es conducida desde la conciencia representativa a la vivencial.* ¿En qué se diferen-

cia la conciencia representativa de la conciencia vivencial respecto a la temática del alma y el cuerpo? Si con la conciencia representativa nos referimos a la gran tradición de la filosofía trascendental clásica, aún encontramos un sustrato de esta concepción en el propio Husserl, aunque en rigor se diferencie radicalmente de ella concibiendo la conciencia como intencional. En Husserl, se encuentran esos motivos tradicionales por una parte, en el modo y manera de caracterizar la denominada posición naturalista y, por otra, en el modo en que se va a restringir, en la posición trascendental a un último fundamento de la certeza. La contraposición y la conexión interna entre la concepción de las ciencias de la naturaleza y la de la filosofía trascendental acerca del cuerpo, el alma y el espíritu fueron, desde luego, los motivos dominantes en Descartes y en Kant. ¿Cómo se manifiestan el cuerpo y el alma en la posición naturalista? Para nosotros, sujetos de conocimiento, su significación en esta posición está metódicamente reducida de dos modos. En primer lugar, se elimina la significación práctica de lo anímico-corporal en favor de una pura significación de conocimiento, es decir, se prescinde de todo lo que significa para mí este cuerpo intuitivamente, valorativamente y en la relación activa. Esto quiere decir que ha de ser válido tendencialmente el postulado de la exención valorativa del conocimiento científico. En segundo lugar se elimina toda significación histórica concreta que tiene este cuerpo para mí, para nosotros etc. en el conocimiento, en favor de la significación que tiene para cualquiera en cualquier momento, es decir, para un sujeto abstracto de investigación¹. *Mediante estos pasos metódicos, el cuerpo concreto se adapta al estilo de un objeto de las ciencias de la naturaleza, es decir, se concibe de acuerdo con el tipo de realidad de la naturaleza.* Lo que esto quiere decir en particular es que el cuerpo es algo contrapuesto, que se ve como cosa material y que, por ello, se comprende en relaciones causales. Se convierte en organismo en el laboratorio del fisiólogo. Bien entendido, esta perspectiva no es obvia, no es «natural» como señala Husserl, sino artificial. Eleva el cuerpo natural a la visibilidad y hace desaparecer el cuerpo concreto del campo visual. ¿Qué sucede con lo anímico en esta posición? Queda naturalizado del mismo modo. Por encima del nivel de lo material ve Husserl el de las sensaciones y, finalmente, el de la conciencia que representa para él la definición de lo anímico. Lo anímico surge como conciencia en el cuerpo capaz de sentir. En cierto modo, representa una cosa anímica objetivamente existente. Es interesante que Husserl no pueda imaginar ninguna psicología que reduzca lo anímico a su dependencia funcional de lo corporal. El no puede reconocer el punto de vista que concibe el alma como un modo paralelo de manifestación de las variaciones materiales que aparecen en el sistema nervioso. Husserl describe la posición del paralelismo psicofísico, que aún juega un gran papel en la praxis actual de la investigación en psicología, simplemente como «contrasentido»². Es decir, ya en el plano de la posición na-

¹ E. HUSSERL: «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie» II, *Husserliana* IV, Den Haag 1952, 2 s.

² E. HUSSERL: «Ideen...» III, *Husserliana* V, Den Haag 1952, 17.

ruralista hay que considerar a Husserl como un teórico de la interacción entre cuerpo y alma.

Esto se aclara aún más cuando, en el carrusel de las reducciones, saltamos a la plataforma más elevada que Husserl pretende alcanzar. Mientras que en la posición naturalista la conciencia surge en cierto modo insertada en las cosas, en la posición trascendental debe liberarse el «polo puro del Yo» mediante un giro de la mirada hacia su propia orientabilidad, su intencionalidad o, más exactamente, hacia el punto del cual procede dicha posición. Este giro trascendental de la conciencia tiene una consecuencia parecida a la de Descartes y Kant, respecto a la temática del alma y el cuerpo. Esta consecuencia aísla una «pura conciencia» que ya no se puede seguir concibiendo como psique y sí estrictamente como «espíritu». De ese modo se coloca el cuerpo en la situación de ser un opuesto, de ser una parte constitutiva del mundo (Umwelt) para esa pura conciencia³. Aquí se repite la clásica oposición sujeto-objeto de la tradición y, en este párrafo, Husserl es realmente muy tradicional. Aún depende de la escoria de la conciencia representativa. Como señalará más tarde Merleau-Ponty, *la posición naturalista y la trascendental coinciden en que ambas hacen del cuerpo un objeto, la primera para un sujeto de investigación que se ha olvidado de sí mismo y la segunda para una conciencia pura consciente de sí misma.*

Husserl no hubiera podido superar básicamente a Descartes o a Kant si no hubiera reconocido otra posición mediadora de la conciencia o de la mirada a la que denomina personalista. En ella sólo debemos retirar las abstracciones de la posición científico-natural. Así pues, primero no tenemos que concebir el cuerpo en su significación, sino tal y como lo reconoce un sujeto histórico concreto. En segundo lugar, no debemos considerar aisladamente su significación de conocimiento, sino que tenemos que agregar su significación relevante valorativamente y para la acción. Así tenemos el cuerpo tal como se le muestra a un sujeto vivo y personal. Para éste, la intención de conciencia y el objeto corporal no se separan, sino que concibe, precisamente, intenciones corporalizadas. Y para poder comprender una intención individual ligada al cuerpo, es necesario que sea considerada en el horizonte de la significación general para una comunidad de personas⁴. De ahí que sea válido para la posición personalista que la significación de la acción individual se descubre sólo en el horizonte de su significación general en una comunidad de personas.

Pero ¿cómo le fue posible a Husserl descubrir esta posición mediadora? En medio de su camino desde la posición naturalista a la trascendental aparece un amplio pasaje de experiencia que no se le puede adjudicar a ninguno de los dos lados. Se trata de la experiencia de la propia corporalidad que no se puede objetivar realmente a sí misma. En cada intento de contemplar mi propio cuerpo, presupongo su mirada viva. Cuando intento ponerlo delante de mi, actúa a mis espaldas. Dependo especialmente de su actividad cuando quiero percibir. El

³ E. HUSSERL: «Ideen...» *loc. cit.* 108 s.

⁴ *Ibid.* 151 s.

El problema alma-cuerpo

cuerpo no es sólo «portador de los campos de los sentidos» sino que dirige también los sentidos hacia los objetos de la percepción. Cuando percibo, soy yo activo en él. *Básicamente es el ámbito fenoménico de las cinestias de mi cuerpo el que fuerza a Husserl a investigar, como escrupuloso analítico de los fenómenos, una posición mediadora en la que cuerpo y alma ya no están separadas sino que la intención anímica está inmersa en el cuerpo, o, como diría Husserl «actúa en él».*

Pero, si es verdad que en la posición naturalista y en la trascendental la conciencia o el alma se experimentan como separadas del cuerpo, mientras por el contrario, en la posición personalista se experimentan como unidas, entonces para reflexionar filosóficamente sobre estos modos de manifestación se plantea la cuestión de si no se debiera colocar en otro lugar el punto esencial del análisis; esto es, la pregunta acerca de si no se debiera postergar la posición trascendental, como modo más originario de concebir en sentido fenomenológico y, en vez de ella, colocar la posición personalista en el centro. Esto significaría que la conciencia que se opone o antepone al cuerpo quedaría incluida finalmente en una posición secundaria o derivada, frente a esta otra conciencia que vivencia su cuerpo porque ha nacido en él o está «encarnada». Exactamente este paso es el que realiza M. Merleau-Ponty en la «Fenomenología de la percepción», donde la corporalidad se convierte hasta cierto punto en una propiedad o en una determinación cualitativa de la conciencia¹. Con esto Merleau-Ponty está diciendo que él se encuentra en situación de resolver mejor el problema de la significación o del sentido de cuerpo y alma porque, en cierto modo, habría culminado consecuentemente el «análisis intencional» que representa el hilo conductor metódico de Husserl.

¿Qué tiene que aportar este nuevo punto de vista del análisis fenomenológico para poder acoger esta afirmación? En primer lugar tiene que indicar cómo puede mostrarse una unidad originaria de cuerpo y alma en un fenómeno ejemplar. Merleau-Ponty elige para ello la percepción. En segundo lugar, tiene que indicar cómo este punto de una unidad originaria ya contiene hasta cierto punto en germen la diferencia entre ambos, de tal modo que puedan manifestarse en otras posiciones de la conciencia como oposición cuerpo-alma. En una palabra, no se puede tratar de una unidad mítica de un cuerpo animado que tiene una existencia plena en una totalidad armónica, pues entonces ya no se podrían explicar fenómenos como el dolor, la enfermedad, el delirio y la locura. En tercer lugar, Merleau-Ponty tiene que mostrar que la reflexión filosófica no debe ser, en primera línea, trascendental, sino que puede representar otro tipo de reflexión. ¿Puede mostrar Merleau-Ponty en el fenómeno de la percepción que no hay que concebirlo pensando la conciencia en su pura interioridad y separándola de la realidad exterior de los procesos corporales? ¿Se puede desarrollar a partir de este hallazgo un concepto de la conciencia vivencial? La argumentación dialéctica de Merleau-Ponty procede mayormente de la contraposición entre dos posiciones extremas demostrando la imposibilidad de sostenerlas. Me-

¹ M. MERLEAU-PONTY: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, trad. de R. Boehm, 1966, 244 s.

diante una demostración *ex contrario* debe conseguirse, pues, una concepción intermedia y ajustada al fenómeno. Así también en la percepción. Si la concibiéramos de forma exclusivamente empirista, tendríamos que pensarla como construida desde reacciones a estímulos. Pero ¿cómo se puede derivar la unidad de una percepción a partir de la asociación de estímulos sensoriales individuales a menos que dicha unidad remitiera ya a los estímulos sensoriales? ¿Cómo puede preceder temporalmente un proceso de estimulación pasivo-receptivo al proceso activo de la reacción si desde un principio no se incorpora en la percepción un momento activo del estar orientado a la estimulación? La interpretación empirista del fenómeno de la percepción es insostenible en el sentido de que suprime la significación constitutiva de la orientación activa de la conciencia intencional. Sin embargo, si tomamos en serio esta orientación activa se insinúa más bien lo contrario, es decir, una interpretación exclusivamente intelectualista de la percepción. Así pues, los estímulos sensoriales son sólo el material de las sensaciones que es conformado como percepción por una conciencia representativa conforme a formas puras de la intuición y categorías. Pero entonces, esta pura conciencia debiera poder hacerse cargo de toda perspectiva posible y no estaría vinculada por el cuerpo a una única. Tendría que poder oponerse y anteponerse objetivamente a todos los datos de los sentidos y no estaría sometida a la condición de realzar las figuras ante fondos cambiantes. El fenómeno de la percepción exige evidentemente pensar la ligazón de la conciencia por el cuerpo como la configuración internacional del cuerpo por la conciencia en una unidad inseparable. Este carácter inseparable puede aclararse mediante un experimento mental. Consideremos la escritura en la página de un libro. Si quitáramos la forma de las letras, tan sólo quedaría un montoncito de tinta de imprenta sobre un papel blanco. En cualquier caso se habría destruido el sentido de la escritura. Si, al contrario, separáramos la tinta de imprenta, las letras se evaporarían igualmente y el sentido quedaría disuelto del mismo modo. Esto mismo es válido para el fenómeno de la percepción. Sólo se puede explicar si, en primer lugar, pensamos la conciencia ligada a su corporalidad, es decir, a un punto espacio-temporal existente en el mundo y, por ello, condicionado materialmente. En segundo lugar, ésta es precisamente la condición para que se pueda desarrollar desde este cuerpo una perspectiva sobre el mundo, es decir, tenemos que concebir la percepción como estrictamente perspectivista. En tercer lugar, a todo esto hay que unir el que gracias a la perspectividad las figuras resaltan sobre el fondo. De este modo, la percepción alcanza una profundidad insondable en su capacidad de horizonte, haciendo que el mundo aparezca, por ello, como trascendente. Estos son los tres criterios que diferencian radicalmente la conciencia vivencial de la conciencia representativa de la filosofía trascendental.

Pero, ¿significa este nuevo punto de partida de Merleau-Ponty que él postula una unidad armónica entre el cuerpo y el alma que parece enfrentarse a la separación como forma de la desintegración y la enfermedad? ¿Contrapone abstractamente una concepción de la identidad alma-cuerpo a la suposición filosó-

fico trascendental de su diferencia, o le confiere a ésta última una relativa justificación en el punto de partida fenomenológico? Ante todo la explicación fenomenológica construye sobre una amplia base de fenómenos. Naturalmente, a ella pertenecen en primer lugar, los fenómenos en los que se encadenan mutuamente entre sí, de forma relativamente obvia, lo anímico y lo corporal en el desarrollo de la vida diaria. Por ejemplo, tanteamos en la oscuridad de un lugar conocido buscando un objeto y tenemos la sensación segura de que lo tocaremos dando dos pasos a la derecha. A este ámbito de fenómenos pertenecen las cinestias de Husserl, esto es, los procesos de movimiento (*Bewegungsläufe*) que, en cierto modo, son inherentes a nuestras operaciones perceptivas. *En definitiva, engloba todos los procesos espontáneos de movimiento en la vida cotidiana. Si se quiere explicar este ámbito fenoménico, hay que pensar con Merleau-Ponty una unidad relativa entre el alma y el cuerpo.* Pero, en segundo lugar, hay que considerar aquellos ámbitos fenoménicos en los que está perturbada la relativa concordancia de nuestras intenciones anímicas con la realización corporal. Estos son, por un lado, los ámbitos fenoménicos de la enfermedad, del delirio y de la demencia. Aquí se dividen la intención somática (*leiblich*) y el estado corporal (*körperlich*). En el accidente le ocurre algo a mi cuerpo que yo hubiera evitado gustosamente; en la enfermedad me vencen procesos anónimos en mi cuerpo; en el delirio pierdo el contacto interior con mi corporalidad. La conciencia y la cosa-cuerpo se separan. Pero por otro lado, forma parte también del ámbito fenoménico en el que interrumpimos nuestros acostumbrados procesos de movimiento, porque aquí nos enfrentamos a una situación nueva, desconocida o problemática. Aquí suspendemos el acostumbrado proceso de movimiento en favor de una deliberación reflexiva y una expresa decisión de la voluntad que convertimos de nuevo en una acción corporal. Estos son los llamados movimientos arbitrarios. *La teoría filosófico-trascendental de la conciencia representativa se ha orientado casi exclusivamente hacia estos fenómenos del movimiento arbitrario, por lo que tenía que proceder en su explicación a una separación entre lo anímico-espiritual y lo corporal.* Además, esto es válido también para concepciones más actuales, como las de Popper y Eccles⁶. Ambos recurren principalmente a ejemplos del ámbito del movimiento arbitrario. No es de extrañar que en su explicación supongan una tajante separación entre la atención consciente y las corrientes cerebrales. Finalmente tenemos que incluir el ámbito fenoménico en el que se solapan la enfermedad y los movimientos arbitrarios. Aquí se establece el control consciente de nuestros movimientos mediante el conocimiento y la voluntad para producir intentos de reparación y procesos de restitución en el cuerpo enfermo o en el desmoronamiento anímico⁷.

⁶ K. POPPER y J.C. ECCLES: *Das Ich und sein Gehirn*, Heidelberg, Berlín, Londres, N. York 1984 (3.ª Edic.), 337 s. y 431 s.

⁷ Cfr. el caso Schneider en A. GELB y K. GOLDSTEIN: *Psychologische Analysen hirnpatologischer Fälle*, 1920; así como A. GELB, K. GOLDSTEIN (Edits.) y W. BENARY: «Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einem Fall von Seelenblindheit», en *Psychologische Forschungen*, 2 (1922) 209-297.

¿Puede mostrar el punto de vista fenomenológico la unidad de la conciencia somática del mismo modo que su separación en conciencia y cuerpo? Ciertamente Merleau-Ponty determina la conciencia somática en correspondencia inversa a la filosofía de la separación entre sujeto y objeto. Pero, igualmente, elude el mito de la unidad del cuerpo animado. Su concepto de la conciencia somática intenta pensar la unidad en la diferencia, es decir, muestra que hay que admitir un mínimo de concordancia incluso en la enfermedad más grave y en el desmoronamiento más extremo en la demencia. Esto se expresa en el teorema de la *ambiguité* o del doble sentido, que caracteriza el estatus fluctuante de lo anímico-corporal como parcialmente idéntico, pero también como parcialmente diferente. Unidad y separación aparecen como casos límite de esta conciencia corporal de doble sentido, oscilante, ambigua⁸. Dicha conciencia no se asienta en la orilla antropológica de la salud y la normalidad, que se situaría enfrente de la enfermedad y la anormalidad. Más bien se encuentra en medio de la fluctuación de salud y enfermedad, se normalidad y demencia.

Pero ¿qué ocurre con la reflexión filosófica de esta conciencia vivencial? ¿No tiene que disolver de nuevo inevitablemente la unidad de lo anímico-corporal? ¿Podría saber de sí misma la conciencia intencional de otra forma? ¿No tiene que flexionarse sobre sí misma a la manera trascendental y separar su pura existencia como conciencia de su existencia corporal para saberse clara e inteligiblemente? Dado que primariamente es corporal y está orientada al mundo, no le puede resultar tan sencillo mirar por encima de su espalda. A pesar de todos los esfuerzos metódicos, se vería a sí misma sólo parcial y posteriormente. Es un gesto dirigido hacia el exterior que no se podría ver simultáneamente a sí mismo. Pero entonces ¿cómo sabe ella de sí misma? ¿Acaso sólo se ve en el espejo de los demás, de las experiencias con las cosas, y con los semejantes? En lo que concierne a la estructura del mundo de la cultura, Merleau-Ponty parte de que nosotros sólo podemos cerciorarnos de la propia existencia mediante la coexistencia con otros⁹. Primariamente, mi cuerpo es visible para los demás. Mi gesto, por ejemplo cuando sonrío levemente, no lo puedo ver totalmente y por mí mismo. Comprenderé realmente su significación a través de las respuestas y reacciones de los demás. Si me devuelven la sonrisa o si me contemplan desinteresadamente, me experimento a mí mismo como alguien cuyo gesto es aceptado o rechazado. Naturalmente, esto es igualmente válido a la inversa, para los gestos de quien me devuelve la sonrisa o de quien se desinteresa. Primariamente, su cuerpo es visible para mí. Yo lo veo como él no podrá verse nunca. De este modo, para la autorreflexión de la conciencia somática vale decir que está mediada por la experiencia de otras conciencias somáticas. Vistas así las cosas, mi cuerpo no es nunca un cuerpo individual que en una segunda línea se incorpora a las relaciones sociales, sino que, más bien, él concibe su individualidad sólo desde el contexto social. Cuerpo e intersubjetividad están inseparable-

⁸ Para el concepto de *ambiguité*, v. B. WALDENPELS: *Phänomenologie in Frankreich*, 1983, 174 s.

⁹ M. MERLEAU-PONTY: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, op. cit. 400 s.

mente conectados. Su estructura queda concretada en cada imagen corporal¹⁰. Contiene la suma de las señales procedentes de la comunicación con los demás. En cierto modo están inscritas en el cuerpo. Ciertamente no sólo las experiencias con el mundo cultural se integran en la imagen del cuerpo, sino también las experiencias con el mundo natural. Pues, cuando la conciencia somática quiere establecer una relación autorreflexiva, sólo puede hacerlo indirectamente, a través de la historia de sus encuentros con sus semejantes y con la naturaleza.

Así pues, según la concepción fenomenológica ¿es posible conocer completamente el propio cuerpo, al menos indirectamente, mediante las experiencias con los semejantes y con la naturaleza? ¿Se puede realizar la unidad de la conciencia somática? ¿Se completa a sí misma en una forma armónica? El Merleau-Ponty tardó radicaliza la fenomenología llevando la conciencia vivencial hasta su límite: Muestra que no representa ninguna experiencia inmediatamente cierta a la que pueda uno abandonarse sin ninguna duda, sino que depende de lo no-vivenciado. Pone de relieve la invisibilidad (*l'invisible*) como precio de la visibilidad (*le visible*), o el no sentido (*non sens*) como reverso del sentido (*sens*)¹¹. Así se aclara una dimensión del inconsciente en la experiencia del cuerpo. Este paso se hace necesario debido a que la conciencia intencional es cuestionable de dos maneras, en tanto que centro filosófico y como principio de la comprensión del alma-cuerpo. En primer lugar, ¿de qué depende que yo pueda darle a mi mirada una determinada dirección intencional hacia mi cuerpo, las cosas y mis semejantes? En segundo lugar, ¿no sigue estando negativamente determinada la unidad de esta conciencia somática en la doble estructura de su estar condicionada material e intencionalmente por contraposición a lo separado y a su ser, por ello, internamente dependiente de eso? Pero, ¿cómo podría determinarse positivamente? A la primera pregunta hay que responder que la mirada intencional puede, meramente, destacar en la visibilidad un sector de la experiencia corporal, constituyéndolo como fenómeno. Consiguientemente, ese algo visible ha de ser sacado del campo de lo invisible o inconsciente, campo que representa en cierto modo el reverso del cuerpo o su sombra. Cuando la mirada sólo puede actualizar una posibilidad del ver, entonces este campo ha de contener la posibilidad para todos los modos concebibles de ver o para todas las miradas. La condición de mi referencia intencional al cuerpo sería un cuerpo que ve viera desde todas partes¹². Pero lo anímico inconsciente no se encuentra sólo delante de la mirada de la conciencia que ve, sino que se constituye también a sus espaldas. La mirada, que no recibe nada de sí en su mirar, lleva en sí misma una especie de mancha ciega. Visto así, la conciencia anímica está cercada por todas partes por el inconsciente. El cuerpo no se resuelve en conciencia y sentido, sino que comporta su lado inconsciente impenetrable.

¹⁰ *Ibid.* 123 s.

¹¹ M. MERLEAU-PONTY: *Le Visible et L'Invisible*, París 1964, 172 s.

¹² «Das Seminar von J. Lacan», libro XI, *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, trad. de N. Hass, 1978, 78.

En segundo lugar, ¿resuelve el concepto fenomenológico de la conciencia somática el problema de la separación entre cuerpo y alma o sigue estando vinculado en el lenguaje y en el pensamiento a las condiciones separadas para su origen? ¿Quizá sólo representa el postulado de la unidad? En su estructura hay, sin duda, una dualidad de direcciones de fundamentación: aparición del cuerpo en el mundo y relación intencional de la conciencia con el mundo. Esto se podría expresar de forma breve y concluyente como la duplicidad de ser cuerpo y vivenciar el cuerpo. Si se agudiza la reflexión sobre esta estructura, podría decirse que la condición para que la vivencia del cuerpo desarrolle una relación con el mundo es aquella que ya está puesta previamente en un entramado de relaciones que le indican su lugar. Cuando mi mirada hace visible una relación con el mundo, está presuponiendo para ello relaciones no visibles de tipo latente. Por eso la unidad de la conciencia somática no podría encontrarse nunca en ella misma, sino sólo en aquel intersticio (*entre-lac*) de las relaciones, en aquel tejido de hebras (*chiasme*) entrecruzadas, en aquellas estructuras (*structure*) que constituyen la carne del mundo. ¿Es que mi cuerpo, en tanto que vivenciable anímicamente, está tejido de antemano a partir de estructuras inconscientes?

¿Cómo entiende Merleau-Ponty estas estructuras «inconscientes»? Si, por ejemplo, de joven tengo la experiencia de que estoy capacitado musicalmente, descubro una posibilidad en mi cuerpo que se diferencia de las demás como, por ejemplo, de la habilidad para la pintura. La vivencia tiene, pues su «representación contrastadora» como diría Husserl, o sus «oposiciones» como dicen los estructuralistas. Al mismo tiempo experimento por primera vez que puedo vivenciar en mi oído externo o interno algo que me interpretaron en otro lugar, que sólo tengo que captarlo, ya sea que anteriormente me conmovieron extrañamente unos tonos, que los padres deseaban sin decirlo tener un pequeño Mozart, o que me fue dado un sentido muy discriminativo para los sonidos. Es claro que la trama de la vivencia está anudada mediante numerosas hebras que no puedo abarcar. Son previas a la vivencia, son en sentido propio «preconscientes». Representan un campo de posibilidades estructurado por relaciones de oposición desde el cual la vivencia pone de relieve y configura a algo.

Pero, ¿por qué se puede admitir una posibilidad en la vivencia y se tiene que reprimir otra? ¿Por qué entra en conflicto o en contradicción consigo misma y tiene que enfermar? Estas cuestiones sobre el origen y la dinámica de las enfermedades ya no pueden responderse satisfactoriamente desde Merleau-Ponty. Aquí podemos proseguir con el psicoanálisis un buen trecho. Me estoy refiriendo a las concepciones de Freud y recurriré ocasionalmente a las apreciaciones de J. Lacan para su clarificación. La problemática cuerpo-alma aparece aquí bajo el aspecto de enfermedades (neuróticas, psicóticas y psicósomáticas), por lo que las enfermedades psicósomáticas que Freud apenas llegó a investigar son, sin duda del máximo interés para nuestro problema. Para la clarificación de la problemática me referiré a un paciente que ha de trabajar duramente con considerables dolores en la zona nasal y maxilar desde los 15-16 años, cuando sufrió unas operaciones. El fenómeno del dolor sobrepasa tanto el ámbito de los mo-

vimientos arbitrarios —pues el dolor no se puede contener a voluntad— como el ámbito de los movimientos involuntarios —ya que el dolor interrumpe la realización habitual y cotidiana de nuestra vida—. Lo experimentamos como una fuerza que irrumpe desde la corporalidad en nuestra vivencia somática, fuerza que hace al enfermo sentir como extraño su miembro dolorido. Se siente dominado por él como por una cosa. ¿Se puede acceder a esta cosa—nariz dolorida en el concepto de la vivencia estructurada inconscientemente? y ¿cómo habría que pensar su estructuración inconsciente?

El paso científico decisivo en la «interpretación de los sueños» de Freud consiste en haber transpasado una antigua frontera según la cual el concepto de lo anímico se equiparaba al de vivencia consciente. Lo anímico incluía —como hemos visto en Husserl— sólo aquellos fenómenos cuyo sentido es accesible a la vivencia consciente porque lo anímico sólo es observable recurriendo a las reglas usuales en una comunidad de personas. Naturalmente, había que eliminar como sin sentido todos los fenómenos que rompen las reglas, como actos fallidos, sueños, síntomas de enfermedad, delirios y locura. Pero, como muestra el Merleau-Ponty tardío, cuando la fijación y determinación de lo que se considera como sentido en la vivencia consciente depende de lo que se elimine como sin sentido, entonces hay que dar consecuentemente el paso de preguntar a este sinsentido acerca de si contiene otro sentido, contrapuesto al consciente. Este es, precisamente el paso que realiza Freud, intentando explicar la hipótesis (que constituye científicamente al psicoanálisis) de si los denominados fenómenos sin sentido, insignificativos, dementes, no implican un sentido específico¹³. A diferencia de Merleau-Ponty, Freud pretende poder encontrar las reglas determinadas de la exclusión y de la separación de este otro sentido, así como su interpretabilidad. En la relación terapéutica con el paciente con dolor nasal se muestra ante todo el lado incomprensible y enigmático del dolor. Considerado desde la perspectiva médica, los efectos posteriores a las diversas operaciones están disminuidos y el dolor no tiene ya explicación. A pesar de ello, el paciente se queja de dolores intensos y su nariz comienza a sangrar periódicamente. Al mismo tiempo, se enfurece violentamente por su enfermedad y quiere vengarse de ella. Manifiesta este desgarramiento interior a su interlocutor. ¿Puede entenderse esto como expresión de otro sentido?

¿A qué se refiere el psicoanálisis cuando amplía el concepto de lo anímico mediante el de otro sentido inconsciente y qué repercusiones tiene sobre su concepción de la relación alma-cuerpo? Como Freud sólo aspira al afianzamiento del «campo de lo psíquico», la pregunta remite de nuevo a lo corporal. Ya no es objeto de observación directa como para los anatomistas o los neurólogos, sino que se investiga indirectamente por sus formas de expresión anímica. En consecuencia, en el primer tema, en el que se basa el escrito de 1915 «*Triebe und Triebesicksale*», aparece lo corporal detrás de lo anímico, como

¹³ S. FREUD: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, GW XI, Londres 1940, 28, 79 y 265.

uno de los grandes promotores de las producciones psíquicas: éstas son, junto a la estimulación de los sentidos desde el exterior, la estimulación corporal interna. Freud desarrolla aquí una concepción metapsicológica acerca de cómo se ha de presentar la reacción de la estimulación corporal en lo anímico. Como es conocido, determina la relación de lo corporal con lo anímico como «impulso», relación en la que los estímulos corporales actúan como fuente impulsiva, mientras que la elaboración psíquica se describe como representación del impulso. El concepto de impulso aparece «como un concepto límite entre lo anímico y lo somático, como representante psíquico de los estímulos que procedentes del interior del cuerpo alcanzan al alma, como una medida de la exigencia de trabajo que le es impuesta a lo anímico a causa de su conexión con lo corporal»¹⁴.

El concepto de lo anímico queda caracterizado aquí mediante la expresión «representación del impulso». ¿Qué se quiere decir con eso? En una consideración superficial se podría entender que se concibe lo anímico como correspondencia a los estímulos exteriores e interiores, casi en la forma de una reacción a éstos. Pero, esta lectura casi behaviorista no llega al núcleo de la concepción psicoanalítica de lo anímico. En cambio, J. Derrida ha mostrado que el concepto de lo anímico debe ser entendido como una copia duplicada en la percepción y en la memoria. Puesto que, en cierto modo, sólo es representable la presencia en la percepción por la memoria, habría que desarrollar un concepto de lo anímico, sólo a partir de la diferencia entre huella de la percepción y huella de la memoria¹⁵. Si partimos de que la huella retenida en la memoria se refiere al acontecimiento originario de la satisfacción, entonces se sigue que lo anímico se constituye como diferencia o tensión entre él y el acontecimiento que se ofrece en la percepción actual. Considerado así, hay que entender lo anímico como deseo de la repetición del acontecimiento originario de la satisfacción. Con el concepto del deseo traspasa el psicoanálisis el marco científico de la fenomenología, ya que mediante ese concepto están incluidos de antemano en la noción de lo anímico la diferencia, la deficiencia y con ellas la posibilidad de desintegración y conflicto.

Pensar lo anímico como deseo conlleva que ese deseo debe dirigirse hacia el otro para satisfacerse en él, es decir, tiene que tomar a los otros como objeto para alcanzar en ellos la finalidad de la satisfacción¹⁶. Consecuentemente, Freud llega desde aquí a la diferenciación entre objeto y finalidad del impulso. Sin embargo, el concepto de objeto del impulso indica una imposibilidad que está incluida en la dialéctica del deseo. Detrás de aquello que el impulso pretende como objeto para sí, se muestra el deseo de lo otro que no se deja constituir como objeto. El destino del propio deseo está, pues, ineludiblemente fijado a la estructura de ser anhelo del anhelo del otro, como formula Lacan en conexión

¹⁴ S. FREUD: *Triebe und Triebesicksale*, GW X, Londres 1946, 214.

¹⁵ J. DERRIDA: «Freud und der Schauplatz der Schrift» en *Die Schrift und die Differenz*, 1976, 302-350.

¹⁶ «Das Seminar von Lacan», Libro XI, *op. cit.* 169-178 y 193-195.

con Hegel¹⁷. Esta estructura intersubjetiva del deseo obliga a Freud a la contraposición de dos grupos de impulsos: los impulsos del Yo y los impulsos sexuales. Mientras éstos representan al deseo, a aquellos les corresponde la tarea de tener en cuenta la realidad, es decir, la efectividad del otro frente a los propios deseos. De aquí se deriva un primer punto de partida: determinar la diferencia entre sentido y contrasentido en lo psíquico. El sentido de la vivencia consciente no se manifiesta en ningún caso como inmediatamente cierto y fundado en sí mismo. Hay que concebirlo, hasta cierto punto, como fenómeno superficial y como resultado procedente de una diferencia originaria por la que está estructurado: se trata de la diferencia entre la tendencia a perseguir los propios deseos y aquella otra a tomar en consideración los deseos del otro.

El punto de arranque de Freud en 1915 para determinar las relaciones entre el cuerpo y el alma del psicoanálisis deja muchas cuestiones abiertas. Lo corporal desaparece «tras» lo psíquico, porque está interesado sobre todo en la explicación de este último. Ciertamente, Freud no piensa esta relación como un paralelismo. Pero tampoco la representación de unas relaciones cambiantes aciertan con la situación. Pontalis y Laplanche hacen notar que el hecho de que Freud piense una coincidencia estructural en distintos planos está determinado por una metáfora, procedente del derecho: como relación entre mandante y delegado¹⁸. Pero, como aquí procede a partir de realidades separadas, Freud intenta un nuevo punto de partida en su trabajo «Das Ich und das Es» de 1923, en el que, de antemano, deben pensarse todas las determinaciones psíquicas como somáticas. Así, distingue entre el polo de los impulsos instintivos y de las tensiones de necesidad en el interior del cuerpo y que denomina Ello, y el ámbito de la percepción en la superficie del cuerpo, al que denomina Yo. De éste dice: «el Yo es, sobre todo, una entidad corporal y no sólo superficial, sino la proyección de una superficie»¹⁹. Mientras la percepción interna de las sensaciones corporales se pierde en el Ello, el Yo oscila entre la percepción interior y la exterior. Actúa a través de los sentidos, de modo parecido a la conciencia somática de Merleau-Ponty. En la actividad sensorial trata de localizar el límite corporal desde dentro, por así decirlo. Pero, también desde fuera puede salir al encuentro parcialmente y contemplar, tantear, etc. los límites de la piel mediante sensaciones duplicadas. Esto le permite desarrollar una imagen de la propia superficie. El dolor representa especialmente para Freud una de estas sensaciones que se encuentran en el límite entre la percepción interior y la exterior. Conduce a un volverse hacia el propio cuerpo, pasando a primer plano órganos individua-

¹⁷ J. LACAN: *Schriften I*, 1975, 218s y G.W.F. HEGEL: *Phänomenologie des geistes*, ed. de J. Hoffmeister, 6 1952, 139 s.

¹⁸ J. LAPLANCHE y J.B. PONTALIS: *Das Vokabular der Psychoanalyse*, artículo «Trieb» y artículo «Repräsentanz», 1972, 441 s. y 525 s.

¹⁹ S. FREUD: *Das Ich und das Es*, GW XIII, Londres 1940, 253. Cfr. BIRGIT FROSTHOLM: *Leib und Unbewusstes. Freuds Begriff des Unbewusstes interpretiert durch den Leibbegriff Merleau-Pontys*, 1978, 94 s.

les. Este es el modo en que la dolorosa nariz de nuestro paciente psicósomático llama la atención sobre sí una y otra vez. Comienza a tocarla hasta que está irritada, se inflama, sangra o supura. Al hablar, en este caso, de hipocondría grave nos referimos a esta relación violenta con determinadas partes del cuerpo.

Pero, ¿cómo hay que entender este dolor que produce tan inevitablemente esta relación enfrentada consigo mismo? Si es verdad que el Ello está unido a las sensaciones del cuerpo y el Yo se encuentra en la situación de desarrollar la proyección de una superficie, esto es, de producir una imagen del cuerpo ¿cómo hay que determinar psicoanalíticamente nuestra relación con nuestro propio cuerpo? ¿Hasta qué punto está dividida en sensaciones individuales de impulsos instintivos y tensiones de satisfacción que experimentamos como objetos pasivos parciales? ¿Hasta dónde podemos estructurar y vivenciar nuestro cuerpo en su totalidad? Mientras Freud sostenía la concepción de que el ser viviente humano sólo tiene que componerse en un Yo desde la experiencia de impulsos y objetos parciales, contrapuso a la orientación de la psicología del Yo la suposición de una función autónoma y primaria del Yo que debe proporcionar una evolución del hombre globalmente determinada y continuada²⁰. J. Lacan ha extremado la concepción de Freud. El considera del siguiente modo nuestra condición orgánica: «Pero, en el hombre está rota esta relación con la naturaleza por una cierta dehiscencia (*déhiscence*) del organismo en su interior por una discordia (*discordie*) originaria que denuncian los signos de malestar y descoordinación motórica durante los primeros meses del recién nacido»²¹. Para Lacan, con el nacimiento se ponen la separación, la deficiencia y la diferencia. Desde este instante el hombre está orientado en su anhelo del otro y en eso experimenta continuamente la deficiencia. De aquí que sea válido para toda la evolución del organismo humano que está acuñado de experiencias parciales y desmembradas. Para Lacan, el estadio del espejo representa el intento de superar esta desmembración (*corps morcelée*) la imagen narcisista del deseo de un Yo unitario y armónico para protegerse de la desintegración agresiva de la imagen del cuerpo. Lacan remite a las visiones de Hieronymus Bosch con sus representaciones de órganos desmembrados y con armas. Pero si la experiencia de la deficiencia y del no ser es constitutiva del anhelo del hombre, el concepto freudiano de la castración adquiere una significación nueva y exactamente filosófica para la determinación de la concepción anímico-corporal de este ser. En su inclinación amorosa hacia el progenitor de sexo contrario será rechazado por la prohibición del incesto. Esto significa una incisión, una herida en el sentido simbólico más amplio de la palabra castración. Su amenaza no ha de ser entendida tanto como un acontecimiento singular, psicoevolutivo en el 4.º-5.º año de vida, cuanto como una condición estructural bajo la cual está la evolución del hombre desde los primeros días de vida.

²⁰ S. FREUD: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, GW V, Londres 1942, 91 s.

²¹ J. LACAN: *Schriften*, I. op. cit. 66.

¿Se puede obtener a partir de esto una comprensión profunda del dolor, en especial del psicósomático? Para Merleau-Ponty sólo podría entenderse de modo que el paciente aquejado de dolor nasal fuera afectado en su capacidad para organizar su relación con el cuerpo y con el mundo por acontecimientos que han irrumpido sobre él como una fuerza extraña y han excedido sus posibilidades anímicas de asimilación. Entre estos acontecimientos hay que contar la serie de intervenciones como la operación de fimosis al año y medio, la cauterización de la nariz a los 8 años, la operación de pólipos a los 15 años y una operación posterior en la nariz y en la mandíbula entre los 15-16. Pero también hay que tener en cuenta las experiencias con la madre esquizofrénica que sólo podía ofrecerle una forma de existencia en la enfermedad porque sólo lo entendía como enfermo y sólo podía estar junto a él continuamente. De aquí que para Merleau-Ponty tengan que disgregarse el cuerpo vivido y la corporalidad separada de la nariz. La vivencia del dolor se convierte en expresión de esta forma de existencia²². Pero, ¿son suficientes las categorías de vivencia significativa del cuerpo y fuerza externa frente a la corporalidad para concebir la aparición de este dolor?

Sin embargo, la perspectiva psicoanalítica intenta poner de relieve el conflicto o la paradoja interna por la que está estructurada la vivencia del paciente. Así, lo concibe como una relación dinámica entre deseo y miedo. Es decir, tenemos que partir del deseo del paciente para tener una relación especial de amor con la madre. Aunque él tuvo que tener la experiencia de que ella no lo consideraba normal como un niño sano, por lo que no podía quererlo. Sólo al descubrir sus enfermedades y hacerlo operar lo encontró digno de ser amado. Esto tuvo que desencadenar en el paciente graves miedos. Según la concepción psicoanalítica debió surgir en él el dualismo entre no sentirse normal estando sano y, por el contrario, poder normalizarse en la enfermedad y con las operaciones quirúrgicas. Pero al mismo tiempo tuvo que tener la sensación de que la enfermedad le había dañado y cercenado gravemente su deseo de vivir, lo cual suscitó fuertes sentimientos de odio y venganza que sólo podía dirigir contra sí mismo haciéndose operar en su propia carne. Sólo podía sobrevivir en esta situación insostenible intentando no percibir y no sentir las más terribles cosas. Porque no podía soportar anímicamente la tensión y el miedo tuvo que recluirlos en lo corporal y soportarlos como dolor. Hablando en el lenguaje de Lacan, el desmembramiento del cuerpo y la castración se convirtieron en *reales* en él, es decir se realizaron literalmente en el cuerpo y no se resolvieron imaginaria o simbólicamente. El paciente no disponía de otras posibilidades anímicas de asimilación de esta experiencia más allá de las formas de defensa más primitivas de la no-percepción y el no-sentir. De aquí que las tensiones sólo pudieran resolverse en lo corporal. Se realizaron como dolor.

¿Hemos alcanzado ya la raíz del hecho psicósomático con estas consideraciones psicodinámicas del psicoanálisis? ¿Se puede recuperar la comprensión del

²² M. MERLEAU-PONTY: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, op. cit 152 s.

sentido del dolor por este camino? Sin duda, la comprensión de los antecedentes conscientes e inconscientes es un elemento importante en la concepción del contexto psicossomático. Pero, aquí tiene lugar —por decirlo con v. Uexküll— un salto desde el círculo situacional de la vivencia al círculo funcional de lo orgánico²³. Pero, allí tiene su propio peso material y su relativa impenetrabilidad el corte, la cicatriz y el dolor. Están codeterminados por una corporalidad que no ha sido totalmente recuperada en la comprensión del sentido. Pues, dicho con Merleau-Ponty, la corporalidad representa la otra parte invisible de nuestra existencia anímico-corporal.

Traducción de N. Smilg Vidal. Título original: «Das Leib-Seele-Problem in phänomenologischer und psychoanalytischer Sicht», publicado en *Philosophisches Jahrbuch*, 93 (1986) II, pp. 272-286.

²³ Th. v. UEXKÜLL (ed.): *Lehrbuch der psychosomatischen Medizin*, Munich-Viena-Baltimore 1979, 1ª Parte, cap. 4: «Das Leib-Seele-Problem in psychosomatischer Sicht», 56-71.