Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

AFECTIVIDAD E (INTER)CORPORALIDAD EN LA FENOMENOLOGÍA Y LA ESQUIZOFRENIA

Affectivity and (inter)corporality in phenomenology and schizophrenia

Iván Edmundo Vial Pérez[1]
Universidad de Heidelberg, Alemania
ievial@uc.cl

Resumen

En los últimos 20 años se ha desarrollado progresivamente la tesis de que la esquizofrenia puede ser entendida como un trastorno de la ipseidad. Esta es la 'escuela de Copenhague'. Pese a su productividad, esta tesis ha oscurecido la importancia de los aspectos corporales e intersubjetivos que son cruciales para una comprensión fenomenológica más completa de la esquizofrenia. Si bien abunda evidencia empírica que indica la relevancia de los aspectos corporales e intersubjetivos del trastorno, hace falta una fenomenología filosófica que muestre cómo y en qué sentido la ipseidad, corporeidad e intersubjetividad están interconectadas. Este artículo hace un análisis filosófico de la ipseidad, la afectividad, la corporalidad y la intersubjetividad en un sentido fenomenológico-filosófico. Se argumenta que la subjetividad no puede concebirse como una ipseidad completamente autosuficiente e interior. La subjetividad está atravesada por la corporalidad y por tanto por una dualidad entre interioridad y exterioridad. Sólo a través de esta dualidad de la experiencia del cuerpo es posible dar sentido a la intersubjetividad. Hacia el final, a través de los elementos conceptuales trabajados en el análisis, se ofrece una comprensión preliminar de la corporeidad e intersubjetividad esquizofrénica.

Palabras clave: fenomenología, psicopatología, esquizofrenia, cuerpo vivido, intercorporalidad.

Abstract

[1] Psicólogo y actual estudiante del Doctorado en Filosofía, Sección de psicopatología y psicoterapia fenomenológica por la Universidad de Heidelberg. https://orcid.org/0000-0002-6145-3172.

Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

In the last 20 years, the thesis that schizophrenia can be understood as a disturbance of ipseity has been progressively developed. This is the 'Copenhagen school'. Despite its productivity, this thesis has obscured the importance of bodily and intersubjective aspects that are crucial for a fuller phenomenological understanding of schizophrenia. Although empirical evidence indicating the relevance of the corporeal and intersubjective aspects of the disorder abounds, there is a lack of a philosophical phenomenology that shows how and in which sense ipseity, corporeality, and intersubjectivity are interconnected. The article makes a philosophical analysis of ipseity, affectivity, corporality and intersubjectivity in a phenomenological-philosophical sense. It is argued that subjectivity cannot be conceived as a completely self-sufficient and interior ipseity. Subjectivity is crossed by corporality and therefore by a duality between interiority and exteriority. It is only through this duality of the experience of the body that it is possible to make sense of intersubjectivity. Towards the end, with the conceptual elements worked out in the analysis, a preliminary understanding of schizophrenic corporeality and intersubjectivity is offered.

Keywords: phenomenology, psychopathology, schizophrenia, subjectivity, lived body, intercorporeality.

Fecha de Recepción: 05/03/2023 – Fecha de Aceptación: 01/05/2023

La esquizofrenia como perturbación del yo: la escuela de Copenhague

La alteridad en mí y la alteridad de los demás quiere decir, vivo desde el principio en el campo visual de los demás. Los demás no entran adicionalmente en mi esfera propia, sino que nunca soy enteramente mío.

Bernhard Waldenfels

Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

La descripción de perturbaciones del yo en la esquizofrenia aparece en los trabajos fundacionales de Eugene Bleuler y Emil Kraepelin. Luego, hacia mediados del siglo XX algunos miembros de la escuela de psiquiatría fenomenológica de Heidelberg, inaugurada por Karl Jaspers, como Wilhelm Mayer-Gross y Kurt Schneider estudiaban y escribían sobre las *Ichstörungen* (perturbaciones del yo) que aparecen en la esquizofrenia (Mishara *et al*., 2014). Por ejemplo, Schneider escribía que las "perturbaciones en El sentido de 'yo', 'mi' y 'mío' (*Meinhaftigkeit*) consisten en el sentimiento de que lo que uno es y hace está bajo la influencia directa de otros"[2] (Schneider, 1946/1959, p. 120).

Ahora bien, me remonto a un movimiento que se cristaliza hace poco más de 20 años. Con lengua fuertemente fenomenológica, Louis Sass y Josef Parnas (Sass & Parnas, 2001, 2003) publicaron artículos que hallaron amplia resonancia en la investigación científica sobre esquizofrenia. A pesar de la compleja génesis y la aparentemente desorganizada sintomatología de la enfermedad, Sass y Parnas (2003) sostienen que la esquizofrenia puede caracterizarse unitariamente como un trastorno generalizado de la subjetividad mínima, autoconciencia pre-reflexiva o ipseidad i.e., de "[e]l sentido experiencial de ser un sujeto vital y auto-idéntico de experiencia o de tener una perspectiva del mundo en primera persona"[3] (Sass & Parnas, 2003, p. 429, figure 1). La propuesta de Sass y Parnas (2003) de estudiar y entender la esquizofrenia como desorden de la ipseidad se ha desarrollado y consolidado desde el 2003 en el Center for subjectivity research[4] de la Universidad de Copenhague, y se le designa –hasta ahora de manera relativamente informal– como la 'escuela de Copenhague'.

La tesis propia de la escuela de Copenhague, esto es, su forma particular de entender la esquizofrenia como una perturbación del yo, se designa como el "modelo de la ipseidad-perturbada"[5] (Nelson, Parnas & Sass, 2014, p. 479). Las alteraciones fundamentales de la ipseidad se componen de dos aspectos complementarios: la

[2] "disturbances in the sense of 'I', 'me' and 'mine' (*Meinhaftigkeit*) consist in the feeling that what one is and does is under the direct influence of others…".
[3] "The experiential sense of being a vital and self-identical subject of experience or first person perspective on the world".

[4] https://cfs.ku.dk/about/
[5] "Ipseity-disturbance model (IDM)".

Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

hiperreflexividad y la disminución de la auto-afección. La hiperreflexividad se refiere a formas recurrentes y exageradas de autoconciencia reflexiva en las que el sujeto se experimenta a sí mismo como una especie de objeto externo y mecánico.

La auto-afección se describe como un sentido pre-reflexivo de auto-presencia, auto-posesión y vitalidad que normalmente se da por sentado y que constituye el núcleo del yo o ipseidad (Sass & Parnas, 2003, p. 428). Hiperreflexividad y disminución de la auto-afección se explican como dos facetas complementarias. Mientras que la hiperreflexividad describe el hecho de que la conciencia esquizofrénica tenga constantemente por objeto reflexivo lo que antes tomaba por sentado, por ejemplo, el movimiento corporal, la auto-afección disminuida refiere a que lo que una vez fue tácito ya no está siendo habitado como un medio de orientación subjetiva (Sass & Parnas, 2003, p. 430).

El DSM-5-TR (2022) señala que los síntomas que distinguen al espectro de la esquizofrenia son: alucinaciones, delirios, discurso desorganizado y conducta motora anormal. También están los llamados 'síntomas negativos', esto es, los síntomas definidos en torno a la falta de algo: falta de expresión emocional, asocialidad, abulia, entre otros. Los síntomas negativos describen una porción substancial de la morbilidad de la esquizofrenia, al tiempo que están significativamente menos presentes en otros trastornos psicóticos (APA, 2022, p. 102). La perturbación básica de la ipseidad está a la base de los síntomas que describe la nosología estandarizada. Ahora bien, Sass y Parnas (2003) organizan tal sintomatología en tres dimensiones, que le llaman los 'tres síndromes de la esquizofrenia': síntomas positivos, síntomas negativos (donde también incluyen la conducta motora anormal) y síntomas de desorganización. Los síntomas positivos abarcan delirios y alucinaciones de distinto tipo, incluyendo pseudo alucinaciones auditivas, cenestesias corporales, pensamientos en voz alta, transitivismo, etc. Los síntomas de desorganización refieren principalmente a anormalidades en la organización del pensamiento, el lenguaje y la atención (Sass & Parnas, 2003, p. 435). El modelo de la ipseidad perturbada se ha sostenido progresivamente a través de la investigación empírica y las capacidades diagnósticas de la herramienta EASE (Parnas *et al*., 2005. Un análisis factorial muy reciente es el de Nordgaard *et al*., 2023).

Temas pendientes: el cuerpo y la intersubjetividad

Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

Una tendencia en la psiquiatría fenomenológica contemporánea ha sido ampliar la consideración de Sass y Parnas (2003) sobre la esquizofrenia como un trastorno de la ipseidad y orientarla hacia una comprensión de la esquizofrenia como una "des-corporeización" generalizada del yo, la intersubjetividad y las relaciones con el mundo (De Haan & Fuchs, 2010, Fuchs, 2005, Fuchs & Schlimme, 2009; Irarrázaval, 2015, Sass *et al*., 2017, Stanghellini, 2004; 2009, Zapata-Fonseca *et al*., 2021). Los pacientes esquizofrénicos parecen "espíritus incorpóreos y cuerpos desanimados", o se asemejan al "fantasma en la máquina" de Gilbert Ryle (De Haan & Fuchs, 2010; Stanghellini 2004, 2009). Dentro de esta tendencia en la psiquiatría fenomenológica a enfatizar la corporalidad esquizofrénica, el rol de la relación del paciente con los otros, esto es, el rol de la intersubjetividad está adquiriendo especial relevancia (Fuchs, 2005, Fuchs & Röhricht, 2017, Froese & Krueger, 2020, Van Duppen, 2017, Van Duppen & Fayaerts, 2021).

Experiencias intersubjetivas de la esquizofrenia incluyen la pérdida de los límites entre uno mismo y el otro (transitivismo), por ejemplo, experiencias de invasión, de fusión con el otro; así como experiencias de exposición, amenaza, y rechazo por parte de otros. En fin, experiencias de gran relevancia para comprender cómo es que el progresivo aislamiento o 'asocialidad' esquizofrénica toma lugar (Hooley, 2010, Froese & Krueger, 2020, Fuchs, 2015, Irarrázaval & Sharim, 2014, Lysaker *et al*., 2005). A su vez, estudios empíricos sobre la esquizofrenia indican que las habilidades reflexivas para hacer inferencias sociales, como la 'Teoría de la Mente', están más conservadas que habilidades pre-reflexivas y corporeizadas para comprender a los demás. Por ejemplo, hay severas deficiencias en el reconocimiento de emociones ajenas, la comunicación afectiva y la coordinación interpersonal (Amminger *et al*., 2012, Brüne *et al*., 2008, Dean *et al*., 2021, Kupper *et al*., 2015, Torregosa *et al*., 2019, Tschacher *et al*., 2017).

La propuesta de este artículo es ofrecer un análisis filosófico de los conceptos fenomenológicos en juego. Las ideas de ipseidad, de auto-afección, corporeidad, intersubjetividad, etc. aparecen en el núcleo de discusiones decididamente filosóficas. Estas discusiones, sostengo yo, son claves para que la fenomenología aplicada a la esquizofrenia esté coordinada o sea consistente con una fenomenología filosófica. Como referencia filosófica de la escuela de Copenhague, discutiré la idea de ipseidad y auto-

Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

afección como son planteadas por Michel Henry, autor central del modelo de la ipseidad. Luego, inspirado en los trabajos en fenomenología del cuerpo y de la intersubjetividad de autores clásicos como Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty –y trabajos más recientes de Bernhard Waldenfels y Thomas Fuchs– defenderé una lectura fenomenológico-filosófica alternativa a la de Henry. A través de esta segunda lectura, intentaré mostrar cómo es posible pensar la experiencia corporal y la experiencia del otro recíprocamente. Así, con los elementos conceptuales trabajados en el análisis, se argumentará que el 'esquizo' (σχίζω) de la esquizofrenia nos pone frente a una radicalización de la escisión entre interioridad y exterioridad que la experiencia corporal ya había inscrito en el sujeto.

El yo y la fenomenología filosófica

Empecemos desde cero. La noción que impulsó y que distingue al movimiento fenomenológico es la de intencionalidad. La intencionalidad es, como bien dice Waldenfels (2004), el *shibboleth* de la fenomenología. Desde Brentano, la intencionalidad se describe como una estructura fundamental de la conciencia, una que nos muestra que la conciencia se dirige temáticamente a objetos –i.e. la 'intencionalidad de acto'. Ahora bien, tal 'direccionalidad' (*Gerichtetheit*) intencional no cuenta toda la historia. Que algo sea intencionado significa que ese algo aparece dotado de cierto sentido, que algo siempre aparece como algo. La pintura se me aparece como atractiva o repulsiva, interesante o aburrida, comprensible o enigmática. Esto significa que el sentido experimentado del objeto, el algo como algo, está manchado de una cierta espontaneidad o contingencia: la pintura se me aparece de una y no de otra forma, me interesa y después me aburre, o viceversa. Así, a través del sentido experimentado, la intencionalidad muestra que la subjetividad no está encapsulada en sí misma, sino que está constantemente trascendiéndose a sí misma para comunicarse con lo que la excede, con lo que es ajeno a ella. En palabras de Waldenfels, este pequeño como (as, als, qua, etc.) "funciona como una especie de articulación, conectando lo inconexo"[6] (Waldenfels, 2004. p. 237, traducción propia).

[6] "functions as a sort of joint, connecting the disconnected".

Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

La discusión filosófica del yo o de la subjetividad ha estado marcada por el concepto de reflexión, tomado de la óptica. John Locke usó el término para designar la habilidad de la mente de volver su vista hacia el interior de sí misma y contemplar sus propias operaciones (Locke, 1690/1975, pp. 105, 107, 127). En lenguaje fenomenológico, esto equivale a decir que mediante la reflexión consciente puedo tomarme a mí mismo como objeto intencional[7]. La intencionalidad de acto, que generalmente gobierna mi relación con el mundo, cual espejo, ahora me refleja a mí mismo y se refiere a mí. Este movimiento reflexivo y auto-referencial es una posibilidad esencial de los actos conscientes. De hecho, tal conciencia reflexiva del yo es el que se pone en juego en el llamado 'yo-narrativo': al momento de enarbolar los sucesos de mi vida, me tomo a mí como objeto y tejo una historia. Ahora bien, ¿es acaso esta serie de apariencias originadas en la reflexión sobre mí mismo, la experiencia fundacional de que soy yo mismo? Husserl comenta:

> Yo en la mundanidad natural tengo conciencia del mundo y conciencia de mí mismo con el sentido de ser yo mismo en el mundo. Sólo ocasionalmente estoy "dirigido" hacia mí mismo, en la autoconciencia activa-reflexiva. Pero, ¿no está en la esencia de todo acto reflexivo que este presupone al actual como previo, luego asimismo el segundo nivel reflexivo un primer nivel reflexivo, etc.? Y a esto pertenece además: todo acto presupone afección; que, aquello hacia lo que se dirige está ya en el campo de la conciencia, no capturado[8] (Hua 15, p. 78, traducción propia).

Con estas palabras, que pertenecen al tercero de los volúmenes sobre fenomenología de la intersubjetividad (1929-1935), Husserl condensa los aspectos fundamentales del yo que la Escuela de Copenhague ha puesto en discusión: autoconciencia pre reflexiva, subjetividad mínima, ipseidad, afección. Elucidaré estos conceptos a continuación.

[7] Cabe mencionar que esta descripción no corresponde a una 'tesis' fenomenológica, si no que a una ejemplificación fenoménica de la conciencia reflexiva del yo.
[8] "Ich in der natürlichen Weltlichkeit habe Weltbewusstsein und Selbstbewusstsein mit dem Sinn, selbst in der Welt zu sein. „Gerichtet" bin ich nur gelegentlich auf mich, in der reflexiv-aktiven Selbstwahrnehmung. Aber liegt es nicht im Wesen jedes reflexiven Aktes, dass er den geraden als vorgängig voraussetzt, dann ebenso der reflexive zweiter Stufe einen reflexiven erster Stufe usw. Und dazu ist weiter gehörig: Jeder Akt setzt voraus Affektion; das, worauf er hin sich richtet, ist schon im Bewusstseinsfeld, unerfasst".

Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

Una idea que unifica a la tradición fenomenológica es justamente que la conciencia originaria del yo no consiste en un tipo de reflexión o introspección con la forma de una 'conciencia de algo' i.e. de una intencionalidad de acto. Cualquier conciencia reflexiva de mí mismo presupone una conciencia pre-reflexiva o tácita de mí mismo. Si en la reflexión encontramos experiencias propias, es decir, si esas experiencias son respectivamente accesibles, ellas ya deben haber sido auto-conscientes de alguna forma. Waldenfels (2004) sentencia: "todo intento de constituir la autoconciencia mediante la reflexión presupone al yo que se está buscando" (Waldenfels, 2004, p. 240). La autoconciencia pre-reflexiva de cada experiencia no se aniquila al hacer la experiencia propia un objeto intencional, puesto que tal autoconciencia pre-reflexiva ya ha revelado la subjetividad mínima de toda experiencia: no hay experiencia que no tenga dación en primera persona[9] . Esto explica también como es posible constituir un yo-narrativo: "[s]ólo un ser con una perspectiva en primera persona podría el antiguo dicho 'conócete a ti mismo'; sólo un ser con una perspectiva puede considerar sus objetivos, ideales y aspiraciones como propios y contar una historia sobre ellos"[10] (Zahavi, 2005, p. 129, traducción propia).

En resumen: la autoconciencia reflexiva tiene como condición de posibilidad la autoconciencia pre-reflexiva. Es imposible pensar en una experiencia sin presuponer la dación en primera persona de tal experiencia. La negación de la subjetividad mínima es la muerte. Ahora bien, cuando Husserl habla de que en la vida cotidiana tengo "conciencia de mí mismo con el sentido de ser yo mismo en el mundo", el maestro insinúa algo más que la negación de que la relación conmigo mismo es originariamente reflexiva. 'El sentido de ser yo mismo' indica una positividad que necesita ser concretizada. Más aún, en lo relativo a la esquizofrenia, me parece que los conceptos de autoconciencia pre-reflexiva y subjetividad mínima no pueden ser definitorios. A pesar de su poder filosófico, su poder psicopatológico-descriptivo es insuficiente. Cuando un paciente esquizofrénico dice "mi yo está desapareciendo para mí"[11] (Berze, 1914, pp. 126-127; citado en Sass & Parnas, 2003, p. 438), él sigue haciendo el enunciado desde

[9] Para discusiones extensas y contemporáneas del tema ver Zahavi, 2005, 2020.
[10] "Only a being with a first-person perspective could make sense of the ancient dictum "know thyself"; only a being with a first-person perspective could consider her own aims, ideals, and aspirations as her own and tell a story about them".
[11] "My I is disappearing for me".

Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

la primera persona. Experimenta que su yo está desapareciendo. Algo muy hondo está sucediéndole a nivel experiencial, pero eso no puede ser descrito suficientemente por una formulación ex negativo del nivel primario de autoconciencia, como autoconciencia pre-reflexiva, ni por un concepto que describe una precondición de toda experiencia, como el de subjetividad mínima. El paciente está vivo, experimenta el mundo. Entonces ¿cómo puede ser descrito aquel como de ser yo mismo, el "sentido de ser yo mismo en el mundo" que Husserl insinúa?

Con tal interrogante en frente, y para seguir cerca de la escuela de Copenhague, es oportuno echar mano al pensamiento de Michel Henry. Este pensador toma nota, por así decirlo, de la última parte de la comentada cita de Husserl: "todo acto presupone afección". Según Henry, nuestro contacto con el mundo ocurre mediante la sensibilidad o sensorialidad, de manera que el mundo se aparece originariamente como algo que nos toca, nos afecta. Este ser afectado por el mundo presupone una afectividad ontológica, una pasividad originaria del ser que deviene afectado. La 'ley eidética' de Henry: "[l]a afectividad nunca es sensible, la sensibilidad es constantemente afectiva"[12] (Henry, 1973, p. 480). La afectividad es lo que en su esencia no está mediado por lo sensible, y lo sensible es todo lo que está constituido por la afectividad[13] (Henry, 1973, pp. 462, 502). La afectividad, en cada sentimiento, se manifiesta como una tonalidad o iluminación particular de la experiencia, como un modo de sintonía (*Stimmung*) y orientación en el mundo.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver la afectividad con la pregunta por el yo? Aquí es donde entra el juego el concepto de ipseidad. La ipseidad es una estructura fundamental de la subjetividad: denota la presencia inmediata de la subjetividad para consigo misma, el hecho que mi experiencia del mundo se siente pre-reflexivamente como mía, propia. Como dice Zahavi (2005), la subjetividad de la experiencia implica un sentido tácito de *mineness* (Zahavi, 2005, p. 125). Según Henry, la manifestación concreta de la ipseidad está fundada en la afectividad. Más aún, el fenomenólogo francés argumenta que la afectividad es fundamentalmente auto-afección, interioridad pura, independiente de toda trascendencia o exterioridad sensible (o 'hetero-afección'). Mientras que la sensibilidad está relacionada al mundo sensible, la afectividad sólo está relacionada consigo misma

[12] "Affectivity is never sensible, sensibility is constantly affective".
[13] A propósito de la distinción entre afectividad y sensibilidad, ver sección IV (pp. 457-685).

Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

(Henry, 1973, p. 463). La afectividad constituye entonces la esencia fenoménica de la ipseidad, el estar internamente relacionado consigo mismo, puesto que en toda afectividad me estoy afectando a mí mismo:

> La afectividad es lo que pone todo en relación con el yo y lo opone así a todo lo demás en la suficiencia absoluta de su interioridad radical. La afectividad es la esencia de la ipseidad. Porque la afectividad es la esencia de la ipseidad, todo sentimiento es como tal, como sentimiento de sí, un sentimiento del Yo; permite ser, revela, constituye el Ser del Yo (Henry, 1973, p. 465, traducción propia).

El núcleo de la propuesta fenomenológica de Sass y Parnas (2001, 2003, 2005) es justamente que la auto-afección como manifestación fenoménica de la ipseidad, descrita por Henry, sufre una alteración radical en la esquizofrenia. La afectividad, que provee a la subjetividad de una presencia inmediata del sujeto para consigo mismo a la vez que le permite orientarse en el mundo, sufre de una erosión fundamental. La presencia inmediata del sujeto consigo mismo se disminuye, las experiencias se sienten 'opacas', como 'con neblina', o como 'rodeadas por paredes invisibles' (Fuchs & Schlimme, 2009, Ratcliffe, 2008). Sass y Parnas relacionan así la auto-afección disminuida con una pérdida orientación respecto a las *affordances* disponibles en el ambiente (Sass & Parnas, 2005).

El cuerpo y la escisión en la subjetividad

Michel Henry también relacionó su fenomenología de la subjetividad con la 'teoría del cuerpo subjetivo' (Henry, 1965/1975). Sin embargo, en lo que sigue, me concentraré en mostrar una concepción fenomenológica del cuerpo y de la subjetividad donde el cuerpo no es una aplicación de una ontología general de la subjetividad[14] (Henry, 1975, p. 222), sino que más bien, la subjetividad se entiende a la luz de una fenomenología del cuerpo.

En los albores del movimiento fenomenológico en Alemania, Max Scheler (1916) sugirió que el cuerpo propio es experimentado de dos maneras fundamentales,

[14] A propósito de la ontología del cuerpo subjetivo, ver capítulos II, IV, VII.

Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

como *Leib* y como *Körper*. Esta distinción recorre la historia de la fenomenología alemana del cuerpo hasta hoy en día, en autores como Bernhard Waldenfels, Hermann Schmitz y Thomas Fuchs (Fuchs, 2000a, Schmitz, 2011, Waldenfels, 2000). La traducción de estas dos palabras es crucial: un paso en falso, y los fenómenos se esfuman. *Körper* es una palabra con la misma raíz que la palabra cuerpo, esto es, la palabra latina *corpus*. La palabra cuerpo no distingue entre lo orgánico y lo inorgánico. Tanto en un sentido perceptual como en un sentido físico, cuerpo designa una materialidad, o como decía Descartes, una extensión. La palabra *Leib* es una expresión originariamente germana. La palabra del medioevo alemán lîp no diferenciaba entre cuerpo (*Leib*) y vida (*Leben*). En el antiguo diccionario alemán de los hermanos Grimm se afirma que *lîp* evolucionó por oposición a *wal* como parte del lenguaje del campo de batalla. Mientras que *wal* significa originalmente los que caen en el campo de batalla y van al cielo (*Walhalla*), *lîp* significaba los que aún no han caído, los sobrevivientes. En los tiempos de los hermanos Grimm *Leib* significa: *vita*, persona, *corpus*[15].

En un sentido fenomenológico, *Leib* habla del cuerpo como vivido, sentido, afectado y movido (Fuchs, 2013, p. 82, Scheler, 1916, pp. 415-416, Schmitz, 2011, p. 4, Waldenfels, 2000, p. 15). Una frase común del alemán que encuentra consonancia en el español es *Etwas am eigenen Leib spüren*, i.e., vivir algo en carne propia. No por nada Ortega y Gasset, que era amigo de Scheler, hablaba del cuerpo como "la carne" (Ortega y Gasset, 1963). Ahora bien, el *Leib* tiene más de una cara: además de manifestarse como emoción o sensación, exhibe un funcionamiento tácito que está a la base de nuestro intercambio con el mundo: "[e]l ojo se esconde en el ver, el oído en el oír, y las piernas nos llevan a nuestro destino sin que les presentemos atención"[16] (Fuchs, 2013, p. 84, traducción propia)[17]. Por otro lado, en un sentido fenomenológico, *Körper* significa el cuerpo experimentado como un objeto del mundo, como exterioridad material que es perceptible por los sentidos. Esto es, mi cuerpo como *Körper* aparece primariamente en experiencias de mirar, tocar, oler, etc. el cuerpo. Por ello Husserl hablaba ocasionalmente del propio cuerpo aprehendido como *Körperding* (cuerpo-cosa)[18]. Ahora bien, sólo un

[15] https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB#1.
[16] "Das Auge verbirgt sich selbst beim Sehen, das Ohr beim Hören, und die Beine tragen uns zu unserem Ziel, ohne dass wir sie beachten".
[17] También: Hua 4, p. 56.
[18] Hua 13, pp. 32,282; Hua 14, pp. 6,441,515.

Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

cuerpo que no es el mío puede ser un mero *Körper*, esto es, un cuerpo inorgánico, o uno muerto (*corpse*). Respecto a mi propio cuerpo, la dualidad entre *Leib* y *Körper* siempre se sostiene: en la medida en que siento y percibo mi cuerpo, este jamás es un cadáver.

Tomando tales elementos etimológicos y fenomenológicos en consideración, y el hecho que tales traducciones abundan en la literatura, opto por hablar de *Leib* como cuerpo vivido, y de *Körper* como cuerpo objeto. Decir cuerpo 'objetivo' tiene la mala connotación de sugerir un cuerpo en tercera persona, esto es, el cuerpo como objeto de la fisiología o la anatomía. El hecho que podamos tratar a nuestro propio cuerpo como objetividad fisiológica representa una objetivación fenoménica específica del cuerpo objeto. Tal objetivación fisiológica del cuerpo presupone el modo de aprehender fenómenos que Husserl denominó actitud naturalista (*naturalistische Einstellung*[19]). Sin embargo, lo que está en juego en la fenomenología del propio cuerpo objeto es la experiencia de nuestras manos o cara, de escuchar nuestra propia voz, no la forma en la que el cerebro funciona. También me parece incorrecto decir que solo el *Leib* es cuerpo 'subjetivo': el cuerpo objeto es un cuerpo subjetivamente experimentado.

El cartesianismo ya asecha al hablar del *embodiment* o la encarnación de la subjetividad, puesto que se sigue presuponiendo a algo o alguien que no es cuerpo desde siempre. El cuerpo vivido (*Leib*) es esa subjetividad primordial. La auto-afección descrita por Henry no es la subjetividad fundamentando al cuerpo, sino que el cuerpo vivido fundamentando la experiencia afectiva e interior de estar presente para mí mismo. Sin embargo, el cuerpo vivido no es una pasividad absoluta; se mueve, responde constantemente al mundo: "[e]l Wodurch, i.e., algo que nos afecta, aparece como tal sólo en términos de un Worauf, i.e., de algo a lo que respondemos"[20] (Waldenfels, 2004, p. 238, traducción propia). No es que el cuerpo vivido sienta y el cuerpo objeto se mueva, sino que la experiencia del cuerpo objeto se funda en una toma de conciencia de la exterioridad del cuerpo vivido. Tomar conciencia del cuerpo propio como un objeto presupone una cierta toma de distancia con el cuerpo. Esta excentricidad inaugura una dialéctica específica: *Leib-sein*, *Körper-haben*. Soy mi cuerpo vivido y también tengo un cuerpo objeto (Fuchs, 2013, p. 82). Ser cuerpo y tener cuerpo no representan dos

[19] Hua 4, pp. 173ff.
[20] "The Wodurch, i.e., something that we are affected by, appears as such only in terms of a Worauf, i.e., of something to which we respond".

Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

aspectos de un X neutral, puesto que el cuerpo está siempre de nuestro lado: no podemos contemplar nuestro cuerpo desde fuera de nosotros (Waldenfels, 2000, pp. 250-251). Mi cabeza –sin espejos entremedio– es siempre invisible a mis ojos. Como dijo Husserl: "[e]l mismo cuerpo que me sirve como medio de toda percepción, se interpone en el camino de mi percepción de mí mismo y es una cosa singular e imperfectamente constituida (ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding[21]) (Hua 4, p. 159, traducción propia). Así, mediante la corporalidad de la experiencia, la subjetividad se experiencia a sí misma como una dualidad entre interioridad perceptiva y exterioridad perceptible.

Ser cuerpo y tener un cuerpo no implica una separación abrupta entre uno y otro, no es el uno o el otro, sino que hay dos polaridades de la experiencia corporal entre las que cuales estamos constantemente oscilando (Fuchs, 2013, p. 84). Dicho de otra forma, a la vez que sostener una auto-división fundamental, el cuerpo vivido está esencialmente auto-relacionado. Sin embargo, la auto-relacionalidad del cuerpo vivido no se limita a una afección inmanente del cuerpo consigo mismo (i.e., a una auto-afección), puesto que ella está mediada estructuralmente por intercambios sensoriales con el mundo y con su propia exterioridad (cuerpo objeto). Por ello, tomando una expresión de Husserl en Ideas II, Waldenfels (2000) caracteriza la esencia del cuerpo vivido como un 'punto de transferencia' (*Umschlagstelle*) entre sentido y causación natural. *Umschlagstelle* quiere decir que el cuerpo se mueve entre sus polaridades, no se deja ordenar completamente ni en términos de psique/espíritu ni en términos de naturaleza (Hua 4, p. 161, Waldenfels, 2000, p. 253).

El cuerpo como punto de transferencia, su auto-relacionalidad mediada por el mundo trascendente, se constituye a partir de reflexiones sensoriales que marcan ciertas transiciones o reversiones entre interioridad y exterioridad, entre inmanencia y trascendencia. Merleau-Ponty decía: "él es uno de los visibles, capaz, por una singular reversión, de verlos –él que es uno de ellos"[22] (Merleau-Ponty, 1968, p. 135, traducción propia). El cuerpo ve y se ve a sí mismo, también habla y se escucha, toca y es tocado, etc. Tales reflexiones corporales no deben pensarse como reflexiones mentales: "[u]na

[21] "Derselbe Leib, der mir als Mittel aller Wahrnehmung dient, steht mir bei der Wahrnehmung seiner selbst im Wege und ist ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding".
[22] "he is one of the visibles, capable, by a singular reversal, of seeing them –he who is one of them".

Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

reflexión sensorial no consiste en un acto mental producido fuera del espacio o del tiempo, sino en una auto-referencialidad a nivel de la existencia corporal"[23] (Waldenfels, 2000, p. 259, traducción propia).

Tomemos primero el caso del tacto. Cuando nuestra mano derecha toca nuestra mano izquierda, las sensaciones táctiles se duplican: tenemos una experiencia 'exterior' de estar tocando algo suave o áspero con la mano derecha, así como una experiencia 'interior' de ser tocado con la mano izquierda, y ambas sensaciones coinciden. Esta experiencia es esencialmente reversible. En palabras de Husserl: "tenemos la misma duplicación en las dos partes del cuerpo, porque cada una es una cosa exterior que toca y actúa sobre la otra y cada una es cuerpo vivido a la vez"[24] (Hua 4, p. 145, traducción propia). A nivel visual y auditivo, tales reflexiones corporales aparecen en mirarse al espejo, en la cámara frontal del celular, en escuchar la voz propia en el eco o en una grabadora: "[c]uando escucho mi voz en una cinta o veo mi cara en un video me encuentro en una situación en la que la cercanía y la lejanía se enredan y donde toda reflexión directa es perturbada por una especie de deflexión"[25] (Waldenfels, 2004, p. 240). Nos vemos y escuchamos como externalidad a pesar de que somos nosotros mismos los que miramos y los que hablamos. En esa línea, Waldenfels señala que mi voz no puede ser mía en un sentido pleno, puesto que si no, sería imposible pensar cómo es que existen alucinaciones auditivas (Waldenfels, 2004, p. 242). La psicopatología de la psicosis pone en tela de juicio a una fenomenología filosófica que piensa la subjetividad como la suficiencia absoluta de la inmanencia.

En síntesis, la naturaleza de la experiencia del cuerpo muestra que hay fisuras o escisiones en lo propio. Estos aspectos deben interpretarse como indicaciones fenoménicas fundamentales de que el sujeto siempre está en relación a una cierta alteridad intra-subjetiva, o en otras palabras, de que la subjetividad está intervenida por una cierta 'intersubjetividad del cuerpo' (*Intersubjektivität des Leibes*) (Hua 4, p. 297) Tal visión es decididamente opuesta a la de un yo autosuficiente, que vive,

[23] "Eine sinnliche Reflexion besteht nicht in einem geistigen Akt, der sich außerhalb vom Raum oder Zeit vollzöge, sondern in einer Selbstbezogenheit auf der Ebene der leiblichen Existenz".
[24] "so haben wir dergleichen doppelt in beiden Leibesteilen, weil jeder eben für den andern berührendes, wirkendes Außending ist und jeder zugleich Leib".
[25] "When I hear my voice on a tape or see my face on a video I get into a situation where nearness and remoteness are entangled and where all direct reflection is disturbed by a sort of deflection".

Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

> en una especie de auto-afección sublime que precede a todo que nos empuja fuera de nosotros mismos: sea el torbellino del tiempo, los éxtasis de la intencionalidad, o los desafíos planteados por otros. Pero tal narcisismo corporal, como se puede encontrar en Michel Henry o Hermann Schmitz, está basado en premisas insostenibles. Tomar el cuerpo como cuerpo presupone siempre una cierta distancia al propio cuerpo que Plessner llama 'posicionalidad excéntrica'. El cuerpo puro, o por decirlo en alemán, Leib ohne Körper, responde a la regla del cartesianismo: sentio, ergo sum[26] (Waldenfels, 2011, p. 49, traducción propia).

El otro y la intercorporalidad

Esta última cita Waldenfels (2011) acusa que una filosofía fenomenológica del yo que se refugia en una auto-afección absoluta, como la de Michel Henry, deja todo menos que esclarecido cómo es posible la experiencia del otro y cuál es el rol que este tiene en la experiencia de mí mismo. Si estamos encerrados en una inmanencia completamente auto-suficiente, no hay otro real, solo el reflejo de un yo que intenta salir de sí mismo para terminar experimentándose a sí mismo. No obstante, la semejanza entre el pensamiento de Henry y el de Waldenfels es que ambos creen que toda experiencia se funda en una afección, pasividad o pathos original[27] (Waldenfels, 2004, p. 238). La experiencia originaria del otro no consiste en un algo que transformo en un alguien gracias a un argumento por analogía o a una teoría de la mente. El otro, antes que yo lo busque, se anuncia como una afección ajena (*Fremdaffektion*). Somos tocados por el otro antes de preguntarles quienes son y que significan sus declaraciones: "[l]a alteridad

[26] "in a sublime kind of self-affection which precedes all that pushes us outside ourselves: let it be the whirl of time, the ecstasies of intentionality, or the challenges posed by others. But such a bodily narcissism, as it can be found in Michel Henry or Hermann Schmitz, is based on untenable premises. To take the body as body always presupposes a certain distance to one's own body which Plessner calls 'eccentric positionality'. The pure body, or to put it in German, Leib ohne Körper, responds to the rule of Cartesianism: sentio, ergo sum".

[27] "everything that appears as something has to be described not simply as something which receives a sense, but as something which provokes sense without being meaningful itself, but still something by which we are touched, affected, stimulated, surprised and to some extent violated. I call this happening pathos, Widerfahrnis or af-fect, marked by a hyphen in order to suggest that something is done to us. In German the prefix an- allows for a series of verbs such as Angehen, Anblicken, Anreden or just Antun".

Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

del otro, que nos supera y nos sorprende, perturba nuestras intenciones antes de ser entendido en tal o cual sentido"[28] (Waldenfels, 2004, p. 244, traducción propia).

El otro humano no se anuncia como cualquier otredad. Se anuncia como un cuerpo que es similar al mío, como mi par o como dice Waldenfels, como mi Doppelgänger. Merleau-Ponty recurre aquí al concepto de mimesis. La mimesis designa una forma pre-reflexiva de identificación con el otro que se concretiza en la imitación o lo que hoy en día llamamos coordinación interpersonal. La mimesis es precisamente una experiencia fundacional en la que me identifico con las acciones del otro, tal como provienen de él, y las encarno. En la imitación, el otro trascendente se ha convertido en una fuente de impacto para la exteriorización de mi inmanencia: "[l]a mimesis es el atrapamiento de mí por el otro, la invasión de mí por el otro; es esa actitud por la cual asumo los gestos, las conductas, las palabras preferidas, las formas de hacer de aquellos a quienes confronto"[29] (Merleau-Ponty, 1964a, p. 145, traducción propia).

Waldenfels (2000) define la intercorporalidad como el área de entrelazamiento (*Verflechtung*) o quiasma entre las esferas del cuerpo propio (*Eigenleib*) y del cuerpo ajeno (*Fremdleib*) (Waldenfels, 2000, p. 287). El área de entrelazamiento intercorporal, que oscila entre la identificación y la diferenciación con el otro, sigue la lógica de las reflexiones sensibles del cuerpo propio. Merleau-Ponty dice: "yo veo que aquel hombre ve, como toco mi mano izquierda en el momento en que toca mi mano derecha" (Hua 4, pp. 167, 210, 254; Hua 13, pp. 243, 252, 267; Hua 14, pp. 110, 485). Las reflexiones sensibles del cuerpo consigo mismo se entrecruzan con la experiencia de mi cuerpo tocando y mi cuerpo siendo tocado, con mi cuerpo mirando y mi cuerpo siendo mirado, etc. Por ejemplo, noto que el otro comienza a mirarme punzantemente, a subir el tono, y siento que mi cuerpo se aprieta o contrae. Yo respondo: corro, agredo de vuelta, pregunto, evito, etc. El enojo del otro no es meramente percibido, sino que ingresa a la esfera de lo propio y termina en una respuesta.

En virtud de la intercorporalidad es que la aprehensión de nuestro cuerpo como un objeto está constitutivamente mediada e intervenida por el otro. La expresividad

[28] "The other's otherness, which overcomes and surprises us, disturbs our intentions before being understood in this or that sense".
[29] "Mimesis is the ensnaring of me by the other, the invasion of me by the other; it is that attitude whereby I assume the gestures, the conducts, the favorite words, the ways of doing things of those whom I confront".

Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

corporal del otro (ej: su mirada, voz, movimientos, gestos, etc.) me devuelve la experiencia que permite que yo concientice mi exterioridad corporal. Husserl describe esto como empatía reflexiva: una experiencia en la que mediante la percepción del cuerpo ajeno aprehendo la manera en que responde a mí. Lo que experimento es la aprehensión que el otro tiene de mí: si me invita o me rechaza, si le aburro o le entretengo, me acoge o evita, etc. Tal mediación proporcionada por la experiencia de otros encarnados permite al sujeto llegar a adoptar una perspectiva externa sobre sí mismo, de modo que termina por aprehender su propio cuerpo como un objeto para los demás (Hua 4, pp. 167, 210, 254; Hua 13, pp. 243, 252, 267; Hua 14, pp. 110, 485.). Esta internalización de la perspectiva ajena es una objetivación constitutiva de nuestra conciencia de exterioridad (*Körper*), que fue asertivamente nombrada por Sartre como el 'cuerpo para otros' (*corps pour autrui*) (Sartre, 1943). La interiorización de la mirada del otro alcanza su extremo en el delirio paranoide de observación (*Beobachtungswahn*) (Waldenfels, 2004, p. 245).

Finalmente, la intercorporalidad indica que la experiencia del cuerpo propio y la experiencia del otro no solo están entrecruzadas, sino que ellas son constitutivamente interdependientes. Por un lado, en la medida en que la experiencia del cuerpo propio sostiene una dialéctica entre cuerpo vivido y cuerpo objeto, ella depende de la experiencia del cuerpo ajeno. Por otro lado, en la medida en que la experiencia de la subjetividad ajena sostiene una dialéctica entre yo y otro, ella depende de la experiencia de alteridad que provee el cuerpo propio:

> Si no aprendo a reconocer en mí mismo la conexión del para-sí y del en-sí, ninguno de estos mecanismos, que son los demás cuerpos, podrá nunca animarse; si no tengo exterior, los demás no tienen interior. La pluralidad de las consciencias es imposible si yo tengo consciencia absoluta de mí mismo (Merleau-Ponty, 1994, p. 383).

> La alteridad en mí y la alteridad de los demás quiere decir, vivo desde el principio en el campo visual de los demás. Los demás no entran adicionalmente en mi

Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

> esfera propia, sino que nunca soy enteramente mío[30] (Waldenfels, 2000, p. 44, traducción propia).

La (inter)corporalidad esquizofrénica

Esquizo –del griego skhízō (σχίζω)– nombra un cisma, escisión o separación. *Fren* o *frenia* vienen del griego phrēn (φρήν). *Fren* ha sido generalmente empleado para designar mente, espíritu o alma; *frenia*, para designar un trastorno o enfermedad mental. Ahora bien, en la antigüedad 'fren' refiere primariamente al cuerpo: significa diafragma, estómago, busto, pecho[31]. En línea con el trabajo de Thomas Fuchs (2000b, 2010, 2015) sobre descorporeización, hago uso de este motivo etimológico para pensar la esquizofrenia como una radicalización de la escisión originaria de la experiencia corporal. La experiencia esquizofrénica de sentir el propio cuerpo como ajeno, extraño o distante, es precisamente posible porque la estructura de la experiencia corporal ya había dejado una grieta en la subjetividad. La excentricidad propia de la experiencia corporal se exacerba al punto de la des-corporeización, de la concretización de la imagen cartesiana del fantasma en la máquina. En palabras de pacientes:

> En general, ya no tenía sentido de mi cuerpo; esto desapareció por completo en algún momento. Mi cara se volvió cada vez más extraña para mí, como todavía lo es hoy. Mi voz también, porque hablé mucho menos[32] (De Haan & Fuchs, 2010, p. 329, traducción propia).

> Me experimento como partes individuales, no como una cosa completa. No como persona, como persona completa. Me siento como partes de una persona

[30] "Fremdheit in mir und Fremdheit der Anderen würde heißen, daß ich von vornherein im Blickfeld der Anderen lebe. Die Andere treten mir nicht zusätzlich in meine Eigenheitssphäre ein, sondern ich gehöre mir nie ganz selber".
[31] *cf.* s.v. phrhn (φρήν) en Liddell & Scott, 1940.
[32] "In general, I didn't have a sense of my body anymore; this completely vanished at some time. My face became increasingly strange to me, as it still is today. My voice, too, because I talked much less. Just an extreme self- estrangement".

Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

> completa, pero nunca al mismo tiempo. Es difícil de explicar[33] (De Haan & Fuchs, 2010, p. 329, traducción propia).
>
> Tengo esta sensación de robot en mi cabeza, de estar mirando a través de cámaras, y observas todo tu cuerpo, y los pasos que das hacia el banco[34] (De Haan & Fuchs, 2010, p. 330, traducción propia).

La des-corporeización de la subjetividad esquizofrénica permite dar luces sobre la separación entre experiencia afectiva y expresión corporal que viven los pacientes. De hecho, la afectividad esquizofrénica no es tan simple como un mero 'aplanamiento afectivo'. Sass (2004, 2007) argumenta que los pacientes no solo experimentan una disminución de la auto-afección, sino que también se describen con frecuencia como hiper sensibles o hiper afectivos (Sass, 2004, 2007). Las cenestesias son un clásico ejemplo: sensaciones de movimiento, de tirones o presiones dentro del cuerpo o sobre sus superficies, de disminución o agrandamiento del cuerpo o de sus partes, y otras (Sass, 2004, p. 9). Esto indica que hay una contradicción afectiva fundamental en la esquizofrenia, lo que Sass llama la 'paradoja de Kretschmer': "[s]oy duro como el hielo y, sin embargo, tan lleno de sentir que soy casi sentimental"[35] (Kretschmer, 1936, p. 157; en Sass, 2004, p. 4, traducción propia). Los pacientes con esquizofrenia a menudo sienten que hay algo extraño o incorrecto en su expresión facial o gestos corporales, que no ellos se ajustan de manera armoniosa a un su estado emocional o no lo logran trasmitir (Sass, 2004, p. 9). El cuerpo vivido no logra exteriorizar su interioridad.

Este quiebre en la experiencia corporal tiene una resonancia singular en el otro. La experiencia del contacto con un paciente que padece de esquizofrenia fue nombrada por el psiquiatra holandés Rümke (1941) como 'sentimiento precoz'. Rümke describe el sentimiento precoz como una experiencia en la que el psiquiatra siente una imposibilidad para empatizar con el paciente: "el investigador que examina a alguien

[33] "I experience myself as individual parts, not as a complete thing. Not as a person, as a whole person. I feel as parts of a whole person, but never at the same time. It is difficult to explain".
[34] "I have this robot-like feeling in my head, to be looking through cameras, and you observe your whole body, and the steps you take towards the bench".
[35] "I am hard as ice and yet so full of feeling that I am almost sentimental".

Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

que sufre de esquizofrenia nota algo fuera de orden dentro de sí mismo"[36] (Rümke, 1941, p. 336; en Varga, 2013, p. 133, traducción propia). Fuchs (2015) describe el sentimiento precoz de la siguiente forma:

> la sensación de una atmósfera interpersonal de falta de naturalidad, caracterizada por la falta de reciprocidad, responsividad o sintonía (…) se podría decir que otros experimentarán al paciente esquizofrénico más como un cuerpo objeto que como un cuerpo vivido. Esta impresión corresponde a la descorporeización experiencial de la persona esquizofrénica"[37] (Fuchs, 2015, pp. 200-201, traducción propia).

A través de la intercorporalidad, el quiebre radical en el cuerpo del paciente resuena en mi cuerpo como un quiebre.

Como se mencionó antes, los pacientes con esquizofrenia tienen grandes dificultades para percibir emociones ajenas, para comunicarse afectivamente, y para coordinar sus movimientos con los otros. Un paciente comenta: "no entiendo realmente lo que otros están haciendo… Me observo constan- temente mientras estoy con la gente, tratando de averiguar qué debo decir o hacer"[38]. (Fuchs, 2015, p. 200, traducción propia). Ahora bien: los pacientes con esquizofrenia también llegan a sentir experiencias de profunda sintonía y fusión con otros, de una pérdida de los límites entre yo y otros. Esto se designa como transitivismo. El transitivismo se manifiesta mediante experiencias de invasión y de disolución en el otro, así como una incapacidad para diferenciar lo propio de lo ajeno. Esto puede llevar a una ansiedad existencial extrema: "[l]as miradas de los demás se vuelven penetrantes, y es como si hubiera una conciencia de mi persona emergiendo a mi alrededor… pueden leerme como en un libro. Entonces

[36] "the investigator examining a sufferer from schizophrenia notices something out of the order within himself".
[37] "It means the sense of an interpersonal atmosphere of unnaturalness, characterized by a lack of mutuality, responsivity, or attunement (…) As a result, one could say that others will experience the schizophrenic patient more as an object- body than as a lived body. This impression corresponds to the experiential disembodiment of the schizophrenic person".
[38] "I don't really grasp what others are up to… I constantly observe myself while I am together with people, trying to find out what I should say or do".

Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

ya no sé quién soy"[39] (Fuchs, 2000b, p. 172, traducción propia). Parnas (2003) describe el caso de un paciente que le costaba distinguir entre él y otros. Dudaba respecto a quién generaba sus pensamientos, si él o su interlocutor –como si el otro lo hubiese invadido. Cuando caminaba por la calle, solía evitar mirarse en las ventanas de las tiendas porque sentía incertidumbre respecto al lado del vidrio en el que él estaba realmente (Parnas, 2003, p. 232).

Entonces: la dialéctica entre cuerpo vivido y cuerpo objeto se impacta mutuamente con la dialéctica entre yo y otro. La experiencia del otro está enraizada en la del cuerpo. El cuerpo es el punto de transferencia (*Umschlagstelle*) entre interioridad y la exterioridad y también entre yo y otro. En esta serie de intercambios y reversiones, el rol del otro tiene que ser tomado en serio. Si afirmamos que el otro no tiene un rol constitutivo en la experiencia subjetiva, es difícil pensar cómo es que el progresivo aislamiento o soledad esquizofrénica toma lugar. Las experiencias de exclusión social, ostracismo, deprivación, sobre todo si es que involucran a seres cercanos –una cruda realidad–, son claves en la desintegración de la intersubjetividad esquizofrénica (Fuchs, 2015, p. 203). En alemán se utiliza la palabra *Teufelskreis*, círculo endemoniado, cuando uno observa un círculo vicioso. En este sentido, creo que la forma en la que el otro se dirige al paciente con esquizofrenia es el último ingrediente necesario para desatar un círculo endemoniado entre corporeidad e intersubjetividad en la esquizofrenia. Como dice Waldenfels, "[a]l final, nuestra experiencia corporal muestra que encuentro al otro dentro de mí, y a mí mismo dentro del otro, antes de encontrarnos"[40] (Waldenfels, 2004, p. 247, traducción propia).

Conclusión

[39] "The others' gazes get penetrating, and it is as if there was a consciousness of my person emerging around me… they can read in me like in a book. Then I don't know who I am any more".
[40] "In the end, our bodily experience shows that I find the other within myself and myself within the other before we encounter each other. The other appears within myself and on my side before appearing in front of me".

Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

La contribución de la escuela de Copenhague a la comprensión actual que tenemos de la esquizofrenia es invaluable. El modelo de la ipseidad perturbada es un claro ejemplo de los frutos que trae pensar la psicopatología de la esquizofrenia, y la psicopatología en general, a través de la fenomenología. No obstante, el concepto de autoconciencia pre-reflexiva y el de subjetividad mínima, que han tenido gran valor para fenomenología filosófica del yo, no son los más adecuados para describir las características esenciales de la esquizofrenia. La idea de auto-afección tiene un poder descriptivo mucho mayor. Ahora bien, si uno interpreta filosóficamente la auto-afección como la interpretó Michel Henry, nos enfrentamos con problemas. Si pensamos la afectividad como aquello que opone al sujeto con todo lo demás, como algo que representa la suficiencia absoluta de una interioridad radical; esto es, si no hay una fisura estructural en la subjetividad, es imposible que podamos entender cómo es que alguien llegue a experimentar otra voz dentro suya o a su cuerpo como un robot. Si es que la esquizofrenia es posible, el sujeto no puede no poseerse completamente a sí mismo.

Pienso que la auto-afección inmanente descrita por Henry está íntimamente relacionada con la experiencia interior del cuerpo vivido. Sin embargo, la experiencia corporal no es puro cuerpo vivido, puesto que nos muestra el rol clave que tiene la exterioridad de mí mismo. Soy un cuerpo vivido y tengo un cuerpo objeto. La dinámica de la experiencia corporal es el estar constantemente oscilando entre un momento interior y otro exterior de sí mismo. Esta oscilación, que he descrito como reversiones o reflexiones sensoriales, está entrecruzada con la forma en que experimento a los otros. Los otros están en mí y yo estoy en los otros. Tal fenomenología filosófica del cuerpo es fructífera para comprender los aspectos corporales e intersubjetivos de la esquizofrenia que la escuela de Copenhague deja en segundo plano.

El análisis de la esquizofrenia que he realizado es todo menos concluyente. Hay muchos rincones que recorrer, mucho por investigar, por preguntar y por discutir. Lo que este artículo impulsa es más bien una idea programática: ir comprendiendo la esquizofrenia con la experiencia (inter)corporal como hilo conductor.

Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

Referencias bibliográficas

American Psychiatric Association (2022). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*. American Psychiatric Association.

Amminger, G., Schafer, M.R., Papageorgiou, K., Klier, C.M., Schlogelhofer, M., Mossaheb, N., Werneck-Rohrer, S., Nelson, B. & McGorry, P.D (2012). Emotion recognition in individuals at clinical high-risk for schizophrenia, *Schizophrenia Bulletin*, 38, 1030-1039.

Brüne, M., Sonntag, C., Abdel-Hamid, M., Lehmkämper, C., Juckel, G., & Troisi, A. (2008) Nonverbal behavior during standardized interviews in patients with schizophrenia spectrum disorders. *The Journal of nervous and mental disease*, 196(4), 282-288.

Dean, D. J., Scott, J., & Park, S. (2021). Interpersonal coordination in schizophrenia: A scoping review of the literature. *Schizophrenia bulletin*, 47(6), 1544-1556.

De Haan, S., & Fuchs, T. (2010). The ghost in the machine: disembodiment in schizophrenia–two case studies. *Psychopathology*, 43(5), 327-333.

Froese, T., & Krueger, J. (2020). Lost in the socially extended mind: Genuine intersubjectivity and disturbed self-other demarcation in schizophrenia (pp. 318-340). En C. Tewes & G. Stanghellini (Eds.), *Time and Body: Phenomenological and Psychopathological Approaches*. Cambridge University Press.

Fuchs, T. (2000a). *Leib, Raum, Person: Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Klett-Cotta.

Fuchs, T. (2000b). *Psychopathologie von Leib und Raum. Phänomenologischempirische Untersuchungen zu depressiven und paranoiden Erkrankungen*, Steinkopff.

Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

Fuchs, T. (2005). Corporealized and disembodied minds: a phenomenological view of the body in melancholia and schizophrenia. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 12(2), 95-107.

Fuchs, T. (2013). Zwischen Leib und Körper. Leib und Leben (pp. 82-93). En M. Hänhel & M. Knaup (Eds.), *Perspektiven für eine neue Kultur der Körperlichkeit*.

Fuchs, T. (2015). Pathologies of intersubjectivity in autism and schizophrenia. *Journal of Consciousness Studies*, 22(1-2), 191-214.

Fuchs, T. 2017. Intercorporeality and interaffectivity (pp. 3-23). En C. Meyer, J. Streeck, & J. S. Jordan (Eds.), *Intercorporeality: Emerging socialities in interaction*. Oxford University Press.

Fuchs, T., & Schlimme, J. E. (2009). Embodiment and psychopathology: a phenomenological perspective. *Current opinion in psychiatry*, 22(6), 570-575.

Fuchs, T., & Röhricht, F. (2017). Schizophrenia and intersubjectivity: An embodied and enactive approach to psychopathology and psychotherapy. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 24(2), 127-142.

Henry, M. (1973). *The Essence of Manifestation*. Martinus Nijhoff.

Henry, M. (1975). *Philosophy and Phenomenology of the Body*. Martinus Nijhoff.

Hooley, J. M. (2010). Social factors in schizophrenia. *Current directions in psychological science*, 19(4), 238-242.

Husserl, E. (1952). Husserliana 4. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1973). Husserliana 13. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Erster Teil: 1905–1920. Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1973). Husserliana 14. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Zweiter Teil: 1921–1928. Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1973). Husserliana 15. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Dritter Teil: 1929–1935. Martinus Nijhoff.

Irarrázaval, L. (2015). The lived body in schizophrenia: transition from basic self-disorders to full-blown psychosis. Frontiers in psychiatry, 6, 9, 1-7.

Irarrázaval, L., & Sharim, D. (2014). Intersubjectivity in schizophrenia: life story analysis of three cases. *Frontiers in Psychology*, 5, 100, 1-10.

Kupper, Z., Ramseyer, F., Hoffmann, H., & Tschacher, W. (2015). Nonverbal synchrony in social interactions of patients with schizophrenia indicates socio-communicative deficits. *PLoS One*, 10 (12), e0145882.

Liddell, H. G. & Scott, R. (1940). *A Greek–English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press.

Locke, J. (1975). *An Essay concerning Human Understanding*. Clarendon.

Lysaker, P. H., Johannesen, J. K., & Lysaker, J. T. Schizophrenia and the experience of intersubjectivity as threat. (2005). *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 4(3), 335-352.

Merleau-Ponty, M. (1964a). The child's relations with others (pp. 96-155). En M. Merleau-Ponty, *The primacy of perception*. Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (1964b). The Philosopher and his Shadow (pp. 159-181). En M. *Merleau-Ponty, Signs*. Northwestern University Press.

Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

Merleau-Ponty, M (1968). *The Visible and the Invisible*. Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Planeta. 1994.

Mishara, A. L., Lysaker, P. H., & Schwartz, M. A (2014). Self-disturbances in schizophrenia: history, phenomenology, and relevant findings from research on metacognition. *Schizophrenia bulletin*, 40(1), 5-12.

Nelson, B., Parnas, J., & Sass, L. A. (2014). Disturbance of minimal self (ipseity) in schizophrenia: clarification and current status. *Schizophrenia bulletin*, 40 (3), 479-482.

Nordgaard, J., Berge, J., Rasmussen, A. R., Sandsten, K. E., Zandersen, M., & Parnas, J. (2023). Are self-disorders in schizophrenia expressive of a unifying disturbance of subjectivity: A factor analytic approach. *Schizophrenia bulletin*, 49 (1), 144-150.

Ortega y Gasset, J. (1963). Vitalidad, alma, espíritu (pp. 451-480). En *El espectador* (vol. II). Revista de Occidente.

Parnas, J. (2003). Self and schizophrenia: A phenomenological perspective (pp. 217-241). En Kircher, T. & David, A. (Eds.), *The Self in Neuroscience and Psychiatry*, Cambridge University Press.

Parnas, J., Møller, P., Kircher, T., Thalbitzer, J., Jansson, L., Handest, P., & Zahavi, D. (2005). EASE: examination of anomalous self-experience. *Psychopathology*, 38(5), 236-258.

Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of being: Phenomenology, psychiatry and the sense of reality*. Oxford University Press.

Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

Sartre, J. P. *L'être et le néant*. Gallimard. 1943.

Sass, L. A. (2004). Affectivity in schizophrenia a phenomenological view. *Journal of consciousness studies*, 11(10-11), 127-147.

Sass, L. A. (2007). Contradictions of emotion in schizophrenia. *Cognition and Emotion*, 21(2), 351-390.

Sass, L. A., & Parnas, J. (2001). Phenomenology of self-disturbance in schizophrenia: some research findings and directions. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 8(4), 347-356.

Sass, L. A., & Parnas, J. (2003). Schizophrenia, consciousness, and the self. *Schizophrenia bulletin*, 29(3), 427-444.

Sass, L.A., & J. Parnas. (2007). Explaining Schizophrenia: The Relevance of Phenomenology (pp. 63-95). En M. Chung, W. Fulford, and G. Graham (Eds.), *The Philosophical Understanding of Schizophrenia*. Oxford University Press.

Sass, L. A., Pienkos, E., Skodlar, B., Stanghellini, G., Fuchs, T., Parnas, J., & Jones, N. (2017). EAWE: Examination of Anomalous World Experience. *Psychopathology*, 50(1), 10-54.

Scheler, M. (1916). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Max Niemeyer.

Schneider, K. (1959). *Clinical Psychopathology* (M.W. Hamilton, Trans, based on 5th revised edition). Grune and Stratton.

Schmitz, H. *Der Leib*. de Gruyter. 2011.

Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

Stanghellini, G. (2004). *Disembodied spirits and deanimated bodies: The psychopathology of common sense*. Oxford University Press.

Stanghellini, G. (2009). Embodiment and schizophrenia. *World Psychiatry*, 8(1), 56-59.

Torregrossa, L. J., et al. (2019). Decoupling of spontaneous facial mimicry from emotion recognition in schizophrenia. *Psychiatry Res*, 275, 169-176.

Tschacher, W., Giersch, A., & Friston, K. (2017). Embodiment and schizophrenia: a review of implications and applications. *Schizophrenia bulletin*, 43(4), 745-753.

Van Duppen, Z. (2017). The intersubjective dimension of schizophrenia. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 24(4), 399-418.

Van Duppen, Z., & Feyaerts, J. (2021). The phenomenology of psychosis: Considerations for the future. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 28(3), 277-279.

Varga, S. (2013). Vulnerability to psychosis, I-thou intersubjectivity and the praecox-feeling. *Phenomenology and the cognitive sciences*, 12, 131-143.

Waldenfels, B. (2000). *Das leibliche Selbst: Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Suhrkamp.

Waldenfels, B. (2004). Bodily experience between selfhood and otherness. *Phenomenology and the cognitive sciences*, 3, 235-248.

Waldenfels, B. (2011). *Phenomenology of the alien: Basic concepts*. Northwestern University Press.

Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person perspective*. MIT press.

Universidad Gabriela Mistral | Revista Akadèmeia, Vol. 22, Núm. 1 (2023): 106-134
ISSN 0718-9397

Zahavi, D. (2020). *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation. A New Edition*. Northwestern University Press.

Zapata-Fonseca, L., Martin, L., & Fuchs, T. (2021). Operationalizing disembodied interaction: the perceptual crossing experiment in schizophrenia research. *Phenomenology and Mind*, (21), 112-125.