

Hernán Noguera Hevía

Aportes clínicos a la paranoia desde la obra de Merleau-Ponty

En la cuarta edición de su tratado nosológico llamado “Psicopatología General”, Karl Jaspers (1942/1977) afirma: “el delirio fue en todos los tiempos algo así como el fenómeno fundamental de la locura; delirante y enfermo mental eran una misma cosa” (p. 116). La afirmación, lejos de ser trivial, sintetiza la idea ampliamente aceptada acerca del carácter primario que tiene el delirio en la locura; es decir que, al menos lógicamente, el delirio es un fenómeno fundamental que habilita y da inicio a la locura. La consigna de Jaspers “el delirio es un fenómeno primario” (p. 116) revela la íntima asociación que se le atribuye a locura y conciencia, y marca toda una línea de investigación que no cesará de inscribir la psicosis fundamentalmente como una problemática de conciencia y juicio frente a la realidad. Es una comprensión de la locura que hace ecos en toda la tradición filosófica fundada en el Cogito, y encuentra su campo más fértil en la brecha que inaugura el para-sí de la conciencia respecto a su propia existencia. Por lo mismo, Jaspers afirmará que el campo del delirio se puede delimitar del siguiente modo:

La conciencia del ser y del existir ausentes es tratada como enajenación o extrañeza del mundo de la percepción y la volveremos a encontrar en las perturbaciones de la conciencia del yo. (...) el delirio es una transformación en la vasta conciencia de la realidad (p. 118).

Nada nos impide pensar que efectivamente el delirio se pueda entender como una *transformación en la vasta conciencia de la realidad* como afirma Jaspers, pero fundar y fundamentar la experiencia de la locura en la filosofía del Cogito –al establecer que el delirio, en tanto deterioro del juicio y la conciencia, es el fenómeno *primario* en las psicosis– implica reintroducir al genio maligno y su caprichosa empresa de privar al sujeto de un “verdadero encuentro con el mundo”. Reducir sistemáticamente la locura –y particularmente para los propósitos de nuestra exposición, *la paranoia*– a un error de juicio nos lleva a las más diversas aporías que acarrea el racionalismo frente a los propios límites de la razón. Sobre todo, fundamenta y encierra la experiencia clínica de la paranoia en el solipsismo absoluto de la *sinrazón*.

Este trabajo reúne los aportes de Maurice Merleau-Ponty, sobre todo la síntesis productiva de la percepción y la *carne (chair)*, para poder esclarecer la experiencia paranoica desde su corporalidad y su encuentro con el mundo. Intentaremos demostrar que la estructura de la paranoia es el carácter constitucional de la *Lebenswelt*, tal como la piensa Merleau-Ponty.

Carne y Cuerpo

Ya en la obra de Husserl encontramos el concepto de *leib*, en oposición a *körper*, como antecedente directo de carne en la obra de Merleau-Ponty. Husserl nos enseña que en el encuentro objetivo con la realidad física –en

tanto material, extensa y sensible— también se produce un encuentro con “otra” realidad, una dimensión *alter*, que define como una realidad de carácter sensorial (típicamente ilustrado con el ejemplo de una mano tocándose a otra, que se funda en un solo encuentro: “*sintiente sintiéndose*”). Es en ese encuentro entre cuerpos (*körper*) que Husserl afirma que también se producen sensaciones localizadas espaciotemporalmente, como resultado del acto particular del encuentro. Son estas “propiedades de efectos” que emergen de la percepción, esa alteridad sensorial caracterizada por sensaciones localizadas en la contingencia del acto perceptivo, lo que nos parece fundamental como antecedente directo del concepto de carne. En la realidad sensorial que se nos revela del acto (la *Leib* husserliana), más allá de cualquier dato sensible del objeto, encontramos que la sensación compenetrada y covariante entre cuerpos emerge como un resultado de una acción precisa, y pasa a ser —en el sentido de que deja una marca o una huella— propiamente una “propiedad de la carne”. Para efectos de esta presentación, llamaremos a ese encuentro contingente y sensorial un “acontecimiento de carne”, en tanto definamos ese acontecimiento como la huella sensorial inmanente que produce el encuentro entre cuerpos.

Así, podemos retener la idea de Husserl de que *Leib*, a diferencia de *körper*, es el registro o huella que deja el ser viviente en su encuentro con el mundo: *Lebenswelt*. Más allá de los datos sensoriales brutos que se le presentan a la conciencia en el encuentro perceptual con un objeto, lo que nos interesa pensar desde Merleau-Ponty es el testimonio de un encuentro que funda la relación del viviente con el mundo: el acontecimiento inmanente

de la carne es la estructura intencional del sujeto de la experiencia.

Lo que buscamos ilustrar con este breve paso por los aportes de Husserl es el punto de partida fenomenológico de Merleau-Ponty para poder pensar el acontecimiento inmanente de la carne en el seno de la existencia del ser viviente. Lo que vemos emerger en la obra de Merleau-Ponty es la pregunta por *el lugar de la carne en la trama del ser*.

Merleau-Ponty reformula que la percepción —fuera del árido debate epistemológico que funda la relación sujeto-objeto y toda la cuestión filosófica de la *adequatio*— es una revelación del ser, en tanto el ser habita el mundo y todas las cosas que se puedan captar de ella. Pero la propuesta de Merleau-Ponty no es simplemente un marco corporal que explique el Cogito y su encuentro íntimo con objetos, sino más bien que en el encuentro de un cuerpo con el mundo se funda toda la estructura ontológica del *Lebenswelt*: “no hay que decir, pues, que nuestro cuerpo está *en* el espacio ni, tampoco, que está *en* el tiempo. *Habita* el espacio y el tiempo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 156). Esta unidad vivencial entre el cuerpo y el mundo —que se actualiza en cada acto de percepción, es decir, que cada acto de percepción produce un acontecimiento de carne— es el fundamento de lo que podríamos designar *semiosis* en la obra de Merleau-Ponty. Es decir que el sentido, para Merleau-Ponty, no es tanto un dato que se extrae a partir de la percepción del objeto, sino la producción del sentido a partir de la experiencia con el mundo. El quiasmo es básicamente la estructura semiótica que se funda en el ser-en-el-mundo (*être-au-monde*), del cual el Cogito es tan sólo una experiencia particular que surge como testimonio al habitar el mundo. Como afirma Merleau-Ponty (1993), “toda

conciencia es siempre una experiencia, pues, ser una conciencia o más bien una experiencia es comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los otros” (p. 114).

Lo que se pretende alcanzar con lo anterior es, por un lado, poder ubicar el lugar de la *alteridad* en la constitución de la carne; y en segundo lugar, distinguir en la obra de Merleau-Ponty el carácter secundario (y no primario) que tiene el juicio, la conciencia y el Cogito en la estructura fundamental del ser-en-el-mundo (*être-au-monde*), lo que fuerza pensar de otro modo la experiencia de la locura.

En el arco intencional que constituye el *Lebenswelt* en la obra de Merleau-Ponty, lo que hay que ubicar es el estatuto que tiene el encuentro entre cuerpos en la constitución de la carne. Cuando introducíamos la noción de *Leib* husserliana para poder pensar la realidad sensorial, lo que se buscaba acentuar era que más allá (o quizás, *más acá*) de las dimensiones físicas-sensibles que se aprehenden en el encuentro entre cuerpos (sean propios o ajenos), lo que emerge es el encuentro con un cuerpo-Otro. Merleau-Ponty sale al paso de un solipsismo, que él mismo ubica en Descartes o Sartre, al entender que la constitución del ser es la articulación del mundo con el cuerpo, en tanto Otro cuerpo:

El entrelazo y la constitución de la carnalidad son ahora la forma predilecta de encontrar al sujeto corpóreo en relaciones permanentes con otros sujetos corpóreos, debido a que ambos participan de un mismo ser anónimo, o de una misma carnalidad. El ser anónimo del otro no es su exclusión, sino la condición de toda presencia suya en el mundo y ante mí. En ese sentido, estamos en condiciones de promover la otredad desde la mismidad (...). De este modo se puede concluir que yo habito al otro y él me habita a mí (González y Jiménez, 2011, p. 125).

Como dice Merleau-Ponty (1993):

Experimento mi cuerpo como *poder* de ciertas conductas y de cierto mundo, no estoy dado a mí mismo más que como un cierta presa en el mundo; pues bien, es precisamente mi cuerpo el que percibe el cuerpo del otro y encuentra en él como una prolongación milagrosa de sus propias intenciones, una manera familiar de tratar con el mundo; en adelante, como las partes de mi cuerpo forman conjuntamente un sistema, *el cuerpo del otro y el mío son un único todo, el anverso y el reverso de un único fenómeno, y la existencia anónima, de la que mi cuerpo es, en cada momento, el vestigio, habita en adelante estos dos cuerpos a la vez* (p. 365; cursivas son nuestras).

Si para Merleau-Ponty, el cuerpo y su relación en el mundo es ante todo una estructura ontológica (antes que una estructura epistémica) y por ende el *Lebenswelt* una experiencia vivencial de semiosis; y si la alteridad radical es una condición fundante del ser-en-el-mundo (*être-au-monde*), en tanto el encuentro de cuerpos es habitar lo Otro en la mismidad; entonces podemos pensar que el fenómeno de extrañeza, enajenación y alienación no es tanto un desvío de la Razón como la estructura fundamental de nuestra relación con el mundo.

Paranoí y carne paranoíca

Merleau-Ponty, sin querer atender a este problema en particular, formula una crítica a la hegemonía del Cogito que observábamos en un inicio en la exposición de Karl Jaspers, cuando en *Fenomenología de la Percepción* (1993) afirma que “el Cogito era la toma de conciencia de esta interioridad [del ‘cuerpo propio’]. Pero, por eso mismo, toda significación se concebía como un acto de pensamiento, como la operación de un puro Yo” (p. 164). Eso irremediamente lleva a pensar la locura como un arrebató de lo “propio” del cuerpo, y una pérdida de pureza del Yo. En torno a esta observación es que se ha edificado una lectura deficitaria de la locura, que

inhabilita esta experiencia como una relación vivencial válida con el mundo. En el caso de la paranoia, se la ha definido clásicamente como la irrupción de un delirio en extremo *sistemático*, de rasgos persecutorios, celopáticos y/o megalomaniacos, que *distorsiona* la percepción del sujeto y circunscribe en algún otro el fundamento de su malestar (es decir, el delirio singulariza un “enemigo”). Pero si retomamos lo anteriormente esbozado respecto al estatuto de la percepción y el cuerpo según Merleau-Ponty, nos percatamos que tal “distorsión de la percepción” que típicamente se atribuye a la ausencia de conciencia de realidad en la paranoia, en realidad se acerca más a la producción encarnada de sentido fundada en el encuentro del cuerpo con la alteridad, lo invisible en lo visible. En descrédito del Cogito como fundamento de la significación del mundo, Merleau-Ponty nos dice que “la experiencia del cuerpo nos hace reconocer una imposición del sentido que no es la de una conciencia constituyente universal, un sentido adherente a ciertos contenidos. Mi cuerpo es este núcleo significativo que se comporta como una función general” (p. 164), función de semiosis, aun en casos de enfermedad mental.

Sin embargo, la postura esbozada por Jaspers no es la única que se puede tomar para pensar la locura y la paranoia. Gran parte del debate acerca de si el delirio es primario en la psicosis se ha visto contrariada por la postura de que en realidad son fenómenos alucinatorios los que marcan la irrupción de la locura en la vida del sujeto. Más allá de los argumentos que sostienen cada postura dentro del campo psiquiátrico, lo que se intenta revelar es que antes de cualquier intento de reconstruir la relación del sujeto con el mundo y el otro a modo de delirio (por más sistemática que sea esa construcción), lo primero que

aparece son fenómenos elementales de un cuerpo que se percibe a sí mismo como una alteridad.

La observación clínica de estos fenómenos elementales –desarrollado por el psiquiatra francés Gaëtan Gatian de Clérambault bajo el nombre de síndrome de automatismo mental– revela que el comienzo insidioso de la paranoia se debe en un inicio a la percepción de ciertos fenómenos desorganizados del pensamiento que son exteriorizados y que marcan cierta extrañeza del sujeto respecto a sí mismo. La característica es que estos fenómenos son, primariamente, neutros de contenido y abstractos en su manifestación. Solamente en segunda instancia comienzan a tomar una forma psicosensoorial organizada:

El automatismo mental empieza insidiosamente por mecanismos sutiles, abstractos; después se aproxima gradualmente a la forma verbal. Es solamente en su periodo verbal que las voces, en el sentido más amplio de la palabra, se hacen temáticas; hieren muy especialmente los sentimientos del sujeto y vienen a incorporarse lógicamente en la novela explicativa y constructiva del enfermo (Heuyer, de Ajuriaguerra y Pigem Serra, 1950, p.135).

Lo que es interesante destacar de lo anteriormente descrito es que lo ajeno y extraño de la paranoia no tiene que ver, en primera instancia al menos, con la asociación de un contenido específico a la irrupción de los fenómenos elementales. Más bien, la dimensión mecánica y autónoma de estos fenómenos, tal como son las alucinaciones auditivas y los ecos del pensamiento, se desarrolla por fuera del curso del juicio. Podríamos decir que los fenómenos elementales de la psicosis descansan sobre la estructura pre-objetiva y pre-reflexiva del ser en su relación con el mundo; y más bien reflejan el alter ego en la constitución de la carne: el arco intencional de

nuestro cuerpo apunta directamente al corazón de la alteridad en la experiencia. El empuje a la semiosis acontecerá como el modo de significar el *Lebenswelt* paranoico, pero solamente en segunda instancia a condición de haber percibido la estructura ontológica del ser-en-el-mundo (*être-au-monde*): el sinsentido en el sentido, lo visible y lo invisible. Lo que se nos revela es que “por el hecho mismo de la constitución del automatismo mental, la formación secundaria de la idea de persecución es espontánea, automática, inevitable” (p. 135), y es este sentido que podemos entender la proyección como mecanismo fundamental de la paranoia, tal como nos enseña Freud.

La estructura del ser en relación al mundo que lo constituye es fundamentalmente paranoica, siendo la experiencia de la conciencia y el Cogito, en este sentido, el esfuerzo desesperado por fundar la existencia a cierta distancia del mundo. El lenguaje primordial del que nos habla Merleau-Ponty es ambiguo, en tanto nace en el sinsentido y la alteridad que solamente la carne deja como huella, como *acontecimiento de carne*. El delirio es secundario frente a la alteridad de la carne y su lenguaje, es decir, lógicamente posterior a la estructura ontológica que denuncia el *Lebenswelt* y su carácter paranoico. En este sentido, el delirio no es más “alocado” que las operaciones del Cogito, lo que ya es de por sí bastante loco.

Referencias

- González, R., & Jiménez Tavira, G. (2001). Fenomenología del entrecruce del cuerpo y el mundo en Merleau-Ponty. *Ideas y Valores*, 59(145), 113-130.
- Heuyer, G., de Ajuriaguerra, J., & Pigem Serra, J. (1950). El síndrome de automatismo mental de De Clérembault y su importancia en psiquiatría. *Anales de medicina y cirugía*, 28(62), 126-147.
- Jaspers, K. (1977). *Psicopatología General*. Buenos Aires: Editorial Beta.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini.