

¿Hay libertad en las psicopatologías? Pensar la inquietante extrañeza a partir de la fenomenología de Merleau-Ponty

Is there freedom in psychopathologies? Thinking about uncanny strangeness from the philosophy of Merleau-Ponty

Bryan Zúñiga Iturra*

Universidad Gabriela Mistral/Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
bryan.zuniga@academico.ugm.cl

DOI: 10.5281/zenodo.18274002

Recibido: 07/10/2025

Aceptado: 29/10/2025

Resumen: Una de las preguntas que orienta la discusión fenomenológica contemporánea es aquella relativa al estatuto ontológico de la psicopatología. Con la intención de delimitar este concepto, el siguiente artículo tiene como objetivo elaborar una fenomenología de la experiencia de la extrañeza a partir de la filosofía de Merleau-Ponty. Para esto nuestra contribución dispone de tres momentos. Primero, explicaremos los criterios que la fenomenología ha aportado históricamente para definir la psicopatología. Segundo, describiremos con Merleau-Ponty los elementos que están a la base del modo en que se constituye nuestro estilo de mundo, a saber, la libertad y la situación. Para finalizar, esbozaremos una fenomenología de la experiencia de la extrañeza a través de la cual presentaremos un nuevo criterio para definir la psicopatología, a saber, la participación en el mundo social.

Palabras clave: Psicopatología; Fenomenología; Merleau-Ponty; Situación, Libertad; Extrañeza.

Abstract : One of the main questions in the contemporary phenomenological discussion is that relating to the ontological status of psychopathology. With the aim of defining this concept, the following article seeks to develop a phenomenology of the experience of strangeness based on the philosophy of Merleau-Ponty. To achieve this goal, our contribution is divided into three parts. First, we will explain the criteria that phenomenology has historically contributed to the definition of psychopathology. Second, we will describe, with Merleau-Ponty, the elements that underlie the way in which our style of world is constituted, namely, freedom and situation. Finally, we will outline a phenomenology of the experience of strangeness through which we will present a new criterion for defining psychopathology, namely participation in the social world.

Keywords: Psychopathology; Phenomenology; Merleau-Ponty; Situation; Freedom; Strangeness.

* Chileno. Estudiante de doctorado en Filosofía en la Universidad de Chile y en la Universidad Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Es licenciado en Filosofía y tiene un máster en Filosofía por la Universidad de Chile. Imparte clases en la Universidad Gabriela Mistral. Es miembro del Atelier de Recherches Phénoménés (ARP) de la Universidad Paris 1 Panthéon-Sorbonne y miembro de la Unidad de Filosofía de las Clínicas Psiquiátricas de la Universidad de Chile.

<https://orcid.org/0000-0001-6707-2170>

1. Introducción

Uno de los temas centrales en el debate fenomenológico contemporáneo es la psicopatología. Propuestas filosóficas de autores como Thomas Fuchs (2007), Giovanni Stanghellini (2004), Matthew Ratcliffe (2023), Josef Parnas (2024), Lucrecia Rovaletti (2019), Valeria Bizzari (2023) y Helene Stephensen (2024) son muestra de aquello. En este contexto general, una de las preguntas que orienta la discusión fenomenológica en torno este asunto es aquella que dice relación con el estatuto *ontológico* de la psicopatología (Pereira y Zúñiga, 2022). Es decir, aquella reflexión filosófica que busca determinar los criterios para, por una parte, definir la experiencia psicopatológica y, por otra parte, pensar la siempre problemática distinción entre ella y la experiencia *no psicopatológica*. ¿Cuáles son los principios que nos permiten identificar la frontera entre ambos géneros de experiencia? ¿Existe tal frontera? Buscando resolver estos interrogantes, y con la intención de proponer una delimitación del concepto de psicopatología, el siguiente artículo tiene como objetivo principal elaborar una fenomenología de la experiencia de la extrañeza a partir de la filosofía de Maurice Merleau-Ponty. Para llevar a cabo esta empresa nuestra contribución dispone de tres momentos.

En primer lugar, y a través de una revisión de algunas de las principales discusiones filosóficas que atraviesan las aproximaciones fenomenológicas a la psicopatología, buscaremos precisar cuál son los criterios normativos que aporta esta disciplina a la hora definir la psicopatología, a saber, la presencia o ausencia de libertad y el desvío o no que dicho acontecimiento supone con respecto a cierta arquitectura típica de la experiencia humana. En segundo lugar, y a partir de una lectura de *Phénoménologie de la perception* (1976) y *L'institution, la passivité* 1954- 1955 (2015) de Merleau-Ponty, describiremos la afectividad y la institución como dos elementos que están a la base tanto del modo en que se constituye nuestro estilo de mundo, como de la ambigüedad a través de la cual el autor define la libertad humana en el marco de su antropología filosófica. Para finalizar, y mediante una interpretación de la doctrina merleau-pontiana, presentaremos un esbozo de una fenomenología de la experiencia de la extrañeza a través de la cual intentaremos poner en evidencia nuevos criterios para definir la psicopatología. Se espera mostrar al final de esta contribución que, a contrapelo de lo que establece gran parte de la literatura acerca de este tópico, el elemento distintivo para identificar este fenómeno no es la ausencia o no de libertad, ni tampoco la proximidad o

distancia con respecto a cierta arquitectura típica de la experiencia humana, sino más bien la posibilidad o la imposibilidad de dar forma a un estilo de mundo que nos permita participar del espacio social.

2. El estudio fenomenológico acerca de la psicopatología

En su artículo “Las pathologies de la liberté (ou la liberté de las pathologies): la ballade de Germain”, Jérôme Englebert (2021) sostiene que, en el desarrollo de las diversas aproximaciones fenomenológicas al estudio de la psicopatología a partir de la tercera década del siglo XX, encontramos dos debates fundamentales que nos permiten comprender cuál es el estatuto ontológico de la psicopatología desde una perspectiva fenomenológica.

Por un lado, tenemos el debate entre el psiquiatra Henri Ey (1986) y el psicoanalista Jacques Lacan (1986) en torno a la existencia o no de libertad en el contexto de la experiencia psicopatológica. Mientras el primer autor sostiene que la psicopatología, y en particular la psicosis, despoja al ser humano de su libertad, el segundo declara que la experiencia psicótica es una de las tantas expresiones posibles de la libertad humana, razón por la cual, a su juicio, la ausencia o presencia de libertad no es el criterio más determinante a la hora de definir la psicopatología. En palabras de Englebert

La première, celle d'Henri Ey, donne le primat (voire l'exclusivité) à la genèse biologique du trouble mental et propose de considérer la formule “pathologies de la liberté” en tant que trouble ou rupture de l'exercice intime du libre arbitre et du vécu de liberté. La seconde, celle de Jacques Lacan, donne quant à elle le primat, et sans doute l'exclusive, à l'origine psychique du trouble, laissant suggérer une compréhension de la même formule comme une mise en scène, à nouveaux frais et selon des modalités inédites, d'un exercice différent de la liberté, indiquant toute la “potentialité libertaire” de la pathologie. (2021 p. 4)

Por otro lado, tenemos el debate al interior de la fenomenología entre la *psicopatología fenomenológica* elaborada por Ludwig Binswanger (1973) y la *fenomenología de la psicopatología* desarrollada por Eugene Minkowski (2013). Vale

decir, aquella discusión metodológica acerca del modo en que la fenomenología debe realizar el estudio de la psicopatología. Como sostiene Englebert, Binswanger dispone de la fenomenología con la intención de describir la psicopatología como un estado *deficitario* con respecto a cierta norma cuyo modelo está dado por la *analítica existencial del Dasein* presentada por Martin Heidegger en *Ser y tiempo* (2015), es decir, por cierta estructura típica a través de la cual los seres humanos nos abrimos al mundo (2021 p. 7). En contraposición con ello Minkowski, poniendo entre paréntesis todo modelo de referencia que sirva como criterio normativo para describir la psicopatología, prefiere seguir una vía a través de la que busca *hacer fenómeno*, es decir, poner en evidencia a partir de sí mismo, y no por contraste, el *estilo* mediante el que un ser humano singular se relaciona consigo mismo, los otros sujetos y las cosas. Como indica el comentarista para Minkowski “s’agit bien entendu de sa célèbre invitation à penser la psychopathologie comme une psychologie du pathologique, s’accompagnant d’un rejet assez net d’une pathologie du psychologique” (Englebert, 2021 p. 7).

Si para Binswanger la pregunta central es: ¿en qué medida el estilo de mundo psicopatológico supone una *desviación* con respecto a cierta norma?, para Minkowski la inquietud fundamental es: ¿cómo rearticular un estilo de mundo cuya arquitectura supone malestar psíquico para cierto sujeto? Mientras Binswanger asume la existencia de cierta *normalidad* con respecto a la cual la psicopatología supondría una alteración, y por tanto se arroja la tarea de describirla fenomenológicamente, Minkowski orienta su indagación a hacer del sufrimiento psíquico, y no de la psicopatología, el centro de su consideración. Así, entre la psicopatología fenomenológica binswangeriana y la fenomenología de la psicopatología minkowskiana se juegan dos modos distintos de comprensión de dicha experiencia.

Sin ánimos de resolver dicha discusión nos parece que la interpretación de ambos debates ofrecida por Englebert en su artículo antes mencionado (2021), a saber, que hay, por un lado, cierto aire de familia entre la postura de Ey y de Binswanger en lo que concierne a la ausencia de libertad y la alteración de la experiencia normal de mundo en la psicopatología, y, por otro lado, cierta proximidad entre la comprensión de Lacan y de Minkowski de la psicopatología como una expresión de la libertad humana, resulta bastante fecunda a la hora de delimitar el estatuto ontológico de este fenómeno. Nos parece que una revisión de ambas discusiones

pone en relieve dos de los criterios fenomenológicos para definir la psicopatología. Primero, aquel que responde a la pregunta: ¿hay libertad en la experiencia psicopatológica o es que ella supone un menoscabo en la primera? (debate Lacan-Ey). Segundo, aquel que responde a la cuestión de si acaso el fenómeno psicopatológico es un acontecimiento que debe ser pensado de modo puramente *deficitario* con respecto a cierta norma existente, o bien, debe ser entendido como un estilo de mundo que, si bien implica sufrimiento psíquico, merece ser descrito a partir de sus propias características (debate Binswanger-Minkowski).

Consideramos que una posible clave de lectura para comprender ambos criterios de forma conjunta es la descripción fenomenológica de la experiencia de la psicopatología como una *inquietante extrañeza*¹, término acuñado originalmente por Sigmund Freud (*Umheimlichkeit*) para definir estos eventos psíquicos como una pérdida de la *familiaridad* que caracteriza nuestra relación con el mundo, los otros y nosotros mismos (2001). Nos parece que pensar el fenómeno psicopatológico bajo la dinámica de la extrañeza permite entender cómo dicha experiencia *inusual* nos despoja o no de nuestra libertad (I), al tiempo que abre la puerta para dejar de manifiesto los distintos aspectos involucrados en nuestra definición de lo psicopatológico como una experiencia normal o anormal (II). De este modo, y siguiendo el trabajo de autores como Lucrecia Rovaletti (1996), proponemos pensar la extrañeza como el elemento que nos permitirá repensar estos dos criterios que, a juicio de Englebert, son centrales a la hora de definir la psicopatología desde un punto de vista fenomenológico. En lo que sigue problematizaremos ambos criterios normativos en clave experiencia de la extrañeza a partir de una exégesis de la filosofía de Merleau-Ponty (1976, 2015). Ahora bien, y antes de realizar dicha operación es necesario esclarecer dos cosas. Primero, definir qué es la fenomenología. Y, segundo, precisar cómo debemos entender el concepto de normalidad al interior de esta tradición filosófica.

¹ En este texto preferimos traducir *Umheimlichkeit* como *inquietante extrañeza* y no como *inquietante extranjeridad* ya que nos parece que el primer neologismo resulta más preciso a la hora de describir aquella experiencia anómala que está en el origen de toda psicopatología.

2.1 La fenomenología como ciencia descriptiva

Desde sus inicios a fines del siglo XIX la fenomenología surge de la mano de Edmund Husserl como una tradición filosófica que busca describir la arquitectura de la experiencia humana, es decir, las distintas estructuras que configuran nuestro *estilo de mundo* (2013 p. 80). A diferencia de perspectivas como la psicología naturalista de la época y las ciencias del espíritu descritas por Wilhem Dilthey (1944), la fenomenología es una *ciencia rigurosa* que tematiza, desde un punto de vista trascendental, el modo en que los seres humanos hacemos experiencia del mundo (Husserl, 2014b). En otras palabras, la fenomenología concentra su interés en describir estructuras que, no pudiendo explicarse ni en el vocabulario orgánico-mecanicista de la psicología naturalista, pero tampoco a partir del contexto histórico como enfatizan las ciencias del espíritu, -como, por ejemplo, las leyes que configuran nuestra experiencia imaginativa (Husserl, 2002)-, están a la base de la manera en que el mundo, los otros sujetos y nuestra propia vida aparece ante nosotros. Estas estructuras, “son *previas* a toda distinción entre yo y mundo, entendidos en sentido objetivo. Son modos de significación con los que *algo* se me presenta, anterior a toda distinción sujeto-objeto (Rovaletti, 2016 p. 52). Como afirma Thomas Fuchs (2007), el saber fenomenológico centra su consideración en la descripción de los distintos componentes que estructuran la arquitectura de nuestras vivencias, a saber, la temporalidad, la espacialidad, la afectividad, la corporalidad y la intersubjetividad, asunto que, como veremos posteriormente, resulta de gran importancia al momento de definir la experiencia psicopatológica. Habiendo precisado qué es la fenomenología resta ahora esclarecer qué criterios aporta esta perspectiva a la hora de definir qué es la normalidad. ¿Es que, desde un punto de vista fenomenológico, es lo mismo hablar de una experiencia *anormal* que de una experiencia del orden de la *extrañeza*? ¿Qué aproximaciones metodológicas nos ofrece esta tradición filosófica a la hora de tematizar el concepto de normalidad?

2.2 Fenomenología estática y fenomenología genética

Si la fenomenología elaborada por Husserl en las últimas décadas del siglo XIX emerge con la intención de describir la arquitectura de la experiencia humana, vale decir, las estructuras que configuran nuestro estilo de mundo, dicha consideración *estática*, en cuanto carente de extensión temporal, viene a ser complementada por

una aproximación *genética* mediante la cual se pone en evidencia el modo concreto en que dicho *estilo* toma forma a lo largo de trayectoria vital de un individuo singular (Osswald 2016, p. 24). Mientras la perspectiva estática propia de obras tales como las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (2002), el primer volumen de *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (2013a) y las lecciones *Chose et espace* (1993) tiene como objetivo poner en relieve las estructuras trascendentales de nuestras vivencias, la óptica genética que anima textos como el segundo volumen de *Ideas* (2014), *Experiencia y juicio* (1980) y *De la synthèse passive* (1998), tiene por vocación mostrar cómo dichas estructuras estáticas dan forma a un estilo de mundo singular a lo largo de la vida de un sujeto particular.

Si el concepto clave de la aproximación estática es el sujeto trascendental, en cuanto este nombra la arquitectura típica de la experiencia humana y no un individuo particular, la categoría central de la aproximación genética es la noción de *mónada* o *persona*, es decir, aquel sujeto concreto y singular cuyo estilo de mundo se desarrolla a lo largo de su biografía (Husserl 2013 p.81, 2014 p. 219). Si, desde el punto de vista estático, lo que interesa es describir, por ejemplo, el modo en que se estructura la temporalidad humana, bajo una mirada genética lo central es esclarecer cómo en el marco del devenir temporal de un sujeto singular emergen distintos hábitos y aprendizajes que están a la base de la familiaridad y el estilo a través del que el mundo aparece para dicho individuo (Husserl 1980, 1998). De esta manera, el surgimiento de la fenomenología genética, en lugar de ser comprendido como el reemplazo de la fenomenología estática, debe ser entendido como una perspectiva complementaria que viene a enriquecer el conocimiento que nos ofrece aquella tomando como punto de partida la descripción de la arquitectura de la experiencia humana que dicha perspectiva pone en evidencia. En otros términos, para pensar la *génesis* de asuntos tales como nuestros *hábitos motrices* es menester disponer de cierto conocimiento acerca del modo general, esto es, de la *estructura estática*, mediante la cual opera nuestra corporalidad. Así, nos parece que solo en la intersección entre ambas perspectivas de trabajo resulta posible esclarecer aquello que la fenomenología entiende por normalidad.

2.3 Normalidad, anormalidad y extrañeza en sentido fenomenológico

En su artículo “Situating normality” (2021), y a partir de una lectura de las filosofías de Husserl (1980) y Maurice Merleau-Ponty (1976), Maren Wehrle sostiene que, desde un punto de vista fenomenológico, solo es posible describir la normalidad bajo una perspectiva genética, es decir, centrando nuestra atención en el modo en que se desarrolla a través del tiempo nuestro curso de experiencia. Así, y siguiendo lo propuesto por el fundador de la fenomenología en *Sur l'intersubjectivité* (2011), la comentarista establece que los criterios para definir la normalidad son la *concordancia* y la *optimalidad* (*optimalität*)². Es decir, por una parte, la coherencia entre los contenidos que nos ofrece nuestra experiencia actual con respecto a las pasadas, - la concordancia- y, por otra parte, el sentido de eficacia –la optimalidad– en virtud del cual una serie de destrezas, saberes y aprendizajes aparecen *permanentemente* disponibles para nuestra voluntad, para aquello que Husserl (2014a) y Merleau-Ponty (1976) denominan *yo puedo*. Mientras el primer criterio nos ofrece herramientas para distinguir, por ejemplo, la experiencia perceptiva de la alucinatoria, el segundo nos aporta elementos para describir acontecimientos que modifican de forma significativa nuestra relación con el mundo. Por ejemplo, la experiencia de la enfermedad (Carel, 2016). En palabras de la autora

Normality is at the heart of what Husserl, followed then by Merleau-Ponty, terms a genetic phenomenology (...) Only within such a genetic framework the question can arise over why and how an experience is felt as concordant or optimal with respect to the experiencing individual and its concrete inter-sensory position in the world. Normality, as concordant and optimal experience, is therefore the felt quality or expression of an underlying normativity that is operative. (2021 pp. 108-109)

Los criterios de concordancia y optimalidad dan forma a cierto estilo de experiencia que, producto de su habitualidad y la familiaridad con que hace que el mundo aparezca ante nosotros, consideramos normal. Dado el carácter

² Decidimos traducir el término alemán *Optimalität* por optimalidad y no optimidad ya que, a nuestro juicio, el concepto empleado por Husserl remite a un carácter estructurante de la experiencia, y no solo a una cualidad contingente de las cosas, tal y como podría a darlo a entender la noción de optimidad

temporal de ambos principios en cuanto denominadores de un *curso de experiencia*, esto es, de una vida en constante devenir, es importante señalar que tanto la concordancia como la optimalidad deben ser pensadas dinámicamente, es decir, como elementos articuladores de un estilo de mundo que no es rígido, sino que está en constante hacerse. Mientras nuevas vivencias pueden corregir y confirmar, por ejemplo, la concordancia de nuestra experiencia perceptiva, nuevos aprendizajes vienen a enriquecer aquel sentido de eficacia que está a la base de la optimalidad. Como veremos posteriormente, la imposibilidad de rearmar dicho estilo de mundo originalmente dinámico de una manera que nos permita participar del espacio común es uno de los criterios distintivos de la experiencia psicopatológica. Si la normalidad es entendida de esta manera al interior de la tradición fenomenológica, ¿cómo definir afirmativamente las nociones de anormalidad y extrañeza?

Si la normalidad está definida por la concordancia y la optimalidad de nuestro curso vital, la anormalidad debe ser comprendida como una experiencia del orden de lo inusual. Vale decir, como un acontecimiento que nos sorprende (Depraz, 2024) por dos razones posibles. Por un lado, en la medida que desarticula la coherencia de nuestra vida haciendo que las cosas y los sujetos aparezcan bajo un nuevo aspecto. Por ejemplo, mediante características que resultan incompatibles con las ya conocidas. Por otro lado, dado que desafía el alcance de los poderes de nuestra voluntad, esto es, la optimalidad asociada a nuestro yo puedo. Ahora bien, aunque un acontecimiento anormal pueda resultar, en un primer momento, una experiencia sorprendente, lo anterior no implica necesariamente que dicho evento venga a desarmar la normalidad ya existente. En otros términos, la anormalidad en cuanto vivencia de lo inusual es definida fenomenológicamente por su contraste con respecto a la experiencia normal y no por un poder desarticulador de nuestro estilo de mundo, característica que, a nuestro juicio, está reservada para aquello que siguiendo a Rovaletti (1996) y Freud (2001) denominamos experiencia de la inquietante extrañeza, o lisa y llanamente experiencia anómala, conceptos que en el marco de esta consideración tomaremos como sinónimos. Como sostiene la filósofa argentina.

Las conductas desviadas, aunque parezcan absurdas e irracionales son la única salida posible para el individuo frente a una situación familiar o social insopportable (...) entonces, la enfermedad mental deviene un refugio, una tentativa de escapar a una realidad demasiado dolorosa, agresiva o contradictoria que lleva al sujeto a retirarse a un universo impermeable a las contingencias exteriores, donde trata de protegerse de los otros, de la sociedad, del mundo. (1996 p. 126)

De esta manera, y como bien nos sugiere su origen etimológico, mientras la noción de anormalidad supone un desvío en relación con cierta norma de carácter matemático-estadístico, es decir, con respecto a cierto estándar, la experiencia anómala o de la extrañeza da cuenta de cierta vivencia cuya proliferación supone necesariamente dos elementos (Corominas 1987, p. 416). Por una parte, la desarticulación de la normalidad existente previamente. Por otra parte, la imposibilidad de poder rearmar dicha normalidad, hecho que, a su vez, exige que quien padece la experiencia de la extrañeza, luego de verse paralizado por un evento anómalo que lo despoja de la familiaridad a través de la cual le aparece el mundo, dé forma a una nueva manera de relacionarse con las cosas, es decir, a un nuevo estilo. ¿Cómo se vive la experiencia anómala? ¿Es que su irrupción supone la disrupción de un sentido de normalidad del que éramos plenamente conscientes?

2.4 Normalidad operativa y extrañeza

Volviendo una vez más al artículo de Wehrle (2021), nos parece que otra de las contribuciones de su propuesta es la presentación de la distinción entre dos sentidos de normalidad, a saber, la *normalidad operativa* y la *normalidad representada*. Esta clasificación es elaborada, a su vez, a partir de la diferencia que tanto Husserl (2013a, 2014) como Merleau-Ponty (1976) realizan acerca de dos modos en que los seres humanos nos relacionamos con el mundo, estos son, la intencionalidad operante cuyo soporte es el cuerpo y la intencionalidad temática asociada a nuestra vida de conciencia. ¿En qué consiste esta diferencia?

Como podemos leer en el primer volumen de *Ideas* (2013a), si bien la reflexión, es decir la capacidad de prestar atención explícitamente al curso de nuestra vida, es una de las características que configuran la arquitectura de nuestras vivencias, lo anterior no implica que el alcance de nuestra experiencia se reduzca a nuestra vida

atenta, consciente y reflexiva (p. 156 y p. 250). Antes bien, y en paralelo a dicha vida de conciencia, encontramos cierta vida pre-reflexiva que, tal como sostiene Merleau-Ponty en “Le philosophe et son ombre” (2021), la acompaña como su sombra. Al tiempo que nos relacionamos temáticamente con las cosas, habitamos cierto registro pre-reflexivo que nombra el curso de nuestra experiencia del que no somos conscientes en la medida que excede el alcance de nuestra capacidad atencional (Merleau-Ponty 2001, Werhle 2019, Zahavi 2003). Así, por ejemplo, mientras leemos atentamente un libro y nos damos cuenta de aquello, hay otra serie de cosas que suceden, y que efectivamente experimentamos, aunque no nos demos cuenta. Por ejemplo, el modo en que estamos dispuestos afectivamente en ese momento. ¿Cómo se vincula esto con la distinción entre normalidad operativa y representada propuesta por Werhle? ¿Cuál de ellas nos permite comprender la experiencia de la extrañeza? Si la extrañeza consiste en una experiencia anómala en la que, siendo sorprendidos³ por un evento perturbador, somos testigos de cómo nuestro estilo de mundo normal se desarticula, precisamente lo que deja en evidencia esta vivencia de la que somos conscientes, es decir, que experimentamos a un nivel temático y reflexivo, es la existencia de cierta normalidad operativa de la que solo nos volvemos conscientes una vez que la perdemos. La experiencia de la extrañeza resulta paralizante en la medida que pone en relieve, aunque de forma negativa, esto es, a partir de su desdibujamiento, cierta normalidad operativa con la que hasta ese entonces contábamos incluso sin darnos cuenta de su existencia. Mientras las pautas sociales y los códigos legales forman parte de cierta normalidad representada que regula nuestra vida en comunidad, y de la que somos explícitamente conscientes, la normalidad operativa nombre cierto fenómeno, en este caso la concordancia y optimalidad de nuestro estilo de mundo, que solo deviene visible una vez que su continuidad se ve amenazada. Por ejemplo, en el contexto de la experiencia de la enfermedad. Si habitualmente nuestro cuerpo es algo con lo que simplemente contamos debido a su inmediata disponibilidad, una vez que nos enfermamos descubrimos los distintos poderes y destrezas que aquel nos ofrece *normalmente* producto de su pérdida (Gadamer, 1996). Solo cuando acontece una perturbación en nuestro curso vital, por ejemplo, en el contexto de la experiencia de la extrañeza, nos volvemos conscientes de cómo este funciona habitualmente, es decir, se hace fenómeno su normalidad operativa. Como

³ Para profundizar en el estudio de la relación entre las nociones de atención y sorpresa se recomienda revisar el trabajo de Natalie Depraz (2024).

veremos posteriormente este tipo de normalidad aporta criterios significativos para definir la experiencia psicopatológica.

Habiendo esclarecido qué es la fenomenología y cómo se define la normalidad al interior de esta tradición de pensamiento, resta ahora problematizar los criterios a través de los cuales esta corriente filosófica ha definido históricamente la psicopatología, a saber, la ausencia o no de libertad (I) y el carácter deficitario o no de este fenómeno (II). Para realizar esto a continuación presentaremos una descripción de la experiencia de la extrañeza a partir de la filosofía de Merleau-Ponty.

3. Cuerpo, libertad y mundo social en la fenomenología de Merleau-Ponty

Como lo documenta su proyecto de trabajo de 1934, el pensamiento de Merleau-Ponty nace con el objetivo de describir la percepción, es decir, aquel vínculo pre-temático, operante y corporal con el mundo que a lo largo del desarrollo de la filosofía occidental ha sido considerado un tema menor debido a su énfasis en la razón como el elemento central que define la condición humana (Bimbenet 2004, Saint-Aubert 2005). En un contexto histórico en el que la discusión filosófica francesa está marcada por la presencia de propuestas intelectualistas, como, por ejemplo, aquella elaborada por León Brunschwig a partir de su lectura de Immanuel Kant, el pensamiento de Merleau-Ponty realiza una habilitación del cuerpo y del conjunto de nuestra vida pre-reflexiva como un asunto que posee dignidad filosófica. En palabras de Emmanuel de Saint-Aubert, la propuesta merleau-pontiana mienta un proyecto filosófico cuya unidad está dada por la intención filosófica de pensar, en continuidad con autores como Gabriel Marcel y Emmanuel Mounier, el misterio de la encarnación humana (2005 p. 18). Es decir, la enigmática relación *vivida* –y no pensada– entre el alma y el cuerpo descrita por René Descartes en la quinta de sus *Méditations métaphysiques* (2011). Solo en este cuadro general resulta posible comprender el interés que la tradición fenomenológica despierta en el autor.

Si bien el primer contacto que Merleau-Ponty tiene con la fenomenología se remonta a su lectura crítica de la obra de Max Scheler, y en particular de *L'homme du ressentiment* en 1933 (2022), la primera exégesis interpretativa que el autor

realiza de la propuesta fenomenológica elaborada inicialmente por Edmund Husserl tiene lugar en los primeros años de la década posterior a partir de su visita a los archivos Husserl de Lovain. Como sostiene Herman Van Breda, fundador de dichos archivos, en su artículo “Maurice Merleau-Ponty et les archives Husserl à Lovain” (1962), en el marco de los años que preceden a la redacción de *Phénoménologie de la perception* (1976), Merleau-Ponty, aún a la búsqueda de las categorías conceptuales necesarias para realizar su propio proyecto filosófico, visita aquellos archivos con la intención de leer textos inéditos de Husserl y su alumno Eugen Fink.

Como lo documenta el registro de Van Breda, cuatro fueron las obras que marcaron la lectura de Merleau-Ponty, a saber, su revisión del segundo volumen de *Ideas* (2014a), *La crisis de las ciencias europeas* (2008) y *La tierra no se mueve* (2006) -todas ellas escritas por el fundador de la fenomenología-, y la *Sixième Méditation cartésienne* (1993) de Fink. Esta visita, lejos de representar un acontecimiento solamente anecdótico, mienta un hito de gran relevancia ya que gran parte de las ideas filosóficas desarrolladas en *Phénoménologie de la perception* y “Le philosophe et son ombre” (2001), tienen como antecedente la lectura crítica de dichos manuscritos consultados. En concreto, hay tres tesis filosóficas propuestas por Husserl -y comentadas por Fink- que resultan indispensables para comprender la fenomenología merleau- pontiana. En primer lugar, la distinción entre una intencionalidad temática o reflexiva que irradia desde la conciencia y una intencionalidad operante cuyo soporte es nuestra vida corporal

-asunto que abordamos anteriormente-. En segundo lugar, la descripción del mundo como el horizonte al interior del cual tienen lugar todas nuestras vivencias. En tercer lugar, y punto de unión entre el primer y el segundo postulado, la caracterización del cuerpo en su sentido fenomenológico -aquel que siguiendo a de Saint-Aubert denominamos *cuerpo fenomenal*⁴- como el *medio* a través del que los seres humanos nos vinculamos *operativamente* con el mundo, siendo este modo de relación con las cosas aquello que el filósofo denomina percepción. ¿Cuáles son

⁴ Para remitir a la descripción merleau-pontiana de la corporalidad referimos el uso del concepto de *cuerpo fenomenal* utilizado por Emmanuel de Saint-Aubert (2005) con el objetivo de evitar la posible confusión a la que conduciría el uso de la noción de *cuerpo propio* común tanto al autor (1976) como a Husserl (2014a).

los rasgos distintivos de aquel cuerpo fenomenal que está a la base de nuestro vínculo perceptivo con el mundo?

3.1 Cuerpo fenomenal, percepción y libertad

La fenomenología de Husserl, y en particular la lectura de las obras antes mencionadas (2006, 2008, 2014a), mienta parte importante del marco teórico a través del que Merleau-Ponty estudia la percepción. Ahora bien, es importante subrayar que la descripción que ambos filósofos ofrecen acerca de este asunto difiere en aspectos fundamentales (Barbaras 1998, García 2022). Para Husserl el cuerpo humano es un tipo de ser particular, que al tiempo que, posee la cualidad de la extensión, es decir, está situado en el espacio geométrico –dimensión que el autor nombra mediante la noción de *cuerpo objeto* (*Körper*)-, es simultáneamente un *cuerpo vivo* (*Leib*) y *propio* que posee la capacidad de actuar y moverse espontáneamente en el mundo a partir de las distintas sensaciones y estados afectivos que experimenta en el marco de su interacción con las cosas (Husserl, 2014a p. 187). En otras palabras, para el fundador de la fenomenología nuestro cuerpo es un objeto *sui generis*, pues al tiempo que está situado en medio de las cosas inertes, posee la capacidad de intervenir en el mundo mediante los poderes asociados a nuestra voluntad. En contraposición con este análisis, el punto de partida de la descripción merleau- pontiana es la tesis filosófica que establece que el cuerpo humano debe ser pensado fuera de la esfera de la objetualidad. Es decir, ya no como un objeto particular, en cuanto poseedor de una doble dimensión, sino derechamente como un *no objeto* (García, 2022 p. 162).

Como podemos leer en el prólogo de *Phénoménologie de la perception* el cuerpo, en su sentido fenomenológico, es aquella estructura de la experiencia que nos da un mundo. Él es el *medio* por mor del que dicho horizonte nos aparece como un campo posibilidades prácticas disponibles para nuestra acción y decisión (1976, p. 365). En sintonía con lo planteado previamente por la psicología de la Gestalt, y a contrapelo de lo propuesto por Husserl, Merleau-Ponty sostiene que la *motricidad* es uno de los aspectos que define al cuerpo fenomenal y no una propiedad asociada a un *yo puedo espiritual*, a una conciencia, que dispondría libremente de aquel (García 2022, p. 162). En otras palabras, aunque ya en Husserl encontramos cierta descripción del cuerpo bajo el principio de la motricidad, la especificidad del análisis merleau-pontiano reside en el hecho que el autor sitúa derechamente en el

cuerpo, y no la conciencia, el centro de nuestra vida volitiva. Como insiste el filósofo en la obra antes citada, el cuerpo, y no la conciencia, es el sujeto de la percepción (1976 p. 239, p. 260). Es decir, el medio que, en tanto soporte de toda motricidad, nos permite *deformar coherentemente* el mundo mediante nuestras acciones y decisiones (Merleau-Ponty, 1996 p. 218). Por ejemplo, a través de prácticas como el deporte en las que distintos objetos del mundo –los implementos utilizados- devienen parte integrante de nuestro cuerpo en cuanto son organizadas en virtud del objetivo que motiva nuestros movimientos.

Esta capacidad de agencia que nos permite deformar corporalmente el mundo, es decir, hacer aparecer algo nuevo que no existía hasta ese entonces, es aquello que Merleau-Ponty, en coherencia con la filosofía existencial de la época, denomina libertad (Saint-Aubert, 2004). La libertad consiste para el autor en aquel poder de rearticular el mundo, su *estilo*, y con ello nuestra relación perceptiva con él, a través de los movimientos que nos ofrece el cuerpo fenomenal. ¿Cómo es posible aquella deformación coherente por medio de la que el cuerpo reorganiza el estilo del mundo? ¿Cuál es el alcance de la definición de libertad propuesta por Merleau-Ponty? Para resolver ambos interrogantes es necesario hacer referencia a la estrecha relación existente, a juicio del filósofo, entre las nociones de cuerpo, percepción, libertad y situación.

3.2 El problema antropológico en la filosofía de Merleau-Ponty

Como sostiene Étienne Bimbenet en *Nature et humanité* (2004), una de las grandes contribuciones del pensamiento merleau-pontiano es aportar herramientas para superar algunos de los problemas teóricos derivados del desarrollo de la propuesta cartesiana presentada en *Méditations métaphysiques*. Uno de los asuntos que concentra la atención de Bimbenet es aquel que dice relación con lo que el comentarista denomina *problema antropológico*, vale decir, las dos definiciones del ser humano que se desprenden de la lectura de la filosofía cartesiana, y en particular de la descripción de la relación entre el alma y el cuerpo tematizada en la quinta meditación (2004 p. 14).

Como señala Bimbenet, de la distinción cartesiana entre el alma espiritual y el cuerpo material se desprenden dos antropologías. Por un lado, aquella que insiste

en la absoluta libertad y autodeterminación del ser humano en cuanto realidad espiritual. Por otro lado, aquella que propone una comprensión del ser humano como un cuerpo material absolutamente determinado por las leyes de la naturaleza orgánica. En palabras del comentarista

En ceci on peut dire que Merleau-Ponty s'inscrit dans le droit I de l'héritage cartésien : c'est bien l'union de l'âme et du corps, délibérément reconnue comme mystère, qui dénit l'homme; simplement ce mystère est radicalisé, élevé à la hauteur d'un mystère spéculatif, c'est-à-dire d'une véritable antinomie qui voit s'aronder deux points de vue irréconciliables sur l'être : d'un côté le point de vue intérieur ou idéaliste de la réflexion philosophique, de l'autre le point de vue extérieur ou réaliste de la science. (2004 pp. 10-11)

¿Qué alternativa ofrece Merleau-Ponty ante esta *diplopía antropológica*? ¿Es posible pensar la libertad humana más allá de la dicotomía entre la omnipotencia y el determinismo radical? Es en este punto que la descripción del cuerpo fenomenal anuncia algunos de sus rendimientos filosóficos.

3.3 Cuerpo, libertad y situación

Previamente establecimos con Merleau-Ponty que el cuerpo es el medio que nos permite deformar coherente el mundo mediante nuestros movimientos, es decir, ponerlo en circulación de nuevas maneras. Posteriormente, a dicha capacidad deformadora la denominamos libertad en coherencia con lo propuesto por el autor en *Phénoménologie de la perception*. Con la intención de mostrar el aporte de la filosofía merleau-pontiana a la hora de resolver el problema antropológico, a continuación, delimitaremos el alcance del concepto de libertad propuesto por el autor con el objetivo de dejar en evidencia cómo la libertad, bajo el sentido que él le otorga, se encuentra a medio camino entre las posturas que, herederas de la filosofía cartesiana, sugieren pensar al ser humano mediante una lógica de la total autonomía, o bien, la determinación absoluta. Para este efecto nos parece que el concepto de situación desarrollado por el autor resulta fundamental. ¿Cuál es el significado que el filósofo otorga a esta noción?

Si la percepción es el vínculo pre-reflexivo con las cosas que nos permite deformar el mundo coherentemente, es decir, hacer ejercicio de nuestra libertad, para evitar cualquier comprensión de ella bajo la lógica de un poder ilimitado es importante describir la génesis de dicho vínculo a partir de aquello que Merleau-Ponty denomina situación. Como establece el autor hacia el final de *Phénoménologie de la perception*, nuestra vida perceptiva debe ser entendida como una deformación realizada sobre un *fondo anónimo* ya existente (1976, p. 512). Para el filósofo la libertad perceptiva es la expresión de cierta vida personal y cierta agencia singular que solo resulta posible por la existencia de cierto *campo* que ella viene a reorganizar. En otras palabras, deformar para Merleau-Ponty no significa crear *ex nihilo*, ni tampoco entender la libertad como un poder de iniciar algo desde cero. Antes bien, lo que nos sugiere el autor es comprender la percepción bajo el principio de la *reanudación (reprise)* de algo que, no solo estaba ahí antes de hacer uso de nuestra libertad, sino que además se posiciona como su condición de posibilidad (2022 p. 478). ¿Cómo entender este anonimato al que remite el filósofo?

A diferencia de lo realizado por fenomenólogos como Emmanuel Levinas, Merleau-Ponty, en lugar de entender el fondo anónimo en el que se desarrolla la percepción como algo *impersonal*, propone una comprensión de dicho ámbito bajo la lógica de lo *pre-personal* (Sebbah, 2001 p. 181). Así, mientras la primera noción sugiere entender el anonimato como una vivencia despersonalizante que despoja al ser humano de su libertad y que es experimentada horrorosamente -por ejemplo, en el marco de eventos traumáticos-, el segundo concepto nombra una comprensión de lo anónimo desde el punto de vista estructural, es decir, busca poner en evidencia cómo el mundo que deformamos perceptivamente resiste a nuestros poderes y a toda iniciativa personal por un doble motivo. Por una parte, en la medida que ya al interior de nuestro contacto perceptivo con las cosas hay, como vimos en el primer apartado, mucho que excede a nuestra capacidad atencional y de lo que, por tanto, no nos damos cuenta a pesar de que influye significativamente en el modo en que nos aparece el mundo. Por ejemplo, nuestros estados afectivos (Ayouch, 2017 p. 187). Por otra parte, pues ese mundo cuyo estilo deformamos mediante nuestros libres movimientos ya está prefigurado, no solo por aquella vida operativa de la que no somos conscientes, sino también por aquella configuración social que lo nutre de una serie de significados culturales (1976 p. 398 y ss.). Como, por ejemplo, aquellos que establecen los criterios para

distinguir los comportamientos socialmente aceptados, con respecto a aquellos que no lo son.

De esta manera, cuando Merleau-Ponty establece que la libertad humana se ejerce sobre un fondo anónimo lo que está declarando es que, ya antes de arrojarnos conscientemente a la tarea de deformar el mundo, por ejemplo, en el contexto de prácticas artísticas como la pintura, dicho horizonte está prefigurado de cierta manera (Merleau-Ponty, 1996). Esta prefiguración, a su vez, no solo es pre-personal pues antecede a nuestra vida de conciencia –por ejemplo, en el caso de nuestras experiencias afectivas–, sino que, además, en la medida que ella está sedimentada, esto es, codificada culturalmente, incluso antes de nuestro nacimiento. En palabras de Merleau-Ponty, “il y a un moment où le sens qui se dessinait dans l'on et qui n'était qu'un possible inconsistant menacé par la contingence de l'histoire est reprise par un individu” (1976 p. 514). La potencia de mundo que nos ofrece el cuerpo fenomenal no debe ser entendida como la expresión de una libertad ilimitada, sino como ejercicio que se realiza en un ámbito anónimo que ya está estructurado de cierto modo. Ante la tendencia a pensar el *problema antropológico* bajo los términos de una autonomía absoluta o un determinismo total, Merleau-Ponty nos invita a pensar la libertad humana a partir del sistema que ella forma con aquel campo pre-personal en el que ella se inscribe y que viene a deformar, a saber, la situación.

Así, y a propósito de uno de los criterios fenomenológicos descritos en el primer apartado a la hora de definir la psicopatología, este es, la ausencia o no de libertad en el marco de esta experiencia, la filosofía merleau-pontiana nos mueve a evaluar la pertinencia de dicho principio, al menos, bajo aquella formulación. Si la libertad no puede ser pensada sin la situación, pareciera ser que su ausencia o disminución en el contexto de vivencias como la depresión o la esquizofrenia no es un criterio suficiente para diagnosticar la presencia de una psicopatología. Dado que la libertad humana se ejerce siempre sobre un fondo adverso que resiste a sus poderes: ¿cómo podemos fijar la frontera entre la experiencia psicopatológica y la no psicopatológica? ¿Qué ocurre con el segundo criterio tematizado en la primera sección, a saber, el intento fenomenológico por describir cierta arquitectura típica de la experiencia humana con respecto a la cual la psicopatología sería un desvío? Para resolver este segundo interrogante es menester complementar nuestro análisis mediante una descripción del concepto merleau-pontiano de institución.

3.4 Vida pre-reflexiva e institución

Si para Merleau-Ponty la libertad humana no puede ser pensada sin la situación, y ella mienta aquel fondo pre-reflexivo y pre-personal que configura el modo a través del cual nos aparece el mundo, entonces es necesario esclarecer cómo la situación prefigura el aspecto a través del cual nos aparece dicho horizonte. Para este efecto, centraremos nuestra atención en la noción de institución elaborada por Merleau-Ponty en su curso *L'institution, la passivité 1954-1955* (2015).

Como afirma Claude Lefort en el prefacio a esta obra, el concepto merleau-pontiano de institución nombra dos fenómenos cuya significación debe ser entendida como aspectos que, a pesar de estar en tensión entre sí, definen una misma realidad (2015 p. 7), a saber, nuestro vínculo perceptivo con el mundo. Por una parte, la institución debe ser comprendida como un estado de cosas ya existente y con el que simplemente debemos contar. Por otra parte, la institución debe ser entendida como un acto de reanudación que abre la posibilidad de modificar, es decir, articular aquel estado de cosas dando vida a otro. Si nuestra tematización acerca del poder deformador que nos ofrece la corporalidad nombra este segundo aspecto de la institución, nuestra descripción acerca de aquel fondo anónimo y pre-personal en el que consiste la situación recoge en gran medida la primera acepción de este concepto. A modo de resumen, sostenemos que mediante la noción de institución Merleau-Ponty da cuenta de la forma en que nuestra libertad está condicionada por cierto fondo, en este caso la situación, que le ofrece los materiales a través de los que ella deforma el mundo. ¿Cuáles son estos recursos que la situación nos pone delante al momento de reorganizar el mundo? La respuesta a ambos interrogantes va de la mano de la noción de institución. En efecto, la institución nos permite nombrar tanto aquel fondo afectivo, como aquel fondo social –ambos descritos en nuestro segundo apartado- que prefiguran nuestra vida perceptiva. ¿En qué consiste la diferencia entre ambos modos de institución?

3.5 La institución de los sentimientos

Si la noción de institución da cuenta tanto del poder deformador de mundo que posee el ser humano como de la manera en que dicho fondo condiciona su libertad, la afectividad mienta indudablemente una forma de institución. Como

sostuvimos en el primer apartado, en paralelo a nuestra vida de conciencia, existe cierto ámbito pre-reflexivo y pre-temático al interior del cual *ya* nos vinculamos con las cosas antes de darnos cuenta. Dicha relación *inconsciente*, en cuanto excede nuestra capacidad atencional, es decir, en tanto mienta un *no saber*, es aquello que, como estudiamos previamente, el autor denomina en sintonía con Husserl (2014a) y Fink (1993) intencionalidad operante. Esta es, un vínculo con el mundo cuyo soporte es el cuerpo fenomenal. Así, nuestra vida perceptiva que acontece al nivel de la intencionalidad temática y reflexiva es solo un aspecto de aquel contacto originario con las cosas que el filósofo nombra percepción.

Tal como mostramos en la sección anterior, al nivel de esta vida pre-reflexiva e inconsciente se prefigura el modo a través del cual aparece aquel mundo que deformamos mediante nuestros movimientos. En otros términos, todo vínculo perceptivo explícito, personal y consciente, como, por ejemplo, aquel que está en juego en el momento en que un artista produce su obra, no es sino una reanudación de aquel fondo anónimo que teje a nuestras espaldas el aspecto a través del cual se nos presenta el mundo (1976 p. 517). Como afirmamos previamente, el ejercicio de la libertad humana solo resulta posible a través del uso de los distintos materiales y recursos que la situación, es decir aquel campo pre-personal al interior del cual estamos inmersos, nos ofrece para deformarla. Es a la luz de este esquema que la afectividad deja en evidencia su carácter de institución (Buceta, 2016 p. 113).

En efecto, si prestamos atención a la descripción esbozada por Merleau-Ponty en el capítulo “La síntesis del propio cuerpo” de *Phénoménologie de la perception*, el cuerpo fenomenal es un objeto afectivo. Es decir, un medio que nos permite actuar en el mundo en virtud de los diversos estados afectivos a través de los cuales dicho horizonte nos invita a vincularnos con él de una determina manera. Así, y tal como sostiene Thamy Ayouch, la afectividad es una intencionalidad operante al interior de la cual se gesta, *se figura*, el aparecer de las cosas (2018). Esto es, su modo de manifestación, y con ello la manera mediante la que estas nos mueven a relacionarnos con ellas. Por ejemplo, en el caso de la experiencia del dolor descrita por el autor en la obra antes mencionada, el mundo aparece *dolorosamente*, vale decir, su aspecto es modulado por dicho estado afectivo y, en consecuencia, las distintas posibilidades prácticas que nos ofrece aquel espacio se forman a partir de él (Merleau-Ponty, 1976 p. 110).

Ahora bien, lo anterior no implica en ningún caso que nuestra vida afectiva determine de modo completo nuestro vínculo perceptivo con las cosas. Aunque estados afectivos como el amor modulan el curso de nuestra experiencia, dicha modulación recoge solo una de las dimensiones de nuestra vida afectiva, a saber, aquel que dice relación con el modo en que esta prefigura el mundo a nivel pre-personal. Sin embargo, y tal como mostramos previamente, a dicha prefiguración anónima le sigue un ejercicio de deformación coherente mediante el cual hacemos uso de nuestra libertad. En otras palabras, la prefiguración afectiva del mundo es una invitación a ponerlo en circulación de nuevas maneras. Ella condiciona nuestra libertad, pero simultáneamente le ofrece los recursos necesarios para su ejercicio. En suma, y tal como sostiene Merleau-Ponty en *L'institution, la passivité* (1954-1955) a la luz de su análisis de la experiencia amorosa descrita por Proust en *A la recherche du temps perdu* (1974) y Stendhal en *De l'amour* (2021), nuestra vida afectiva es una institución pues, al tiempo que mienta un estado de cosas con el que simplemente tenemos que contar en la medida que no podemos escoger cómo nos sentimos ni tampoco el modo en que dicho sentimiento *mundaniza* el mundo, nos da la posibilidad de rearticularlo de nuevas maneras. La institución de los sentimientos no nombra el estado afectivo que experimentamos en un momento específico, sino aquella deformación coherente que, motivada por él a un nivel inconsciente y pre-personal, está en el origen de un nuevo estilo de mundo (Merleau-Ponty, 2015 p. 292). Produce, como nos insiste el autor, un nuevo curso de experiencia. ¿Qué ocurre entonces con aquel fondo social tematizado previamente? ¿Es que él puede ser considerado un tipo de institución?

3.6 Instituciones culturales y mundo social

En el capítulo “El otro y el mundo humano” de *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty anticipa gran parte de las discusiones filosóficas que anima su curso *L'institution, la passivité* (1954-1955). Como podemos ver en dicho apartado los objetos del mundo, no solo nos aparecen bajo su aspecto fenomenal y afectivo, sino que además están impregnadas de diversos significados culturales. Implementos tales como un lápiz o un pincel, no solo nos aparecen a través de sus colores y texturas, sino que también lo hacen a la luz de aquellas significaciones compartidas por un grupo humano que nos permiten sostener, por ejemplo, que el lápiz sirve para escribir y que el pincel sirve para pintar. Las cosas con las que nos vinculamos perceptivamente no solo son objetos que disponen de propiedades

representacionales, es decir, de aquel conjunto de características que configuran su aspecto, sino que además son realidades cargadas de significados valóricos, prácticos y, en suma, culturales, compartidos por los distintos integrantes de una comunidad. En el texto antes mencionado podemos leer que

Dans l'objet culturel, j'éprouve la présence prochaine d'autrui sous un voile d'anonymat. On se sert de la pipe pour fumer, de la cuiller pour manger, de la sonnette pour appeler, et c'est par la perception d'un acte humain et d'un autre homme que celle du monde culturel pourrait se vérifier. (1976 p. 400)

De lo anterior se sigue una consecuencia importante pues si parte del modo en que nos aparece el mundo está marcado por los significados que rigen nuestra vida en comunidad, entonces aquella familiaridad y habitualidad mediante la que nos aparece dicho horizonte -y la cual se ve alterada en el contexto de acontecimientos tales como las psicopatologías-, está codificada culturalmente. En cuanto elemento configurador de la forma en que se mundaniza el mundo, la cultura no solo condiciona el aspecto a través del cual nos aparece aquel horizonte, sino que, además condiciona nuestro modo de relación con dicho espacio. Haciendo uso de los conceptos de situación e institución explicados anteriormente, afirmamos que la cultura es parte de aquella situación al interior de la cual se ejercemos nuestra libertad y es, sin duda, un tipo de institución, en la medida que, prefigurando cómo nos aparece el mundo, nos abre la posibilidad de ponerlo en circulación bajo un nuevo aspecto. La cultura, al igual que nuestra vida afectiva, integra aquel fondo anónimo y pre-personal con el que *ya* contamos incluso sin darnos cuenta. Ella nos ofrece gran parte de las herramientas a través de las cuales las cosas vienen a nuestro encuentro y nosotros nos relacionamos con ellas. En suma, y quizás aquí encontramos una de las especificidades de este género de institución con respecto a aquella que nos ofrecen los sentimientos, la cultura abre la posibilidad de compartir un mundo no solo entre quienes se ven implicados en un sentimiento amoroso, tal y como es el caso de la institución de los sentimientos, sino con los distintos miembros de una comunidad humana (Merleau-Ponty, 2015 p. 129 y ss.).

¿Qué nos aporta esta descripción de la cultura y los sentimientos como instituciones a la hora de pensar los criterios para definir la psicopatología? ¿Es que

ellas nos permiten justificar cierto tipo de normalidad, con respecto a la cual la psicopatología sería un déficit, tal y como sugiere Binswanger (1973)?

4. Nuevos criterios para definir la experiencia psicopatológica

En nuestro primer apartado describimos los dos criterios de normalidad a través de los cuales la fenomenología define la psicopatología, a saber, la presencia o no de libertad, y la desviación en relación con cierta arquitectura típica de la experiencia humana. En nuestro segundo apartado, y a la luz de una exégesis de la fenomenología merleau-pontiana, pusimos en cuestión el primer criterio afirmando con el autor, pero también más allá de lo estrictamente planteado por él, que la libertad humana nunca es total, razón por la cual este concepto es insuficiente por sí mismo para diagnosticar con certeza la presencia de un cuadro psicopatológico. En lo que sigue, y luego de explicar la noción de institución desarrollada por Merleau-Ponty, problematizaremos el segundo criterio fenomenológico para definir la psicopatología a la luz de la dimensión instituyente que poseen tanto la cultura como nuestra vida afectiva. Como veremos, es en la intersección entre ambas perspectivas que resulta posible encontrar un nuevo criterio para delimitar dicho fenómeno, a saber, la posibilidad o imposibilidad de dar forma a un estilo de mundo que nos permita participar del espacio social.

4.1 Estilo, normatividad e institución

Siguiendo una vez más el análisis propuesto por Englebert (2021), nos parece importante problematizar el segundo criterio fenomenológico para definir las psicopatologías, este es, la descripción de este acontecimiento como un evento *anormal* con respecto a cierto *estilo* de mundo considerado típico. Este es el caso, por ejemplo, de la propuesta desarrollada por Binswanger a la luz de su lectura de *Ser y tiempo*. El psiquiatra suizo animado por la convicción de disponer de la fenomenología como un recurso teórico que viene a enriquecer las aproximaciones nosográficas a la psicopatología, comienza su descripción asumiendo acríticamente la existencia de cierta arquitectura normal de la experiencia humana con relación a la cual la psicopatología sería *anormal*, es decir, supondría cierto déficit (Grohmann 2021, Rovaletti 2001). ¿Es que el malestar psíquico que caracteriza al

fenómeno psicopatológico encuentra su origen en dicha anormalidad? De no ser así: ¿en dónde residiría su génesis? A nuestro parecer la respuesta a esta pregunta se encuentra en la noción de anomalía descrita en el primer apartado.

De acuerdo con su origen etimológico el concepto de *anomalía* (*ἀνόμαλος*), a diferencia del de anormalidad, no nombra un desvío o cierta variación con respecto a cierta norma ya existente, sino más bien la desarticulación de aquella norma a la luz del surgimiento de un evento inesperado que viene desarmar nuestro estilo de mundo. Es este desdibujamiento de nuestro mundo habitual el que está a la base de aquel sentimiento de inquietante extrañeza que caracteriza, entre otros fenómenos, la experiencia psicopatológica. Una vez que vivimos un evento desgarrador, como, por ejemplo, la muerte de un ser querido o un accidente que deja secuelas en nuestro cuerpo, nos sentimos extraños pues aquel mundo que, cotidianamente aparece bajo el aspecto de lo familiar, deviene algo desconocido y amenazante frente a lo cual debemos ponernos a resguardo (Rovaletti, 1996). ¿Dónde está el criterio que nos permite describir el sufrimiento psicopatológico bajo la dinámica de la inquietante extrañeza suscitada por una experiencia anómala? A nuestro juicio dicho criterio se encuentra en el ya descrito concepto de estilo.

En efecto, nuestro estilo de mundo no solo nombra aquel aspecto a través del cual nos aparecen las cosas, sino que, además, da cuenta de elemento normativo que, configurando el modo en que el mundo se nos presenta habitualmente, nos permite identificar tanto aquellos escenarios inusuales que escapan a lo que nos es familiar, es decir, las experiencias anormales, como aquellos eventos perturbadores que derechamente desdibujan nuestro estilo de mundo, a saber, los acontecimientos anómalos (Thoma y Fuchs, 2018). Así, y haciendo uso del concepto de institución descrito previamente, afirmamos que el estilo es una forma de institución que, ante el arribo de fenómenos anómalos que despiertan el sentimiento de extrañeza que acompaña la irrupción de toda psicopatología, pierde aquella dimensión de reanudación que nos permite poner en circulación de otras maneras un estado de cosas ya existente. En otras palabras, y a contrapelo de lo sugerido por Binswanger, sostenemos que un estilo de mundo no deviene psicopatológico por *desviarse* con respecto a cierta arquitectura típica de la experiencia humana, sino más bien por el hecho de extraviar su propia norma y ser incapaz de instituir otra que permita deformar coherentemente el mundo común

en el cual habitamos desde nuestro nacimiento (Merleau-Ponty, 1976 p. 517).

¿Cuál es la especificidad de la rigidez que caracteriza a los estilos de mundo psicopatológicos?

4.2 Estilo psicopatológico y mundo común

Como vimos en el apartado precedente la vida cultural es una institución que, al igual que nuestros estados afectivos condiciona nuestra libertad prefigurando el mundo de una determinada manera. Por esta razón, y al igual que la institución de los sentimientos, la cultura es uno de los tantos recursos de los que disponemos para deformar el mundo coherentemente. Es decir, para articular nuestro estilo.

¿Por qué es importante enfatizar el rol que desempeña lo cultural en la configuración de nuestro estilo de mundo? Desde nuestra perspectiva, y aquí se ve uno de los posibles rendimientos de esta consideración, solo teniendo a la vista la dimensión social que subyace a todo estilo es posible comprender aquel sentimiento de extrañeza que acompaña su desarticulación en el marco de la experiencia anómala.

En efecto, la irrupción de aquel evento que la pérdida de nuestra familiaridad con las cosas es sucedida por la rearticulación de cierto estilo de mundo de emergencia que, sin embargo, al tomar la forma de un refugio ante el acontecimiento devastador, tiene como consecuencia aislarnos de mundo social. En otros términos, aquel estilo de emergencia que sucede, por ejemplo, a una vivencia traumática, si bien está construido con materiales que vienen dados por la cultura compartida con los otros integrantes de nuestra comunidad, paradójicamente nos pone a distancia de ellos (Rovaletti, 1996 p. 125). Posibilidades prácticas y modos de deformar el mundo que a ellos les aparecen como disponibles ya no están a nuestro alcance (Merleau- Ponty, 1964 pp. 293-294). De la misma manera, nuestro refugio de emergencia, en cuanto aislado del mundo social, resulta igualmente inaccesible para las otras personas (Frérejouan, 2023 p. 189)⁵. En palabras de Samuel Thoma y Thomas Fuchs (2018), “these members of minority groups lack the common sense attunement to the majority group’s social space that would allow them to actually inhabit it as a shared world” (p. 27).

⁵ Para profundizar en este asunto se recomienda la lectura del trabajo de Mathieu Frérejouan (2023) acerca del fenómeno alucinatorio

Es aquel sentido de *estancamiento* y *alienación* que provoca el permanecer atado a un estilo de emergencia que nos impide tener acceso a un mundo común en constante deformación y pleno de nuevas significaciones aquello que está a la base del sufrimiento psíquico que caracteriza la experiencia psicopatológica. Como establece Philippe Pinel “c'est ainsi qu'on à appris que l'origine de l'aliénation tient quelquefois à des lesions physiques ou à une disposition originaire, le plus souvent à des *affections morales* très vives et fortement contrariées” (1976 p. 10). En suma, en esta ponderación del mundo social encontramos un nuevo criterio para definir las psicopatologías como la imposibilidad, o al menos la dificultad, para elaborar un estilo de mundo que nos permita participar del espacio común.

5. Conclusión

El objetivo de este artículo ha sido proponer una definición fenomenológica de la psicopatología. Para este efecto elaboramos una fenomenología de la extrañeza a partir de la filosofía de Maurice Merleau-Ponty. Para llevar a puerto esta misión nuestra indagación dispuso de tres momentos.

En primer lugar, y a partir de revisión de algunos de los debates que atraviesan las aproximaciones fenomenológicas a la psicopatología, precisamos cuáles son los dos criterios normativos que aporta esta tradición filosófica al momento de definir la psicopatología. Por una parte, la presencia o ausencia de libertad en quien padece dicho trastorno. Por otra parte, el desvío o no que dicho evento supone con respecto a la arquitectura típica de la experiencia humana que la fenomenología se da por tarea describir. En segundo lugar, y luego de una exégesis acerca de la definición de libertad esbozada por Merleau-Ponty en *Phénoménologie de la perception* y *L'institution, la passivité 1954-1955*, describimos la afectividad y las instituciones sociales como dos elementos que integran aquella vida pre-personal y pre-reflexiva al interior de la cual se constituye –inicialmente- aunque no completamente- nuestro estilo de mundo. Para finalizar, elaboramos un esbozo de una fenomenología de la experiencia de la extrañeza a través de la cual propusimos un nuevo criterio para definir la psicopatología, a saber, ya no la ausencia o no libertad, ni tampoco la proximidad o distancia con respecto a aquella arquitectura típica de la experiencia humana descrita por la fenomenología, sino la posibilidad o la imposibilidad de dar forma a un estilo de mundo que permita

BRYAN ZÚÑIGA ITURRA.

«¿Hay libertad en las psicopatologías? Pensar la inquietante extrañeza a partir de la fenomenología de Merleau-Ponty».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 16 N° 2. ISSN 0718-8382, noviembre 2025, pp. 125-156

participar a quien padece dicho malestar psíquico del espacio socialmente compartido.

Así, y respondiendo a la pregunta que animó el título de esta contribución, afirmamos con Merleau-Ponty, pero también yendo más allá de lo explícitamente planteado por el autor, que, si bien hay libertad en la psicopatología, aquella no permite participar de aquello que ya en la antigüedad Aristóteles (1978) denominaba *mundo común*. Esta es, a nuestro juicio, la razón que está en el origen de aquel sentimiento de extrañeza, rigidez y sofocamiento que caracteriza el fenómeno psicopatológico.

Referencias

Aristóteles. (1978). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.

Ayouch, Th. (2018). De la passivité à la figurabilité de l'affect : Freud dans les enseignements de Merleau-Ponty au Collège de France. En A. Compagnon & C. Surprenant, *Freud au Collège de France* (pp. 1-15). Paris: Collège de France.

Ayouch, Th. (2017). L'inconscient non exclusivement verbal de Merleau-Ponty : figuration des affects et genre. En D. Legrand & D. Trigg, *L'inconscient entre phénoménologie et psychanalyse. Contributions à la phénoménologie 88* (pp. 181-207). Den Haag: Springer. Doi:10.1007/978-3-319-55518-8_11

Bimbenet, E. (2004). *Nature et humanité*. Le problème anthropologique dans l'œuvre de

Merleau-Ponty. Paris: Vrin.

Binswanger, L. (1973). *Introduction à l'analyse existentielle*. Paris: Vrin.

Bizzari, V. (2023). Which Kind of Body in “Mental” Pathologies? Phenomenological Insights on the Nature of the Disrupted Self. *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, 48 (2), 116–127, <https://doi.org/10.1093/jmp/jhad008> Buceta, M. (2016). La institución de un sentimiento: un amor de Swann. *Ideas y Valores*, 65 (161), 109-126.

Carel, H. (2016). *Phenomenology of illness*. Oxford: Oxford University Press.

Corominas, J. (1987). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos. Depraz, N. (2024). *La surprise. Crise dans la pensée*. Paris: Seuil.

Descartes, R. (2011). *Méditations métaphysiques. Objections et réponses*. Paris: Flammarion.

Dilthey, W. (1944). *Introducción a las ciencias del espíritu. Obras Completas. Volumen I*. Ciudad de México: FCE.

Englebert, J. (2021). Les pathologies de la liberté (ou la liberté des psychopathologies): la ballade de Germain. *Klesis Revue de Philosophie*, 51, 1-15.

Ey, H. (1986). Les limites de la psychiatrie: le problème de la psychogenèse. En L. Bonnafé, *Le problème de la psychogénèse des névroses et des psychoses* (pp. 9-20). Paris: Bibliothèque Neuropsychiatrique de Langue Française.

Fink, E. (1993). *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*. Grenoble: Millon.

BRYAN ZÚÑIGA ITURRA.

«¿Hay libertad en las psicopatologías? Pensar la inquietante extrañeza a partir de la fenomenología de Merleau-Ponty».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 16 N° 2. ISSN 0718-8382, noviembre 2025, pp. 125-156

Frérejouan, M. (2023). *Le discours de l'halluciné: psychopathologie, phénoménologie et langage ordinaire*. En J. Englebert, G. Cormann & C. Adam, *Psychopathologie phénoménologique. Volume I.* (pp. 175-191). Paris: Le Cercle Herméneutique.

Freud, S. (2001). *L'inquiétante étrangeté et autres textes*. Paris: Gallimard.

Fuchs, T. (2007). *Psychotherapy of the Lived Space: A Phenomenological and Ecological Concept*. *American Journal of Psychotherapy (Washington DC)*, 61(4), 423-439. Doi: Gadamer, H. (1996). *El estado oculto de la salud*. Madrid: Gedisa.

García, E. (2022). *Una historia del cuerpo y el sentir: Merleau-Ponty y la tradición filosófica*. Buenos Aires: SB Editorial.

Grohmann, T. (2021). Qu'est-ce que la maladie pour la phénoménologie ? Essentielisation et normativité en phénoménologie psychopathologique. *Klesis Revue de Philosophie*, 51, 1-16.

Heidegger, M. (2015). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Universitaria.

Husserl, E. (1993). *Chose et espace. Leçons de 1907*. Paris: PUF. Husserl, E. (1998). *De la synthèse passive*. Grenoble: Millon.

Husserl, E. (1980). *Experiencia y juicio*. Ciudad de México: UNAM.

Husserl, E. (2013a). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.

Husserl, E. (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas acerca de la constitución*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.

Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.

Husserl, E. (2013b). *La filosofía como ciencia estricta y otros textos*. Buenos Aires: Prometeo. Husserl, E. (2006). *La tierra no se mueve*. Madrid: UCM.

Husserl, E. (2002). *Lecciones para una fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.

Husserl, E. (2002). *Phantasia, conscience d'image, souvenir. Phénoménologie des présentifications intuitives*. Grenoble: Millon.

Husserl, E. (2011). *Sur l'intersubjectivité. Tome I*. Paris: PUF.

BRYAN ZÚÑIGA ÍTURRA.

«¿Hay libertad en las psicopatologías? Pensar la inquietante extrañeza a partir de la fenomenología de Merleau-Ponty».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 16 N° 2. ISSN 0718-8382, noviembre 2025, pp. 125-156

Lacan, J. (1986). *Propos sur la causalité psychique*. En L. Bonnafé, *Le problème de la psychogénèse des névroses et des psychoses* (pp. 21-60). Paris: Bibliothèque Neuropsychiatrique de Langue Française.

Lefort, C. (2015). Préface. En M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954- 1955)* (pp. 5-36).Paris: Belin.

Merleau-Ponty, M. (2002). *Conférences en Europe et premiers cours à Lyon. Inédits I (1946- 1947)*. Milan: Mimésis.

Merleau-Ponty, M. (2001). Le philosophe et son ombre. En *Signes* (pp. 259-295). Paris: Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (2015). *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954- 1955)*. Paris: Belin.

Merleau-Ponty, M. (2011). *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Metis-Presses: Genève.

Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1996). *Notes des cours au Collège de France (1958-1959 et 1961)*. Paris: Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1976). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés des cours (1952-1958)*. Paris: Gallimard. Minkowski, E. (2013). *Le temps vécu: Études phénoménologiques*. Paris: PUF.

Osswald, A. (2016). *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Husserl*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.

Pereira, P. y Zúñiga, B. (2022). El estatus ontológico de la psicopatología: una visión general. *Revista Culturas Científicas*, 3 (2), 110-129. <https://doi.org/10.35588/cc.v3i2.5809>

Pinel, Ph. (1976). *Traité médique-philosophique sur l'aliénation mentale*. New York: Arne Press.

Proust, M. (1974). *A la recherche du temps perdu. Un amour de Swann*. Paris: Gallimard.

Ratcliffe, M. (2023). *Grief worlds. A Study of Emotional Experience*. Massachusetts: The MIT Press.

BRYAN ZÚÑIGA ÍTURRA.

«¿Hay libertad en las psicopatologías? Pensar la inquietante extrañeza a partir de la fenomenología de Merleau-Ponty».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 16 N° 2. ISSN 0718-8382, noviembre 2025, pp. 125-156

Rovaletti, M. (1996). Alienación y libertad. *Revista del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Psicología (Buenos Aires)*, 1 (1), 119-136.

Rovaletti, M. (2016). ¿Cómo pensar una clínica fenomenológica? *Vertex. Revista Argentina de Psiquiatría*, 27, 47-55.

Rovaletti, M. (2019). La fiabilidad como *a priori* del pacto de confianza. En L. R. Rabanaque. R. Rizo-Patrón & A. Zirión-Quijano, *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen VI (Actas del VII Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)* (pp. 101-112). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rovaletti, M. (2001). Pour une critique de la raison nosographique. *L'information psychiatrique*, 5 (77), 497-503.

Saint-Aubert, E. (2004). *De lien des éléments aux éléments de l'être*. Paris: Vrin.

Saint-Aubert, E. (2005). *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. Paris : Vrin.

Scheler, M. (2022). *L'homme du ressentiment*. Paris: Bartillat.

Sebbah, F. D. (2001). L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie. Paris: PUF.

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

Stendhal. (2021). *De l'amour*. Paris: Points.

Stephensen, H., Urfer-Parnas, A., y Parnas, J. (2024). Double bookkeeping in schizophrenia spectrum disorder: An empirical-phenomenological study. *European Archives of Psychiatry and Clinical Neuroscience*, 274(6), 1405–1415. <https://doi.org/10.1007/s00406-023-01609-7> Thoma, S. y Fuchs, Th. (2018). Inhabiting the Shared World. Phenomenological Considerations on *Sensus Communis*, Social Espace and Schizophrenia. En J. Goncalves, I. Hipólito & J. G. Pereira, *Schizophrenia et Common Sense: Explaining the Relationship between Madness and Social Values* (pp. 19-37). Den Haag: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-73993-9_2

Van Breda, L. H. (1962). Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain. *Revue de Métaphysique et de Morale* (Paris), 67 (4), 410-430. <https://www.jstor.org/stable/40900692> Wehrle, M. (2019). Being a body and having a body. The twofold temporality of embodied intentionality. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (Den Haag), 19. 499-521. <https://doi.org/10.1007/s11097-019-09610-z>

BRYAN ZÚÑIGA ITURRA.

«¿Hay libertad en las psicopatologías? Pensar la inquietante extrañeza a partir de la fenomenología de Merleau-Ponty».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 16 N° 2. ISSN 0718-8382, noviembre 2025, pp. 125-156

Wehrle, M. (2021). Situating Normality: The Interrelation of Lived and Represented Normality. En T. Toadvine, *Chiasmi International – Trilingual Studies concerning the thought of Merleau-Ponty*, 23, 99-119.

Zahavi, D. (2003). Inner time consciousness and pre-reflective self-awareness. En D. Welton *The new Husserl: A critical reader* (pp. 157–180). Bloomington: Indiana University Press.