

## LA DIMENSIÓN CORPORAL DESDE EL ENFOQUE FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL

Alberto De Castro\*, Guillermo García\*\*, Ilsy Rodríguez\*\*\*

### *Resumen*

Tan sólo a partir de 1400 se empezó a conocer el interior del cuerpo humano y la ciencia, desde ese entonces, hizo énfasis en la necesidad de conocer y entender en detalle el aspecto biológico y anatómico de éste. Por ello, se observa que tanto la ciencia como la filosofía tienen un largo camino por recorrer en lo referente al tema de la corporalidad, el cual ha sido bastante descuidado. Aquí radica la importancia de investigar en profundidad acerca de la Dimensión Corporal y/o *Cuerpo Vivido*, para llenar muchos vacíos teóricos existentes y así tener una visión más amplia en la comprensión del ser humano.

Esta investigación establece los planteamientos fundamentales de la dimensión corporal desde el enfoque fenomenológico-existencial mediante

Fecha de recepción: 26 de enero de 2006  
Fecha de aceptación: 23 de marzo de 2006

---

\* Psicólogo, Mg. Psicología con Concentración Clínica, University of Dallas (Estados Unidos).

Dirección: Programa de Psicología, Universidad del Norte, km 5 vía a Puerto Colombia, A.A. 1569, Barranquilla (Colombia) [amdecas@uninorte.edu.co](mailto:amdecas@uninorte.edu.co)

\*\* Psicólogo, Universidad Javeriana. Especialista en Psicología Clínica, Universidad del Norte.

Dirección: Departamento de Psicología, Universidad del Norte, km 5 vía a Puerto Colombia, A.A. 1569, Barranquilla (Colombia) [ggarcia@uninorte.edu.co](mailto:ggarcia@uninorte.edu.co)

\*\*\* Psicóloga, Universidad del Norte. [ilsy.rodriquez@gmail.com](mailto:ilsy.rodriquez@gmail.com)

un análisis crítico. A su vez, identifica y analiza el contexto filosófico en que se fundamenta el concepto de dimensión corporal desde dicho enfoque, e identifica y analiza las implicaciones de la dimensión corporal para la comprensión del ser humano según la psicología fenomenológico-existencial. Se parte del contexto filosófico existencial que fundamenta la dimensión corporal. Dicho fundamento es dado por filósofos como: Gabriel Marcel, Jean Paul Sartre y Merleau-Ponty, para luego analizar las implicaciones del *Cuerpo Vivido* según la psicología fenomenológico-existencial, la cual considera que nuestra corporalidad es el vehículo de nuestro estar-en-el-mundo.

**Palabras claves:** Enfoque fenomenológico-existencial, dimensión corporal, cuerpo vivido, corporalidad, corporeidad.

### *Abstract*

Only from 1400 human beings began to know the interior of the human body, emphasizing, from the perspective of natural sciences, the necessity to know and to understand the biological and anatomical aspect of human body in detail. For that reason, both science and philosophy have a long way to cross in reference to the living body, which seems to has been neglected.

Then, in order to fill many existing theoretical emptiness related to the living body as well as to have a holistic vision in the understanding of human beings, this bibliographical research establishes the fundamental expositions of the human bodyhood from the existential phenomenological approach by means of a critical analysis. It identifies the philosophical context on which the concept of human bodyhood is based from this approach and it also analyzes the implications of the idea of the living body for the understanding of human beings' feelings, emotions, thoughts, conflicts and attitudes according to the existential phenomenological psychology.

The existential phenomenological philosophical context in which the concept of human bodyhood and/or living body is based is offered by philosophers such as Gabriel Marcel, Jean Paul Sartre and Merleau-Ponty. After clarifying their contributions, it is analyzed the implications of this concept according to the existential phenomenological psychology, which considers that our bodyhood is the vehicle of our be-in-the-world.

**Key words:** Existential-phenomenological approach, living body, embodied experience, bodying forth, human bodyhood. **Key words:** Intelligence, Emotion, Biological structure, Culture, Learning, Academic standard

## Introducción

**D**urante siglos el cuerpo fue considerado como un aspecto secundario de la personalidad, o como un impedimento para las realizaciones más elevadas porque, históricamente, se consideraba que la materia era opuesta al alma. Platón, en el *Gorgias* y en el *Fedón* (1983), al manifestar que el alma de los seres humanos pensantes, como los filósofos, en alguna medida desprecian al cuerpo, establece un modelo que dificulta al hombre aceptarse como un ser carnal.

La compleja problemática del *Cuerpo Vivido* desde la perspectiva fenomenológico-existencial se esfuerza por dejar de lado reduccionismos orgánicos y/o mentales, rompe así con el paradigma mecanicista, abarca al hombre en su totalidad, sin fragmentarlo en el dualismo cuerpo-mente y define al yo como síntesis del cuerpo y del alma..., como bien dice Ballbé citando a M. Henry (1998, p. 61): “Desde el punto de vista ontológico no hay ninguna diferencia entre la *carne* y el *espíritu*”.

El *Cuerpo Vivido*, al ser un concepto relativamente nuevo en los campos investigativos filosófico y psicológico, no se ha trabajado mucho en la psicología y se convierte en un concepto muy incomprendido, motivo por el cual, autores como Gendlin (1978, 1978-79, 1992<sup>a</sup>, 1992<sup>b</sup>, 1996) sustentan que es necesario plantear un nuevo concepto en psicología que tenga de referencia la idea de la corporalidad o el cuerpo vivido, y al cual el autor denomina sensación sentida (*felt sense*). De esta manera, uno de los objetivos de esta investigación consiste en la identificación y el análisis de los aportes de los filósofos y psicólogos existenciales en el desarrollo del concepto de dimensión corporal, o como lo llaman ellos: *el cuerpo vivido*, el cual, básicamente a partir de los planteamientos de Marcel, Sartre y, sobre todo, Merleau Ponty, ha sido más ampliamente abordado por la escuela existencial francesa, que ha contribuido en gran medida a la hora de describir y analizar desde la fenomenología el tema de la corporalidad.

La corporalidad se ha estudiado, básicamente, desde el punto de vista biológico, mas no como cuerpo vivido, donde y desde donde se ubica y comprende la existencia. Tal visión anatomista del cuerpo aspira a ser

objetiva al explicar de manera causal exclusivamente los procesos que tienen lugar en el cuerpo, sin tener en cuenta a los estados subjetivos que los acompañan; dice Rovalletti (1990):

[...] por el cual las estructuras anatómicas y los procesos nerviosos compondrían un cuerpo material ‘desencarnado’. Para la fenomenología, por el contrario, los procesos sensorio-motrices deben ser estudiados en función de los estados subjetivos que los acompañan, motivan y dan sentido en relación con la situación desencadenante. (p. 87)

### **Aportes de la filosofía existencial en el desarrollo del concepto de dimensión corporal**

Gabriel Marcel fue el primero que se ocupó puntualmente de la problemática del cuerpo desde esta perspectiva; él le otorgo prioridad metafísica a la existencia, la cual define como “la misteriosa potencia de afirmación de sí”. También introdujo el concepto de *Urgeföhl*, que tiene connotaciones que lo asemejan a la náusea sartreana y al *cuerpo vivido*, de Merleau-Ponty. Tal concepto es considerado por Marcel (1927, p. 251) como un descubrimiento fundamental, debido a que: “La existencia de una vida personal se apoya sobre un *inmediato no mediatizable* sobre una no objetivable *sensación o experiencia fundamental*”; es decir, Marcel precisa que las condiciones metafísicas de la existencia es un nivel de lo vivido, que implica y se relaciona con la acción. En este sentido se entiende su afirmación (Marcel, 1956) referente a que el propio cuerpo es sentido y entendido realmente en tanto la persona que lo vivencia es un yo en acción. Dicho en palabras de Marcel (1964):

[...] en tanto que soy alguien en particular no tengo realmente ningún privilegio ontológico en relación a otros ‘alguien’. Además, es evidente que soy ‘alguien’ en relación y oposición a otros; y esto nos permite resolver a priori y sin ninguna dificultad un problema que los filósofos del pasado habían complicado sin razón”. (p.81).

Para Marcel (1964) separar en la realidad la existencia y la conciencia exclamativa de existir es una disociación desnaturalizante que convierte la existencia en un “cadáver”. Pueden surgir dificultades cuando se advierten diferencias entre el hecho de existir y el de decir “yo existo”. *Existo*

para este autor (1964, p.84) significa: “*puedo hacerme conocer o reconocer por los otros, o por mí, afectando una alteridad ficticia*”. No se puede separar así la propia individualidad de la posesión del cuerpo propio, y ese cuerpo propio establece algo así como una zona media entre lo físico y lo espiritual, pues al ser *mío* deja de constituir algo puramente corporal, se torna en “presencia sólida y globalmente experimental” (Marcel, 1964, p.220). De esta manera, para el autor (1927, p.328), lo que nos da la experiencia no es ni el cuerpo ni el alma, sino “un indivisible en que la reflexión no puede hincar el diente”.

Implícita y explícitamente se observa que autores como Marcel, Sartre y Merleau-Ponty, como podremos confirmar más adelante, coinciden en que tanto la existencia como la conciencia de existir son inseparables entre sí y a su vez del cuerpo, al cual Marcel llama, “Mi cuerpo”, Sartre “en-sí” y Merleau-Ponty “cuerpo vivido”.

Basado en todo lo anterior, podemos considerar muy valiosa la teoría de Marcel por sus aportes a la filosofía y a la psicología, debido que a pesar de no basarse en pruebas objetivas, hace uso de la lógica para argumentar sus planteamientos tomando como punto de partida la experiencia que se trasmite al ser humano a través del cuerpo. Así, sus estudios sobre el esquema corporal, sobre medicina psicosomática y en psicología, acerca de tipologías morfológicas y temperamentales, dieron nuevas luces en estos campos para posteriores desarrollos tanto en la filosofía como en la psicología. Por ello, no es posible negar que él sea el primero dentro del pensamiento filosófico contemporáneo en hacer énfasis en el cuerpo propio como vivencia.

Asegura Aisenson Kogan (1981, p. 32) que en este punto Marcel coincide con la posición “antimentalista” (entendiendo por ésta no una postura negativa y/o de rechazo hacia la mente y sus procesos, sino que se refiere a la necesidad de reinterpretar y contextualizar los procesos mentales en y a partir de la corporalidad o el cuerpo vivido), la cual constituye un rasgo característico de la psicología fenomenológica: “la expresión es parte constituyente de la emoción, y las intenciones no están como detrás de los actos, gobernándolos, sino formando parte de los mismos”. En palabras del propio Marcel (1956, p.328): “no hay ciencia

posible del paso que conduce de la idea del acto o mejor dicho, del que –por una transposición viciosa, bien que sin duda inevitable– creemos representarnos como comunicación entre esferas distintas”.

Sin embargo, a pesar de los aportes encontrados en Marcel para la filosofía y la psicología, hay autores que realizan algunas críticas a este autor respecto a su posición y entendimiento de la corporalidad. Aisenson Kogan (1981) nos muestra como Georges Gusdorf en su obra *Traité de Métaphysique*, haciendo una crítica de la obra de Marcel, le reprocha:

[...] que haya ensanchado la distancia entre el cuerpo objetivo y el cuerpo vivido, que constituye una dimensión mental, al fijar hasta tal punto la atención de este último que parecería prescindir por completo de todo rasgo constitucional, morfológico o de otra índole. Tales rasgos se disolverían al parecer en meros estados de conciencia, al modo idealista. La crítica alcanza a la consideración de la corporeidad por parte de la filosofía existencial toda, con su característica inflexión fenomenológica que la hace partir del campo de las vivencias”. (p. 33).

Resulta curioso que al tiempo que Marcel y Sartre plantean la inseparabilidad de la conciencia de existir y el cuerpo, que es equivalente al *cuerpo vivido* de Merleau-Ponty, a la vez caen en un evidente dualismo porque Marcel al centrar su atención solamente en la parte vivencial del cuerpo, ensancha la distancia entre éste y el cuerpo objetivo, es decir, entre el *Leib* y el *Körper*.

Por otro lado, Sartre aunque le da al tema del cuerpo mayor relevancia que Marcel, su antecesor, no muestra interés en los aspectos biológicos sino en cómo repercute el cuerpo en la conciencia; dicho desinterés surge como consecuencia de la división ontológica que postula entre “*en sí*”, es decir, la materia, las cosas, y “*para sí*”, que sería la conciencia. Tal separación ontológica pone límites a la comprensión de la compleja existencia humana, si observamos en los seres humanos ambos se integran y uno no *nadifica al otro* como él explica.

El cuerpo condensa para Sartre, afirma Aisenson Kogan (1981, p. 42), toda la facticidad material que acompaña a la conciencia, “es el en-sí

sobrepasado por el para-sí nadificador”. Esto quiere decir que el cuerpo tiene un papel fundamental en la existencia humana –en su dimensión de para-sí– porque constituye su facticidad original, la contingencia que le es preciso ser.

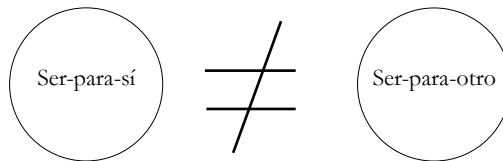
Sartre (1953) plantea dos contingencias de la realidad humana; la primera, según Aisenson Kogan (1981), es que aunque cada hombre puede no haber surgido realmente a la existencia, es un hecho palpable que dicho hombre existe, lo cual implica que es necesario que se halle siempre en una determinada situación, porque para Sartre (1953) es una necesidad ontológica para la realidad humana que el *Ser esté-ahí*. Es decir, en algún específico lugar en la que su corporalidad se ubica en tiempo y espacio.

Sin embargo, Sartre parece olvidar que la primera dimensión ontológica del cuerpo que él postula, la del cuerpo-para-sí, no es anterior al encuentro con el otro. En la actualidad, varios estudiosos han demostrado que: “en verdad todas ellas (las dimensiones), inclusive la primera (la del cuerpo-para-sí), resultan posteriores en su concepción al encuentro con el otro” (Zaner, 1964, p.63).

La segunda contingencia, según Aisenson Kogan (1981), se entiende mejor a partir del planteamiento de Sartre (1953, p. 43): “El para sí es en sí mismo relación con el mundo; negando de sí mismo que sea el ser, hace que exista un mundo, y al superar esta negación hacia sus propias posibilidades, descubre los éstos como cosa utensilios”. Esto nos muestra que el hombre necesita obligatoriamente de la corporeidad para asegurar que se cumpla la contingencia anteriormente planteada y que sostiene al para-sí, lo que a su vez, le permite existir colocándolo en cierta situación. Por ejemplo, estar en situación en un caso particular sería: ser psicóloga, haber nacido en 1976, pertenecer a tal o cual tipo de familia, etc., en resumidas cuentas, implica constituir un punto de vista con respecto al mundo. En *El Ser y la Nada* (1953, p.372), Sartre afirma que: “se deriva necesariamente de la naturaleza del para-sí que sea cuerpo...” y explica que nuestra naturaleza corpórea es la que nos permite orientarnos espacialmente y tener una “unidad sintética” del mundo en cuanto a los objetos que me indican como *centro de referencia*.

Resulta interesante observar, por consiguiente, que para Sartre (1953, p.370) "el ser-en-el-mundo implica que el punto de vista ordenador es nuestro cuerpo, pero hay que recalcar que lo es, no en cuanto cuerpo objetivo, sino en cuanto cuerpo-para-sí, vivido desde el proyecto".

Estos son los dos planos ontológicos del cuerpo diferentes e irreductibles entre sí:



Este gráfico ilustra la irreductibilidad de los planos ontológicos del cuerpo. El del Ser para-sí y el Ser para-otro.

El en-sí (cuerpo) sólo existe en oposición al para-sí (conciencia), en el acto ontológico de nadificar al ser. *La nadificación*—explica Aisenson (1981, p.45) citando a Sastre—: “es no admitir el en-sí bruto sino interpretarlo, dotarlo de sentido, según los fines y proyectos de una conciencia”. Por ello, Aisenson (1981. p.46) comenta que: “el cuerpo no es una cosa más entre las cosas sino que constituye nuestra situación y como tal no es un mero agregado al para-sí. Es por el contrario un componente esencial”.

El cuerpo es, entonces, siempre un cuerpo en situación, por lo que otorga sentido a todas las cosas que le rodean y entran o no en contacto con él. Por lo tanto, el *cuerpo del otro* es una “totalidad sintética”, tal como dice Aisenson (1981). Esto quiere decir que lo que se aprehende es lo que indica una situación total, que a partir de lo planteado, implica específica y necesariamente el cuerpo humano, lo cual, a su vez incluye la orientación espacio-temporal de los seres humanos.

Otro elemento que hace parte de dicha “totalidad sintética” es el hecho de que en un ser humano no percibimos de manera aislada sus órganos sino el todo del organismo, de esa manera es posible una comprensión del total contexto de la vida. Por ejemplo: no se ve una



ceja alzarse, sino un hombre que alza su ceja, para por ejemplo, observar con desdén algo.

También sería pertinente aclarar que todo lo que Sartre ha dicho acerca del cuerpo-para-otro es aplicable al propio cuerpo (1953, p.59): “el cuerpo es siempre cuerpo psíquico, tanto el cuerpo del otro que percibo como mi propio cuerpo percibido por el otro”. El cuerpo ajeno es, entonces, para Sartre (1953, p.418) “el objeto mágico por excelencia, porque corporeidad y objetividad del otro son rigurosamente inseparables”.

Finalmente, según Aisenson (1981, pp. 60-61), la última dimensión ontológica para Sartre es la de cuerpo-para-sí conocido por el otro:

[...] en la cual, por el hecho de que soy conocido por el otro como cuerpo, existo también para mí como tal...no me es posible aprehenderme plenamente como lo hace el otro, en tanto que objeto, pero al menos soy conciente de que existo como tal para él, y mi facticidad deja de ser sólo existida por mí y se me da también como algo que está en el mundo.

En este punto, Dufrenne (1959, p. 174) hace al respecto esta crítica al planteamiento sartreano: “Al interpretar Sartre el cuerpo ante todo como una situación, como una contingencia necesaria para la realización del para-sí, atiende a su función, a su significación, antes que a su ser, lo que restaría densidad a su descripción del mismo”. Este autor, en su crítica, insinúa que Sartre no logra alejarse del pensamiento cartesiano, porque en primer lugar, él parte de la conciencia y no del cuerpo. Esto se observa también en la descripción que realiza de las tres dimensiones ontológicas del cuerpo, que como se mencionó anteriormente, atienden un orden cronológico.

A pesar de que Sartre (1953) afirma que sólo existe un Conocimiento Comprometido porque el punto de vista del conocimiento puro resulta contradictorio, Aisenson (1981, p. 69), citando al mismo Sartre, nos recuerda que: “incluso la ciencia física ha superado la noción de objetividad absoluta, el observador se considera como integrante del sistema estudiado”. Así, Aisenson afirma que esta misma situación ocurre

con la psicología, debido a que en ésta el investigador o psicólogo que observa es entendido como un *observador participante*. En este orden de ideas, Waehlens (1951, p. 7) afirma que la conciencia es intencionalidad y objetividad, lo cual significa: “una ligazón inmediata con el ser”. Por lo anterior, y de manera muy contundente y crítica, algunos autores, entre ellos Aisenson (1981), opinan que si llevamos el planteamiento de Sartre a la psicología clásica, el sujeto sería, de hecho, desconocido.

Por otro lado, en Merleau-Ponty se encuentra una manera particular de exponer *el cuerpo vivido*, el cual estudió de manera tan amplia y completa que aún en la actualidad, afirma Heinämaa (2003), los existencialistas aplican y desarrollan descripciones y análisis del *cuerpo vivido* apoyados en sus descripciones y análisis, las que, aunque fueron basadas en las ideas de Husserl, superaron la perspectiva de la fenomenología trascendental, clarificando así el entendimiento del *cuerpo vivido* en un amplio y completo estudio desarrollado desde la perspectiva existencial, que se encuentra en la primera parte de su libro *Fenomenología de la percepción*, originalmente publicado en 1945.

Se podría afirmar que Merleau-Ponty descubrió el sentido de la existencia encarnada en un cuerpo y reconoce a éste como el lugar de la percepción y el punto de partida de un análisis esencial de la existencia. En este sentido, Godina Herrera (2001) afirma que Merleau Ponty define el cuerpo como el punto de referencia a través del cual se articula el mundo, en donde se ponen en juego toda la constelación de las relaciones subjetivas e intersubjetivas del ser humano en la sociedad. Por tal motivo, se entiende que Merleau-Ponty estaba convencido de que la conciencia del hombre es fundamentalmente *conciencia comprometida*, porque siempre transcurre su vida en el mundo, tratando con las cosas, y fundiendo en su conducta, por lo tanto, el plano de lo subjetivo y lo objetivo.

Por todo lo anteriormente planteado, la filósofa López Sáenz (1992,1999,2000,2003a ,2003b), opina que Merleau-Ponty no sólo se dedicó a describir el *cuerpo vivido* psicológicamente, sino que le concedió un estatuto filosófico y una significación ontológica. En su investigación “Imaginación carnal en M. Merleau-Ponty” (2003b, p. 159) plantea que:

“La experiencia del cuerpo propio y de su intencionalidad hacia el mundo es unitaria gracias al esquema corporal, el cual no es una representación estática de las distintas partes del cuerpo, sino la integración dinámica de las mismas en los proyectos motores del organismo... El esquema del cuerpo propio es condición de nuestra situación y media entre lo interno y lo externo; es la base del cuerpo fenoménico o vivido, el cual existe activamente y es inseparable del mundo y de las relaciones con los otros. Este cuerpo subjetivo-objetivo ha sido reducido a mero cuerpo objetivo e identificado con la cognición y la representación objetiva de aquél. Así, queda anulado el *cuerpo vivido*, que es centro de posibilidades y relaciones potenciales que, por definición, nunca pueden actualizarse o articularse explícitamente por completo”.

Así, respecto a la significación ontológica que Merleau-Ponty otorga al cuerpo, o más bien, al cuerpo vivido, es pertinente enfatizar la concepción del autor referente al desarrollo de la conciencia a partir de su relación con la corporalidad, tal como se aprecia en el prólogo de su obra *Fenomenología de la percepción* (1945/2000, p. IX): “La conciencia se apoya en un fondo opaco para ella misma, en un fluir temporal de vida corporal, de vida de relación interhumana, de vida en medio de los objetos, con el que se halla consustanciada, y esto determina que no exista un pensamiento que abarque todo nuestro pensamiento”.

Merleau-Ponty apoya esta idea con sus planteamientos plasmados en la obra *Lo visible y lo invisible* (1964), afirmando que se requiere de una comprensión “vertical”, es decir, una visión que integre simultáneamente los distintos niveles entrelazados de la existencia, ya que desde tal ángulo es posible superar tanto la posición empirista, como la intelectualista, al integrar el cuerpo, la percepción, la vida interhumana y el lenguaje en la visión y comprensión de los seres humanos.

En este punto, cobra muchísima importancia el concepto de percepción para Merleau-Ponty, dándole el sentido de “una modulación existencial” (1945, p.165), según la cual, las cosas *son* por como se sienten y por lo que nos hacen sentir en su presencia. La manera como sucede esto se explica con la “fórmula motriz”: las cosas nos solicitan gestos; al percibir las se da una secuencia propia de movimientos que es diferente para cada objeto, para poder tratar con él. Así, los estímulos

son percibidos por los seres humanos de una forma integrada, y no de manera aislada o fragmentada, fuera del contexto de la situación y experiencia en que ocurren. En esta definición de percepción, percibir implica una sinergia de sensación y movimiento. Merleau-Ponty (1945, fin. Cáp. IV) considera un sistema de facultades motrices y perceptivas; habla de un sistema, porque ambas facultades funcionan integradas: “sentir es recorrer, hacer, ambos son partes de un único acceso a las presencias que hablan del mundo, del encuentro”.

En este orden de ideas, Aisenson (1981) dice que en Merleau-Ponty se da un acercamiento más estrecho entre lo natural y lo personal. Es decir, desde esta perspectiva, el cuerpo es el campo primordial donde confluyen y se condicionan todas las experiencias y las situaciones vividas a través del cuerpo, el cual se nos va haciendo cada vez más personal.

Otro de los grandes aportes de este filósofo es que logra conciliar y articular el en-sí y el para-sí divididos tajantemente por Sartre, utilizando en vez de la expresión heideggeriana de ser-en-el-mundo, la de “être au monde” que se puede traducir como ser-del-mundo o como “ser vertido al mundo”. La diferencia radica en que así la existencia del hombre no se comprende como la de alguien que tan solo reside en el mundo, sino como que al ser vertido al mundo, el ser humano no solo está ahí, en alguna situación concreta, sino también y sobre todo, está vivenciando su relación continua con dicho mundo a través de la corporalidad. Dicho en palabras de Merleau-Ponty (1945/2000), el ser humano es un cuerpo que se “eleva” hacia el mundo.

Este tema de la corporeidad o corporalidad trabajado con estos tres autores: Gabriel Marcel, Sartre y Merleau-Ponty muestra que ellos tienen un enfoque semejante del tema, en cuanto a no concebir instrumentalmente al cuerpo. Puntualmente, en Merleau-Ponty se da un acercamiento más estrecho entre lo natural y lo personal, es decir, desde esta perspectiva, el cuerpo es el campo primordial donde confluyen y se condicionan todas las experiencias, las situaciones vividas a través del cuerpo, el cual se nos va haciendo cada vez más personal; de ahí que Merleau-Ponty enfatice nuestro entendimiento del cuerpo como *cuerpo vivido*.

Esta postura es compartida por la psicóloga existencial Aida Aisenson Kogan (1981), quien reconoce el esfuerzo realizado por Merleau-Ponty por demostrar cómo el cuerpo en su integridad, tanto en su calidad de ente biológico como en su dimensión vivencial (sentido como cuerpo propio), es la base y el sustento en la organización de la vida personal.

Por otro lado, Marcel, a diferencia de Merleau-Ponty, no enriquece la perspectiva del cuerpo vivido con la consideración sobre las modalidades en que concretamente se despliega esta vivencia, entre ellas la espacialidad, la motricidad, la sexualidad, la expresividad; y Sartre interpreta al cuerpo como una situación de hecho que la existencia sobrepasa, a modo de algo inerte, un obstáculo. En este punto, Merleau-Ponty, no obstante que su posición frente al cuerpo sea radicalmente diferente de la de Sastre, coincide con él respecto a esta dialéctica entre libertad y obstáculo, tal como se puede observar en la siguiente afirmación de Aisenson (1981, p.67) en referencia a la postura de Merleau-Ponty: “La libertad no sería libertad sin las raíces que echa en el mundo”. Así, cuando Aisenson se refiere al tema de la libertad, no solo para Merleau-Ponty, sino también dentro de la filosofía de Sartre, considera que es un punto fundamental en su teoría el intentar abarcar el problema de la existencia con toda su complejidad, es decir, incluyendo la manera como repercute en la ética y la libertad. Luego, para Sartre la libertad consiste en no dejarse absorber por ninguna facticidad, se forja a la vez desde la facticidad, es siempre libertad en situación.

### **Aportes de la psicología fenomenológica existencial n el desarrollo del concepto de dimensión corporal**

Se sabe que el comportamiento anormal y normal son puntos extremos de una dimensión continua. Tales comportamientos no tienen diferencias a nivel cualitativo en cuanto a la disfuncionalidad, aflicción afectiva y de conformidad con las normas. La diferencia es más de grado que de tipo (Chapman & Chapman, 1985).

Por ejemplo, Rovaletti (1984, 1990, 1997<sup>a</sup>, 1997<sup>b</sup>, 1998, 2000, 2001) explica que la identidad en ocasiones se ve afectada por traumas o dramas que conllevan gran dolor emocional y en la actualidad nuestra cultura

repara la pérdida de la autoestima y la afectación de la identidad con cirugías plásticas; otra “enfermedad” de nuestra cultura que se expresa en el cuerpo son, sin duda, los trastornos de alimentación, tales como la anorexia nerviosa y la bulimia. Dichos trastornos son mucho más comunes en este momento histórico por el canon de belleza de este tiempo, que considera la excesiva delgadez como el modelo estético que deben seguir hombres y mujeres.

Aisenson Kogan (1981) dice que sólo desde 1400 se empezó a conocer el interior del cuerpo humano, por ello observa que tanto la ciencia como la filosofía tienen un largo camino por recorrer en este tema de la corporeidad, al que permanentemente se le añade nueva información. Los psicólogos, tanto en la práctica empírica como en el ámbito teórico, para bien o para mal, han reflejado el interés de los filósofos por la relación mente-cuerpo.

Al respecto, podemos decir que el dualismo cartesiano tuvo un efecto paralizador en la psicología, porque Descartes en el siglo XVII escindió *La Sustancia Extensa* de *La Sustancia Pensante* y osciló entre el monismo espiritualista y el monismo materialista. En el primer polo encontramos a la “psicología racional” que hizo de la psicología una “ciencia del alma” que consideraba al cerebro y al cuerpo instrumentos del espíritu. En el siglo XIX la psicología se va para el lado opuesto y se dio el florecimiento de la psicofísica, la psicofisiología y la psicología experimental. Aquí, las reacciones corporales pasaron a un primer plano.

Según Aisenson (1981), Sigmund Freud también cayó en este biologismo, porque él consideraba aún como *desiderátum* de la psicología que llegase a hallar la explicación última de los fenómenos psíquicos en la neurofisiología. Por tal motivo, los analistas existenciales no están totalmente de acuerdo con la visión freudiana del hombre, la cual concibe a éste como un ser natural. Es decir, que es solo conducido por pulsiones, impulsos, necesidades que se mueven exclusivamente en la esfera de lo biológico y del pasado. Si bien es cierto que no se puede negar la importancia de su teoría, ni de sus aportes para el entendimiento del aparato psíquico, por otro lado no ofrece una comprensión muy clara de la interrelación de las personas como sujetos que apuntan a un

futuro con una intencionalidad particular, ni mucho menos ofrece una visión adecuada de la relación de este sujeto consigo mismo como ser que posee un mundo.

Todo este biologismo anteriormente planteado, incluyendo la dicotomía mente-cuerpo, fue desplazado posteriormente por importantes corrientes de la psicología, con la influencia de Brentano, Bergson y de Dilthey, quien en su “psicología de la comprensión” se centra específicamente en los fenómenos psíquicos. A partir de los planteamientos de estos autores se desarrolló el pensamiento de la escuela existencial, la cual también le dio gran importancia a esta temática, como se puede apreciar en el planteamiento que Heidegger realiza en *Ser y tiempo* (1971, p.10), quien concebía que “la existencia debe ser necesariamente encarnada, puesto que es ser-en-el-mundo y específicamente espacializada, porque el espacio es condición para que se realicen las posibilidades de la existencia”.

Otro psicólogo existencial, Rollo May (1990), al hacer referencia al cuerpo y a los deseos, opina que éstos son inseparables y que la única manera para no sentirlos sería desprendiéndonos de nuestro propio cuerpo, lo cual es imposible. Este autor (1990, p. 195) comenta que el cuerpo “es una expresión cabal de la circunstancia de que uno es un individuo”, lo cual implica que como entidad individual separada de los demás, por el hecho de ser un cuerpo, no es posible no asumir alguna actitud respecto de él. Así, el simple hecho de negar los propios deseos, como se acostumbraba a hacer en épocas muy represivas, como la victoriana, o en épocas muy permisivas, como la actual, en la cual, por el afán de cumplir con todas las demandas y posibilidad externas, se reprimen los deseos propios, es un acto de violencia contra nuestra corporalidad porque de esta forma, iríamos en contra de las propias necesidades personales corporalmente vivenciadas, sin orientarlas conscientemente, lo cual, por lo tanto, implica que también iríamos en contra de nuestro bienestar.

Vale la pena aclarar que la corporalidad o corporeidad es entendida desde la psicología existencial como una dimensión de la existencia humana. Sin embargo, en este punto, es pertinente aclarar que si bien no

es posible dar cuenta de la compleja realidad humana planteando el mayor número posible de dimensiones, sí es posible aproximarse y comprender más ampliamente la existencia humana al hacer un análisis dimensional de la existencia antes que uno categorial, al tiempo que se capta y analiza el sentido de la vivencia de la persona a partir de su relación con dichas dimensiones. Romero (1999, p. 24) define la dimensión existencial de la siguiente manera: “una dimensión se refiere al sentido, dirección y tamaño que caracteriza a un cuerpo o evento en su movimiento”.

En este orden de ideas, algunos autores como Minkowsky (1977), Yalom (1984) y Van Deurzen-Smith (1997) plantean cuatro dimensiones o características existenciales, mientras que Bugental (1964) plantea cinco y Boss (1979) plantea seis. Por su parte, Romero (1999) propone ocho dimensiones, que incluyen las planteadas por los anteriores autores y otras que él considera importantes para ser consideradas y son: la dimensión social, la corporal, la motivacional, de praxis, la afectiva, la temporal, la de valores y la espacial. Todas estas dimensiones configuran el mundo personal debido a que todas ellas se integran como una totalidad estructurada. El hombre, como ser-en-el-mundo, constituye su vivencia y el sentido de ésta a partir de la articulación de dichas dimensiones. Ahora bien, concretamente hablando acerca de la dimensión corporal, Romero (1999, p. 155), la define como:

“... una de la ocho grandes dimensiones que caracterizan al ser humano como ente existencial. Estas ocho grandes dimensiones nos permiten comprender la realidad humana en sus aspectos más complejos..., todas estas dimensiones se inscriben en el cuerpo, configurándolo y caracterizándolo de las más diversas maneras... el cuerpo constituye una red compleja de dimensiones en las que el mismo influye y está presente en cada una de ellas”.

Así, para Romero, el cuerpo nos hace entes naturales determinados en gran medida por la naturaleza ya que éste nos brinda una identidad personal en el aspecto biofísico y social, e inscribe dentro de sí todas las dimensiones existenciales. Sobre las relaciones de todas estas dimensiones es que el autor afirma que se debe realizar una categorización de los fenómenos característicos del ser humano.



A continuación, siguiendo el planteamiento de Romero (1999, p. 138-139) referente a que “todas las dimensiones de la existencia se inscriben de alguna manera en el plano corporal”, se presenta la manera en que este autor entiende cómo la dimensión corporal está presente e influye en el resto de dimensiones existenciales.

### Caracterización del cuerpo según las diversas dimensiones de la existencia

| Dimensiones              | Fenómenos característicos  |
|--------------------------|--|
| 1. <b>Interpersonal</b>  | - el cuerpo tal como es percibido por el otro<br><br>- el cuerpo y el deseo (deseado-deseante)<br><br>-el tipo estético dominante y las normas de control del cuerpo (de las necesidades e impulsos)                                   |
| 2. <b>De la Praxis</b>   | - el cuerpo como instrumento<br><br>-el cuerpo como fuente de energía  |
| 3. <b>Axiológica</b>     | - la auto-imagen corporal<br><br>-el poder y la miseria del cuerpo según los valores culturales  |
| 4. <b>Temporal</b>       | -el desenvolvimiento del cuerpo en el proceso de crecimiento, maduración y de envejecimiento<br><br>-los ciclos y reguladores crónicos del cuerpo (los ritmos circadianos, los periodos hormonales, etc)                               |
| 5. <b>Motivacional</b>   | -las necesidades biológicas como factores motivantes<br><br>-la senso-percepción<br><br>-el cuerpo como centros vivencial de la vitalidad: poder-placer-sexualidad   |
| 6. <b>Afectiva</b>       | -una interacción de lo psíquico y de lo físico-biológico en la emoción: los fenómenos psicósomáticos<br><br>-el registro corporal de las actitudes vivenciales   |
| 7. <b>Autoconciencia</b> | -el cuerpo y la formación de la autoidentidad<br><br>-la superación permanente del plano corporal por el movimiento de conciencia<br><br>-el cuerpo como centro expresivo del Dasein<br><br>-la facticidad de la existencia del cuerpo |

Tomado de: ROMERO, E. (1999). *As Dimensoes da Vida Humana: Existencia e experiencia*. Sao José dos Campos: Novos Horizontes, p. 138-139.

Siguiendo con la idea de Romero (1999, 2003a, 2003b) sobre la dimensión corporal o corporalidad, el autor considera que existen cuatro enfoques en la manera de abordar el cuerpo: el primero es el *Cuerpo como organismo*, el cual ha sido el objeto de estudio de la biología y la medicina, que ofrecen importantes y amplios conocimientos acerca de éste, y el aporte al campo de la medicina es sorprendente. Por ejemplo, al descifrar el código genético humano ha sido posible llegar a los umbrales de la creación de la vida. La segunda manera de abordar el estudio del cuerpo, según este autor (1999, p.134), es la del psicoanálisis que entiende el cuerpo como: “un centro de energía cuya circulación y expresión está facilitada o bloqueada por actitudes mentales que se inscriben en la masa muscular y en las posturas corporales”. La tercera manera o enfoque para abordar el cuerpo es la que la fenomenología ha realizado sobre el *cuerpo vivido*. Romero (1999, p. 134) señala de manera acertada, que ella nos ha enseñado a:

“Comprender el cuerpo como vivencia, señalando una serie de fenómenos ya sean de origen patológico, o del plano de la normalidad. Pero este conocimiento es insuficiente. Y tal insuficiencia se origina, a mi entender, por la tendencia de la investigación fenomenológica a mantenerse más en un plano ontológico descuidando la investigación empírica”.

Finalmente, la cuarta manera de abordar el cuerpo es según la forma en que la tradición religiosa se relaciona con el cuerpo. Al respecto, explica Romero (1999, p.134) “que (la religión) introduce el arte del dominio corporal mediante una disciplina basada en practicas precisas y programadas”.

Dentro del grupo de psicólogos existenciales, Frankl (1978, 1991, 1993, 1994) tiene una postura del cuerpo diferente a la planteada por los filósofos y fenomenólogos existenciales, quienes comprenden al cuerpo como *cuerpo vivido*. Su tesis defiende la existencia de tres dimensiones que son diferentes entre sí, pero que brindan unidad y totalidad. Así, dentro de la unidad que plantea, lo espiritual del hombre se contrapone a lo físico y lo psíquico, a lo cual llama: antagonismo noo-psíquico. Dicho antagonismo lo explica Frankl (1990, p. 112) así:

“La persona no es sólo unidad y totalidad en sí misma, sino que la persona brinda unidad y totalidad: ella presenta la unidad físico-psíquico-espiritual y la totalidad representada por la criatura “hombre”. Esta unidad y totalidad sólo será brindada, fundada y dispensada por la persona. El hombre es un punto de interacción de tres niveles (o dimensiones) de existencia, pues es una totalidad, pero dentro de esta unidad, lo espiritual del hombre se contrapone a lo físico y lo psíquico (antagonismo noo-psíquico)”.

Consideramos que tal contraposición entre lo espiritual y lo físico y psíquico desvirtúa la unidad y totalidad ontológica del hombre, y aunque, al parecer, Frankl intenta trascender el dualismo, su cosmovisión del hombre es contradictoria con esta intención, ya que al poner por encima la dimensión espiritual, en contraposición a las dimensiones físicas (corporales) y psíquicas, hace que su posición sea contradictoria y confusa debido a que no permitiría concebir al cuerpo vivido como centro de partida para comprender el sentido de la experiencia humana.

De esta forma, los psicólogos existenciales en general, sustentan que la corporalidad es el punto de partida para comprender los distintos fenómenos presentes en la experiencia de los seres humanos, debido a que toda experiencia siempre es vivenciada en y a través del cuerpo. Por ejemplo, la definición de May (1990, p. 182) del concepto de intencionalidad: “la estructura que da sentido a la experiencia”, implica necesariamente el reconocer y cobrar conciencia de los propios deseos, que son siempre corporalmente sentidos, tal como el autor (1990, p. 193) afirma: “seguramente uno no puede ser un hombre de decisiones sin tomar en consideración los deseos corporales, los deseos corporales deben integrarse con la voluntad, pues de otra manera voluntad y deseos se bloquean recíprocamente”.

En general, los psicólogos existenciales, tales como Squarzon, Rovalletti, Pfeiffer, Dörr, Callieri y Phillips, Romero, May y Probst tienen posturas que coinciden en muchos aspectos al referirse al tema de la corporalidad y la mayoría no tiene perspectivas distintas a las planteadas por filósofos como Merleau-Ponty, solo que aplican dicho entendimiento a las problemáticas psicológicas concretas que aquejan a los seres humanos. En síntesis, la tesis que tienen en común todos estos

autores, por un lado, es que esta dimensión corporal dota de sentido al mundo en que vivimos y no se trata simplemente de un *organismo* tal como la biología lo entiende; por otro lado, la dimensión corporal, además de dotar de sentido la realidad, nos informa sobre nuestra experiencia y su sentido en nuestra relación con dicha realidad.

### **Ejemplos de comprensión de la dimensión corporal en algunas problemáticas actuales**

Rovaletti estudia problemas actuales directamente relacionados con el cuerpo, como la anorexia nerviosa y las cirugías plásticas. En la primera problemática, describe desde la fenomenología la cosmovisión ascética de la persona anoréxica, y en cuanto al tema de las demandas de un cambio estético, ella observó agudamente que quien se las practica, sea cual fuere el motivo, experimenta que los puntos de vista que se adoptan sobre sí, le muestran la carencia de una forma estética. La vivencia del drama íntimo planteado por la autora, conlleva entonces a la afectación de la *identidad*, por la manera como los otros miran y responden a su *apariencia*, la cual se estructura con, por y a partir de nuestro cuerpo, debido a que nuestra intencionalidad, en un principio, está relacionada precisamente con nuestro cuerpo. Así, no es posible abstraer completamente la propia identidad de la identidad para otros, debido a que mi experiencia no es posible reducirla a la visión que tengo de mí mismo como si no estuviese enmarcada en una situación concreta en el mundo, ni tampoco a la visión de los demás; dicho en palabras de Rovaletti (1998), la visión que tengo de mí mismo, fundamenta las bases de la visión que los demás tienen de mí.

En este orden de ideas, Rovaletti (1998, p.114) define el cuerpo como “un campo donde juegan las distintas modalidades de apreciación”. De esta forma, aunque es posible no estar de acuerdo con las apreciaciones que los otros tienen sobre cada uno de nosotros –y por lo tanto no aceptarlas– en últimas, no es posible ignorarlas en términos de realidad personal, en especial, aquellas que estructuraron nuestra autoestima. Nos referimos aquí a la “mirada parental”, la cual otorga la importancia emocional de la “apariencia” en un primer momento de la vida. Si cuando bebés, por ejemplo, se obtuvo una pobreza al respecto, es muy

posible que en la vida adulta haya una búsqueda afanosa de aceptación y aprobación por parte de los otros, la cual se ve altamente influenciada por las presiones culturales que estipulan rígidos modelos ideales de belleza.

La petición de “reparar” el cuerpo, surge entonces, como un intento de solucionar el asunto de la identidad, que según Rovaletti (1998, p.115) “está en el centro de toda crisis”. Cuando se realiza a la ligera, refuerza los elementos regresivos y destructores que componen las crisis no-resueltas. Según Rovaletti (1998, p.115), “esto explica ciertos estados depresivos, ciertas tentativas de suicidio o descompensación delirante después de la cirugía estética”.

Otro ejemplo de intervenciones realizadas a la ligera, ya sea por ausencia de orientación psicológica o porque debe hacerse de manera inmediata por la gravedad de la condición médica, lo propone Pfeiffer (1994) cuando analiza la dimensión corporal en el caso de los trasplantes; ella postula la idea del *cuerpo ajeno*, la cual lleva a plantearnos, de quién es el órgano, si es mío o de otro: el órgano transplantado es de otro y pasará a ser mío. Tal concepción del cuerpo “ajeno” no es más que una idea que proviene de objetivar el cuerpo como suma de órganos propios, sobre los que se tiene posesión.

Por otro lado, la enfermedad física altera en algunas personas su imagen corporal, posibilitando esa representación del “cuerpo otro”. En suma, es el cuerpo, la carne, su materialidad misma, lo que impide que la conciencia flote en el aire, vacía de todo contenido, porque la conciencia necesita de un cuerpo pesado, tanto para sentirse viva como para que se constituya la intersubjetividad. Cuando nuestro cuerpo enferma, se ve reducido a “un objeto entre objetos” y se separa del mundo-con-los-otros (Mitwelt) para centrarse en el mundo propio (Eigenwelt), pasa de ser un “sujeto de intención” a “objeto de atención” en el que dimensiones como la del tiempo se ven reducidas a la del tiempo de la enfermedad y la del espacio a los límites del cuerpo (Pfeiffer, 1994).

Resumiendo, Pfeiffer (1994) hace énfasis en la dificultad que supone reflexionar sobre *la condición corporal del hombre*, porque nuestro pen-

samiento occidental heredado de los griegos nos ha “incorporado” una representación dual del hombre que no es nada fácil obviar. Pfeiffer (p. 26) considera que el cuerpo es: “un modo de estar en el mundo, de habitarlo, proyectarlo, recordarlo, compartirlo. Por eso habita un espacio, proyecta y recuerda en un tiempo y comparte su cuerpo con otros”. Señala que justamente el vivir corporalmente proporciona sentido de realidad, mejor aún, una realidad con sentido.

Otro investigador fenomenológico-existencial cuyo pensamiento es importante considerar es Otto Dörr, quien a diferencia de los demás tiene una marcada influencia husserliana en su teoría de la corporalidad. Él considera que:

“El cuerpo humano no es un mero objeto más entre los muchos objetos que existen en el mundo, sino un sujeto que se trasciende a sí mismo, hacia el mundo y en torno al cual los objetos que hay en él se ordenan según su significación para mí (cuerpo).” (Dörr, 1998, p. 210).

Por otro lado, con respecto a problemáticas ligadas a relaciones interpersonales y a la relación y vínculos que el individuo crea con y en el mundo, argumenta el autor que el cuerpo es el vínculo de inserción en el mundo y de apertura hacia los otros, y recalca la importancia de la intersubjetividad (Dörr, 1995, 1998, 2000). En este sentido, en su descripción de la corporalidad, Dörr (1998, p. 126) trae a colación el análisis que hace la fenomenología del *cuerpo que soy*, cuerpo vivido o intracuerpo:

[...] este *cuerpo que soy* tiene al menos dos caras. Una, que mira hacia el soma, hacia la materialidad que nos constituye y que es vivido por el sujeto, ya sea como un algo silencioso y trascendido hacia el mundo y los objetos de interés, ya sea como necesidades (hambre, sed, sueño, deseo sexual), o como sentimientos vitales (ánimo/desánimo, vitalidad/cansancio, gusto/náusea, etcétera). Ahora bien, existe otra cara de este cuerpo-que-soy o vivido que es en cierto modo polar con respecto al cuerpo afectivo-vegetativo, al *cuerpo como sostén de nuestras experiencias*, y que corresponde al *cuerpo de la vida voluntaria*, del movimiento, del mirar, tomar y caminar. A mí me viene o me da sueño o hambre (me pasa, soy pasivo frente a ello); en cambio decido transformar

una piedra en un arma o dirigir mi mirada hacia alguien o mis pasos hacia alguna parte. Este cuerpo de los actos voluntarios es el mismo que está abierto al mundo, inserto en él, que está permanentemente expresándose, manifestándose y, sobre todo, avanzando. Es el cuerpo a través del cual el ser humano realiza su condición de itinerante. Y es el mismo que antes de ponerse en camino desde una posición o postura determinada, erige fronteras y límites que lo separan de lo extraño y desconocido y luego establece rangos que ordenan su relación con lo y los conocidos.

Algunos autores como Callieri & Phillips (1972, 1982, 1998) consideran a la experiencia del “cuerpo propio” como uno de los nudos esenciales de la psicopatología y uno de los problemas más apasionantes de la investigación fenomenológica. Incluso los estudios neuropsicológicos sobre agnosia corporal han reconocido que este tipo de investigación abre el horizonte a otras dimensiones antropológicas.

Otro autor que realiza un análisis sobre la corporalidad es Parada aunque sus planteamientos, en realidad, no se alejan de lo ya analizado e investigado por los pensadores anteriores. Él plantea tres dimensiones de la corporalidad en la que se conjugan tanto la dimensión mental (subjetiva) con la dimensión corporal y a su vez, con el mundo circundante. Este autor aborda el tema del cuerpo desde dos modelos conceptuales: de *tope* y *bisagra*, que traducen las articulaciones entre cuerpo-mundo circundante y cuerpo con otro cuerpo. La corporalidad en el modelo de *tope* se vivencia de manera espacio-temporal, cuando nuestro cuerpo toma conciencia de los propios límites para concretarlos y ajustarlos. El cuerpo hace de *bisagra* cuando conecta el mundo subjetivo interno, con el mundo objetivo externo.

Otros autores, como Probst, observan que la corporalidad constituye una estructura permanente del ser (de carácter ontológica), lo cual, sin duda, lo salva de caer en el dualismo que Biswanger llamó alguna vez “el cáncer de la ciencia”. La fenomenología, así, pretende romper con este paradigma dualista, que separa tajantemente la realidad del cuerpo con la del espíritu; ésta (la fenomenología) concibe al cuerpo como una unidad cuerpo-espíritu, debido a que no se comprende al cuerpo como una externalidad, como algo de lo que es posible separarse. Nues-

tra corporalidad es comprendida, en consecuencia, como el vehículo de nuestro estar- en-el-mundo. Ser un cuerpo es la posibilidad de proyectarse y comprometerse con el mundo; es la manera como se puede conservar nuestros proyectos y esto nos proporciona la certeza de la completud. De esta manera, es solo a través del cuerpo que se tiene conciencia de sí mismo y del mundo. Poseer un cuerpo es poseer un presente proyectado hacia un futuro en relación con una situación concreta. Por ello, pensamos que solo utilizando un método como el fenomenológico, que ofrece una teoría metódicamente desarrollada de y desde lo subjetivo en el hombre, es posible comprender y explorar a cualquier experiencia psicológica, y darle tratamiento a los distintos desórdenes psicológicos.

### Referencias

- Aisenson Kogan, A. (1981). *Cuerpo y persona. Filosofía y psicología del cuerpo vivido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Boss, M. (1979). *Existential Foundations of Medicine and Psychology*. (Cap. 7 pp. 100-107 y cap., 8 pp. 127-132). Nueva York, USA: Jason Aronson.
- Bugental, J. (1964). Adaptación por Greening, Tom, de "The Third Force in Psychology" (Journal of Humanistic Psychology, Vol. 4, N° 1, p. 19 - 25). Five basic postulates of humanistic psychology. En: Journal of Humanistic Psychology. Vol. 41, No. 1, 2001.
- Callieri, B., Castellani, A. & De Vincentis, G. (1972). *Lineamenti di una psicopatologia fenomenológica*, (Caps: II y X). Roma: Il Pensiero Scientifico.
- Callieri, B. (1982). *La fenomenología dell'incontro: il'noi'fra psicoanalisi e metafisica*, vol. 2. Roma: VII Conferenza Internazionale de Metafisica, p. 7.
- Callieri, B. (1998). *La perspectiva fenomenológica de la corporalidad y la psicopatología*. Roma: Universidad de Roma. p. 281-290.
- Dörr-Zegers, O. et al (1971). *Del análisis clínico-estadístico del síndrome depresivo a una comprensión del fenómeno de la depresividad en su contexto patogénico*. Revista Chilena de Neuro-Psiquiatría 10, 17-39.
- Dörr-Zegers, O. (1979). *análisis fenomenológico de la depresividad en la melancolía y en la epilepsia*. Actas Luso-Españolas de Neurología y Psiquiatría 7, (5) 291-304.
- Dörr-Zegers O. (1995). *Psiquiatría antropológica: contribuciones a una psiquiatría de orientación fenomenológico-antropológica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Dörr-Zegers O. (1998). *Fenomenología de la corporalidad en las grandes Psicosis*. Santiago de Chile. Lugar Editorial.



- Dörr-Zegers O. (2000, noviembre). Fenomenología de La corporalidad en la depresión delirante. *Alcmeon, Revista Argentina de Clínica Neuropsiquiátrica*, XI, 9, (3), p. 250-259. [on line] Disponible en: <http://www.alcmeon.com.ar/9/35/OttoDorr.htm>
- Dufrenne, M. (1959). *La notion d' "a priori"*. París: PUF. p. 174 y ss.
- Frankl, V. (1.978). *Psicoanálisis y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Frankl, V. (1.990). *Ante el vacío existencial*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. (1.991). *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. (1.993). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. (1.994). *Logoterapia y análisis existencial*. Barcelona: Herder.
- Galimberti, U. (1987). *Il Corpo*. Milano: Feltrinelli.
- Giraldo, J. (1979). *Metodología y técnicas de la investigación bibliográfica*. Santafé de Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Godina Herrera, C. (2001). *La teoría de género en la perspectiva fenomenológica del cuerpo vivido*. Tesis de maestría: [On Line]: disponible en: <http://www.ldiogenes.buap.mx/revistas/arta1no3/a2la3ar5.htm>
- Heidegger, M. (1971). *El ser y el tiempo*. José Gaos (Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Heinämaa, S. (2003). *Toward a phenomenology of sexual difference –Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir-* Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Husserl, E. (1950). *Ideen I. Husserliana III* (§§ 39 und 53). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- López Ibor, J.J. y Lóspez Ibor A. J.J. (1974). *El cuerpo y la corporalidad*. Madrid: Gredos.
- López Sáenz, Mª C. (1992): La estética ontológica de M. Merleau-Ponty, *Pensamiento*, 189, 69-77.
- López Sáenz, Mª C. (1999): Arte y visibilidad en Merleau-Ponty, *Agora*, 17, 145-165.
- López Sáenz, Mª C. (2000): *El arte como racionalidad liberadora*. Madrid: UNED.
- López Sáenz, Mª C. (2003a): *La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de Merleau-Ponty*, en J. Rivera de Rosales y Mª C. López Sáenz (Eds.), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid : UNED.
- López Sáenz, Mª C. (2003b). Imaginación carnal en M. Merleau-Ponty. *Revista de Filosofía*, 28 (1), 157-169 [On line]: Disponible en: <http://fs-morente.filos.ucm.es/publicaciones/revista/vol28n1/lopez%20saenz.pdf>.
- Mainetti, J.A. (1972). *Realidad, fenómeno y misterio del cuerpo humano*. La Plata: Editorial Quirón.
- Marthe, N; Moreno, F; *et al.*, (1999). Como elaborar y presentar un trabajo escrito. Barranquilla, Colombia: Ediciones Uninorte.

- Marcel, G. (1940). *Du refus a l'invocation*. Paris: Gallimard.
- Marcel, G. (1956). *Diario metafísico*. Buenos Aires: Losada.
- Marcel, G. (1964). *El Misterio del Ser*. María Eugenia Valentí (Trad.). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- May, R., Ellenberger et al. (1977). *Existencia*. Madrid: Editorial Gredos
- May, R. (1990). *Amor y voluntad*. (Cap. IX) Barcelona: Editorial Gedisa, pp. 182-196.
- Merleau-Ponty, M. (1942). *La estructura del comportamiento*. Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Fenomenología de la percepción*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Fenomenología de la percepción*. Jean Cabanes (Trad.). Barcelona: Península.
- Pareja, H. G. (1998). *Comunicación y resistencia*. México: Coyoacan.
- Pfeiffer, M.L. (1994). *La condición corporal*. Buenos Aires: Facultad de Psicología Biblos.
- Platón (1983). *El Banquete Fedon Fedro*. Barcelona: Ediciones Orbis S.A.
- Romero, E. (1999). *As dimensoes da vida humana: existencia e experiencia*. Sao José dos Campos: Novos Horizontes.
- Romero, E. (1994-2003a). *El inquilino de lo imaginario*. Santiago de Chile: Ed. Norte-Sur, Traduc. española de 4ª ed. portuguesa.
- Romero, E. (2003b). O corpo em algumas configurações sintomáticas da dimensão afetiva (no publicado).
- Rovaletti, M.L. (1984). *El cuerpo como lenguaje, expresión y comunicación*. México: *Revista de Filosofía*, XVII, (51).
- Rovaletti, M.L. (1990, septiembre). *En torno a la identidad personal*. Madrid: *Sistemas*, 98, p. 87-103.
- Rovaletti, M.L. (1997a, enero-febrero). *¿Una corporeidad disimulante y una interioridad disimulada?*, *Relaciones*. 152 (3).
- Rovaletti, M.L. (1997b, septiembre). *La platonización del cuerpo en la experiencia anoréxica*, III Congreso Mundial de Estados Depresivos. Simposium Internacional de Anorexia Nerviosa y Bulimia. Mendoza, Argentina.
- Rovaletti, M.L. (1998). *Corporalidad: La problemática del cuerpo en el pensamiento actual*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Rovaletti, M.L. (2000, mayo). El cuerpo en la experiencia anoréxica, *Relaciones* 192, 5-8.
- Rovaletti, M.L. (2001, junio). La ascética y la anorexia mental, *Relaciones*, 205.
- Sartre, J.P. (1953). *El Ser y la nada*. Paris: NRF
- Sartre, J.P. (1947). *Situations 1*. Paris: Gallimard.
- Stern, A. (1951). *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*. Buenos Aires: Imán.

- Squarzon, S. (1998). *El cuerpo en la anorexia nerviosa*. Serie: del encuentro XXI, revista al tema del hombre. (on line), Available:  
<http://www.chasque.net/frontpage/relacion/9811/encuentro.htm>
- Van-Dourzen-Smith, E. (1997). *Everyday mysteries: existential dimensions of psychotherapy*. London: Routledge.
- Waelhens, A. (1951). *Une philosophie de l'Ambigüité*. Lovaina : Publications Universitaires de Louvain.
- Weiser Cornell, A. (1996). *The power of focusing*. New Cork, USA: MJF Books.
- Yalom, I. (1984). *Psicoterapia existencial*. Barcelona: Herder.
- Zaner, R. (1964). *The problem of embodiment*. La Haya: M. Nijhoff.