

DOSSIER

*Normalidad y normatividad en el sentido
de propiedad del Self*

*Normality and Normativity in the Sense
of Ownership of Self*

Stephanie Berenice Cordero Ramírez

Universidad Nacional Autónoma de México, México

sbcoramir@gmail.com

ORCID: 0009-0003-8998-6354

Recibido: 25.09.25 — Aceptado: 25.01.26

<https://doi.org/10.30920/letras.97.145.7>



RESUMEN

El objetivo del presente artículo es problematizar el sentido de propiedad del *Self* (“yo”) considerando las experiencias de normatividad y normalidad desde una puesta corporizada. Mediante un marco teórico fenomenológico centrado en las fenomenologías de la corporalidad y en psicopatología fenomenológica, se aborda el tema en dos momentos. En el primero se parte de dos puntos principales: las características estructurales del *Self* y su radicalización en el concepto de *percepción* introducido por Merleau-Ponty. El cuerpo, a través de su estado prerreflexivo, se concibe como articulador de conocimiento mediante su acción y espacialización en el mundo. Por otra parte, también responde a las demandas del mundo a través del ajuste de su comportamiento. No obstante, a través de las disrupciones de su normalidad, así como de su normatividad, el cuerpo es obligado a experimentarse desde la reflexión como un estado sostenido. Esta disrupción o cambio de sentido se ejemplifica con el caso del delirio somático. En un segundo momento, se recurre al concepto de *dys-appearance* introducido por Drew Leder, para clarificar cómo los estados de enfermedad o dolor tienden a hacer más explícita la problemática en el sentido de propiedad del *Self*. Lo anterior es potenciado especialmente cuando la experiencia vivida parte de características relacionadas con el trastorno mental en un entorno en el que estas características poseen una carga normativa imperante.

PALABRAS CLAVE: trastorno mental; psicopatología fenomenológica; subjetividad; epistemología; corporalidad; delirio.

ABSTRACT

The aim of this article is to problematize the sense of ownership of the *Self* by considering experiences of normativity and normality from an embodied perspective. Through a phenomenological theoretical framework centered on phenomenologies of embodiment and phenomenological psychopathology, the topic is addressed in two stages. In the first one, the analysis departs from two main points: the structural characteristics of the *Self* and their radicalization in the concept of perception introduced by Merleau-Ponty. The body, through its prereflective state, is conceived as an articulator of knowledge by way of its action and spatialization in the world. At the same time, it responds to the demands of the world through the adjustment of its behavior. Nevertheless, through disruptions of its normality as well as of its normativity, the body is compelled to be experienced reflectively as a sustained state. This disruption, or shift in sense, is exemplified by the case of somatic delusion. In the second stage, the concept of *dys-appearance* introduced by Drew Leder is employed to clarify how states of illness or pain tend to render the problematic nature of the sense of ownership of the *Self* more explicit. This dynamic is especially intensified when lived experience is shaped by features associated with mental disorder within an environment in which features carry a prevailing normative load.

KEYWORDS: mental disorder; phenomenological psychopathology; subjectivity; epistemology; embodiment; delusion.

1. Introducción

El cuestionamiento por la experiencia vivida, así como por las cualidades que componen la estructura de conciencia son temas de los cuales la fenomenología posee extensa literatura, desde Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty o Jean-Paul Sartre hasta autores contemporáneos como Josef Parnas, Thomas Fuchs o Dan Zahavi, entre otros. Si bien cada autor aporta un énfasis y argumentación distintos en sus análisis fenomenológicos, son el punto de partida desde el cual se erigen las fenomenologías de la corporalidad y la psicopatología fenomenológica. Este es el encuadre desde el cual se plantea la pregunta del presente artículo: ¿de qué modo el sentido de propiedad del *Self* se ve modificado en relación con la normalidad y normatividad del mundo en el que interactúa? A la luz de lo anterior la intención del presente artículo es profundizar en la conexión entre la prerreflexión del *Self* guiada por el cuerpo como generador de experiencias y su inmersión en un mundo entramado por compuestos de normatividad y normalidad. Se propone que el delirio somático, presente en la esquizofrenia, es un caso de experiencia dolorosa que ilustra cómo es que lo normativo y la normalidad se trastocan en la construcción del sentido del *Self*. A su vez, es un caso que expone cómo el cuerpo dolorido exige un tipo de reflexión que puede dar paso a la alienación corporal.

2. Conocimiento corporal

Según Dan Zahavi en su artículo *Self* (2019), en filosofía hay dos aproximaciones básicas sobre la mente. La más clásica consiste en que debe haber un principio de unidad trascendental, el cual es precondition de las experiencias sin que esta unidad en sí misma sea un dato de las experiencias; es decir; se puede inferir que existe, más no que es experimentable. La segunda aproximación, por el contrario, no insiste en algún principio fundamental sobre nosotros mismos; más bien se basa en que el ser humano se forma a partir de un entramado sociopolítico cultural. Ante esas dos posturas básicas, la fenomenología logra llegar a un punto de conciliación donde admite que hay una suerte de núcleo del “yo”, o *Self*, que es necesario para poder unificar las experiencias que tendrán un carácter externo, tal como escribe el autor: “la mayoría de los fenomenólogos defendería la presencia experiencial del yo [*Self*]; como una característica, o rasgo, fundamental y prerreflexivo en lugar de un constructo social de alto nivel o precondition trascendental oculta no experiencial” (Zahavi, 2019, p. 300)¹. El *Self* como estructura mínima, o *minimal Self*, a veces también llamado *Selfhood* (Parnas, 2003), se entiende como parte del conjunto de características básicas de la conciencia a través de las cuales se puede acceder a la experiencia intersubjetiva en el mundo.

En el método fenomenológico, el concepto de mente no se aborda desde la clásica dicotomía mente/cuerpo. En su lugar, al partir del concepto de *intencionalidad* desarrollado por Husserl de manera sistemática, especialmente en la quinta investigación de *Investigaciones Lógicas* (1999), y posteriormente perfeccionado en

¹ A lo largo del artículo, presento mis propias traducciones de las citas de los textos originales en inglés.

textos como *Ideas* (2013, 2014) o en *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (2002), se plantea que hay una estructura básica de la conciencia como método epistemológico. Lo anterior da paso a que la discusión gire en torno a cómo es que experimentamos el mundo, nuestro cuerpo y los otros; en otras palabras, cómo es que se puede acceder a la experiencia vivida, o de qué tipo de experiencias podemos participar. En este sentido, las preguntas por cómo es que el tiempo y el espacio se configuran en la conciencia son nucleares para planteamientos fenomenológicos posteriores que se delinearán como fenomenología del cuerpo o psicopatología fenomenológica. No obstante, el concepto del *Self* se mantiene como un rasgo estructural de cómo se manifiesta la conciencia.

Hacer referencia a una estructura mínima de la conciencia que todavía no sea denominada “subjectividad” es relevante porque permite hacer un análisis fenomenológico sobre fenómenos relacionados con experiencias de desappropriación; por ejemplo, pensamientos experimentados como no propios que ocurren en la esquizofrenia, interrupciones en las categorías espaciotemporales, o en la manera de comprender las emociones. Tal diversidad de casos aparece recurrentemente en otro tipo de trastornos mentales, como en los disociativos, depresivos o de la personalidad, instaurándose como puntos clave tanto para su comprensión como para su tratamiento. Si bien las particularidades de cada trastorno deben ser estudiadas meticulosamente considerando sus comorbilidades, así como el tipo de tratamiento que más se adecue con las expectativas del paciente, sigue siendo notorio que una afectación en común a dichos trastornos es la apropiación del sentido de subjectividad después de haber pasado por una interrupción de sentido.

En este sentido, algunas experiencias recurrentes en el trastorno mental son consideradas casos de estudio porque los modos de apropiación del contenido del mundo, así como la manera en la que se integran las vivencias, parecen haber pasado por una reestructuración de la interrupción de sentido de su normalidad. En psicopatología fenomenológica, autores como Thomas Fuchs (2018, 2014, 2007) se han enfocado en el análisis de las emociones en la corporeidad (*embodiment*), en el análisis de la interrupción del sentido del *Self*, así como de la falta de integración espacio-temporal en casos como trastorno límite de personalidad y esquizofrenia. Si bien las posibilidades de análisis fenomenológico a partir de dichos casos límite puede ser abordado desde un enfoque centrado en las características espaciotemporales, el enfoque de este texto consiste en hacer un análisis desde la corporalidad para entender el sentido por la propiedad de la subjectividad, a partir de la interrupción en la normalidad y en la experiencia normativa.

A pesar de que en la tradición fenomenológica hay discrepancias con respecto a las condiciones para que algo sea denominado como “yo” [*Self*], hay al menos tres características en las que los diversos enfoques fenomenológicos parecen coincidir, entre las que el sentido de propiedad es una de ellas. Parnas y Henriksen proponen estas características en su artículo “Selfhood and Its Disorders” (2019), en donde argumentan, en primer lugar, que la perspectiva desde la cual se accede a la experiencia se vive en primera persona; en segundo lugar, que la conciencia se expresa mediante una manifestación prerreflexiva,



y, por último, que la reflexión no es necesaria para asegurar una apropiación de la subjetividad. La primera característica se describe de la siguiente manera:

Desde una perspectiva fenomenológica, toda experiencia se manifiesta en perspectiva de primera persona como ‘mi’ experiencia, es decir, la dación de la primera persona como experiencia implica un sentido de propiedad [*mine-ness*], ‘para-mi-dad’ [*for-mine-ness*], o ‘ipseidad’ que atraviesa el flujo temporal del tiempo y cambia las modalidades de la conciencia. (Parnas & Henriksen, 2019, p. 466)

Esta característica da cuenta de que la experiencia de la que se parte para asegurar algo como *mío* siempre está situada; es decir, que se expresa bajo condiciones específicas del mundo intersubjetivo, además de presentarse *para mí*. En cuanto a esta primera característica, debe quedar claro que la experiencia situada no implica que se pueda acceder a todas las posibilidades que se presentan en el mundo, sino solamente aquellas a las que soy capaz de acceder. Sobre este último punto se subrayará más adelante que la capacidad de acceso a las experiencias, *para mí*, están delineadas por la vivencia de mundo a través de la corporalidad situada.

La segunda característica se refiere a que la manifestación primera de la conciencia debe ser prerreflexiva como un modo de configuración de la experiencia (Parnas & Henriksen, 2019); es decir, que, para que las experiencias sean atribuidas como propiedad de una subjetividad, estas no tienen que pasar constantemente por la reflexión. A lo que apunta esta característica del *Self* es a que hay modos de conocimiento que no necesariamente tienen que ser tematizados para ser identificados como propios. Por ejemplo, hábitos cotidianos como caminar, escribir o leer no tienen que pasar por la reflexión para reconocer que camino, escribo o leo. En consecuencia, este modo del *Self* implica que el cuerpo tiene una preeminencia en la experiencia, de manera que, si lo que tiene más carga para la configuración de la subjetividad es el cuerpo como conciencia prerreflexiva, ¿hasta qué punto se puede asegurar que hay un ejercicio de agencia en la apropiación de contenidos que se vuelven significativos para darnos subjetividad?

Por otro lado, parece haber una diferencia modal entre hábitos prerreflexivos como leer y la formación de creencias. No obstante, si la formación de creencias también depende de las vivencias a las que se puede acceder, entonces ¿hasta qué grado incide la prerreflexión del cuerpo como experiencia primera? Lo anterior se radicaliza con la tercera característica: no hay necesidad de la reflexión para asegurar que hay un sentido subjetividad. Como señalan Parnas y Henriksen (2014):

[...] el yo [*Self*] no es considerado como totalmente ausente, inconsciente, o de otra manera, experiencialmente inaccesible. En lugar de eso, el punto de vista fenomenológico sostiene que la manifestación del yo [*Self*] es prerreflexiva como un modo específico de la configuración de la experiencia. Yo estoy siempre prerreflexivamente consciente de ser yo mismo y no tengo necesidad de hacer una autoreflexión para asegurarme de ser quien soy. (p. 466)

Sobre lo último, los autores añaden que no es necesario reflexionar sobre la pertenencia de los pensamientos o los sentimientos para otorgarles la cualidad de *míos*. Surge entonces la pregunta sobre las cualidades de la subjetividad a la que nos referimos, ya que, si hay maneras en las que el *Self* experimenta formándose un sentido de propiedad desde una suerte de ambigüedad con respecto a sus contenidos y sin importar su valoración afectiva, entonces ¿cómo se puede entender un *Self* que tiene un sentido de apropiación reflexivo pero que su modo primero de vivencia sea prerreflexivo? Al tomar en cuenta el carácter prerreflexivo de la conciencia, la cuestión sobre el sentido de propiedad remite al análisis del cuerpo como un modo de experiencia epistémica.

Merleau-Ponty, en *Fenomenología de la percepción* (1994), plantea que la percepción es una forma de acceso al mundo que no necesita pasar por la reflexión. A su vez, se la concibe en su íntima relación con la motricidad y el esquema corporal como una forma de conocer y de estar en el mundo. No se la puede concebir separada del cuerpo, tampoco se la puede desligar de la capacidad experiencial ni de la acción articulada desde sus bases motoras. En consecuencia, la percepción es corporizada. Por su parte, el esquema corporal se presenta como la percepción de oportunidades para la acción. Se refiere a que el cuerpo tiene la capacidad percibir desde un punto situado, pero también puede tener acceso a las posibilidades de lo que se presenta; por ejemplo; la presencia de un piano hace posible aprender a tocar el piano. Para ejemplificar lo anterior, el filósofo francés usa el caso de Schneider como comparación entre las capacidades de acción de un sujeto enfermo de uno sano.

Schneider es considerado un sujeto enfermo debido a una lesión cerebral que ocasiona una diferencia de acceso a la capacidad motriz. Si a Schneider se le pedía que se moviese, este no podía hacerlo con facilidad. En cambio, sí podía ejecutar sin problema movimientos como encender una lámpara o tomar un cerillo. Ponty clasifica la distinción entre estos dos tipos de capacidades motrices como abstractas y concretas. Las acciones concretas son aquellas relevantes con la situación y corresponden con las oportunidades del entorno para la acción. El caso de Schneider es ilustrativo para analizar la relación entre percepción y acción; concluye que la acción requiere comprender cómo está orientado el propio cuerpo en el espacio. La conclusión de Merleau-Ponty apunta a que un sujeto sano, en comparación con el caso de Schneider, posee la capacidad de la percepción abstracta y concreta, de tal manera que un sujeto normal puede acceder a la virtualidad del mundo:

Es que el sujeto normal tiene su cuerpo, no sólo como sistema de posiciones actuales, sino además, y por eso mismo, como sistema abierto de una infinidad de posiciones equivalentes en otras orientaciones. Lo que hemos llamado esquema corpóreo es justamente este sistema de equivalencias, esta invariante inmediatamente dada por la que las diferentes tareas motrices son instantáneamente transportables. Eso equivale a decir que aquél no es sólo una experiencia de mi cuerpo, sino también una experiencia de mi cuerpo en el mundo, y que es él quien da un sentido motor a las consignas verbales. (1994, pp. 158-159)



La percepción, para el autor francés, apunta a que el mundo se concibe a través de la práctica. Tal es el sentido de la *practognosia*, concepto utilizado en su fenomenología; “Mi cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas ‘representaciones’, sin subordinarse a una ‘función simbólica’ u ‘objetivante’” (Merleau-Ponty, 1994, pp. 157-158). El papel de la percepción es presentar al perceptor un mundo intersubjetivo de cosas que tienen un carácter y localización definitivas que, a su vez, se despliegan en su posibilidad como en el delineamiento de sus interacciones. Lo anterior sugiere que, si la *practognosia* como forma de conocimiento no tiene que pasar por un proceso representacional para ser clasificada como conocimiento, entonces sus contenidos serán dados mediante otras aproximaciones, como lo son la exploración y el descubrimiento a partir de una puesta corporal. La adquisición de habilidades y la experimentación de sus límites son ejemplos de *practognosia*. En este sentido, Maxine Sheets-Johnstone anota en “Fenomenología de la danza” cómo es que la danza se forma en la acción corporal y no en una planeación coreográfica o en un estudio exhaustivo de la técnica. En última instancia, a lo que apunta la autora es a que la danza surge mediante la experimentación de habilidades sin que para ello sea necesario un conocimiento representacional:

La danza cobra vida precisamente en la medida en que los bailarines son implícitamente conscientes de sí mismos y de la forma, de tal modo que la forma se mueve a través de ellos: no son agentes de la forma, sino su centro en movimiento. Puesto que ellos mismos están inmersos en aquello que están creando, puesto que no ejecutan movimientos especificados del mismo modo en que se realizará una serie de maniobras técnicas, lo que se crea y lo que aparece es una interacción única de fuerzas fluidas y siempre cambiantes, un flujo dinámico y cohesivo de energía; no en el sentido de que los bailarines modifiquen continuamente sus relaciones y posiciones, sino porque los bailarines y la danza son uno solo. (Sheets-Johnstone, 2015, p. 3)

La adquisición de habilidades y su despliegue termina de situar a la percepción como un proceso de constitución o movimiento en el cual los fenómenos pasan de lo indeterminado a lo determinado. Para estos autores, las habilidades motrices son una forma de conocimiento que no necesitan pasar por la reflexión del *Self* para acceder a ellas; por ejemplo, puedo escribir en la computadora sin saber cuál es el posicionamiento exacto de las teclas. El sujeto entiende su entorno en términos de acciones prácticas y de las potencias para sus acciones; “El cuerpo es nuestro medio general de poseer un mundo” (Merleau-Ponty, 1994, p. 163), de manera que el entendimiento o comprensión práctica del mundo también es una forma práctica de autoconocimiento. Así lo sugiere el análisis de Romdenh-Romluc (2010):

Merleau-Ponty sostiene que esta comprensión práctica del entorno es, también, al mismo tiempo, una forma práctica de autoconocimiento. Se trata de un conocimiento del propio cuerpo. El sujeto comprende su cuerpo del mismo modo en que comprende su entorno, esto es, en términos de su comportamiento. Percibo mi entorno como exigiendo ciertas acciones; lo percibo como requiriendo que actúe de determinadas maneras. Por ejemplo, veo el balón que se aproxima como exigiendo que mueva mi pierna izquierda para apartarlo y evitar el gol. Mi experiencia de las cosas que me

rodean como requiriendo acciones particulares es, por tanto, al mismo tiempo, una conciencia de mi cuerpo como poseedor de la capacidad de realizarlas. (p. 86)

En este sentido, la percepción podría ser definida como cuerpo epistémico que se forma con respecto a las posibilidades que le ofrece su entorno, pero también a las demandas que percibe en ese entorno, tal como apunta el autor: “Lo establecido, las tijeras, los pedazos de cuero, se presentan al sujeto como polos de acción, definen con sus valores combinados una cierta situación abierta que reclama cierto modo de resolución, cierto trabajo” (Merleau-Ponty, 1994, p. 123). Serán la espacialización del cuerpo mediante las acciones concretas y la posibilidad de las acciones abstractas las condiciones de posibilidad gracias a las cuales configura su sentido de propiedad, desde una puesta pre-reflexiva, en la cual la percepción asume tanto las acciones concretas como las abstractas en términos de atribución. La distinción con las características del *Self* propuestas por Parnas y Henriksen es que en Merleau-Ponty se encuentra una radicalización de la corporalidad como modo de conocimiento.

El despliegue de la percepción a través de la practognosia cumple con un papel constituyente de las experiencias del mundo, pues elementos que se podrían entender de manera diferenciada son instaurados como componentes de un sistema perceptivo unificado: la luz no solamente se percibe como cálida o fría, sino como acogedora y hostil; es decir, cada modalidad sensorial es capaz de presentar más propiedades de las que le corresponderían por su descripción física. Al mismo tiempo, percibir el mundo como una posibilidad de acción implica una esfera valorativa y afectiva, lo cual hace que la percepción pueda ser percibida, como se apuntó antes, como la demanda de un cierto tipo de comportamiento. Para Merleau-Ponty, el comportamiento no es algo que se exprese como resultado de una voluntad o de una decisión reflexiva; en su lugar, es una forma de moldeamiento ante el entorno que se percibe desde la percepción a través de los sentidos. Si el sujeto entiende su cuerpo como entiende su entorno, en términos de comportamiento, y a su vez el moldeamiento de su cuerpo se da en función de la percepción motriz y valorativa del mundo, ¿hasta qué punto el sentido de propiedad del *Self* coincide con procesos normativos que se encuentran expuestos en el mundo?

Partiendo del planteamiento merleau-pontyano, al referirse a la percepción definida como una puesta intencional y profundamente delineada desde la corporalidad, se podría inferir que los contenidos normativos del mundo moldearían el comportamiento del individuo hacia una normalidad de sentido. En este punto es importante aclarar que hay una diferencia radical entre los conceptos de *normalidad* fenomenológica y *normatividad* social, y que estas posturas están íntimamente relacionadas a los conceptos de salud y enfermedad. A pesar de que la intención del presente texto no sea problematizar tales conceptos, sí son nociones que no se pueden ignorar en la relación entre la normatividad/normalidad y el sentido de propiedad del *Self*.

El concepto de normatividad ha sido ampliamente estudiado desde diversas disciplinas. En el ámbito de la medicina, se distinguen dos sentidos básicos de normatividad: el bioestadístico y el vital. La perspectiva bioestadística fue intro-



ducida por Christopher Boorse en artículos como “On the Distinction between Disease and Illness” (1975) y “Health as a Theoretical Concept” (1977), entre otros, en los que defiende que el correcto funcionamiento biológico es el estadístico, de manera que lo que ocurre en la mayoría de los cuerpos de una clase de referencia será considerado como lo normal. Esta postura tiene el problema de no contemplar factores sociales y políticos como, por ejemplo, contextos de guerra donde la limitación de servicios de salud o de acceso a recursos básicos hacen que la aparición de enfermedades en la población se instaure como la mayoría estadística. En tal contexto aquello que se aleje de la norma podría representar lo que usualmente se entiende por correcto funcionamiento biológico.

El normativismo vital defiende, a través de particularidades como la función homeostática, a través de la cual el cuerpo se regula a sí mismo para llegar a un estado de salud, que las funciones biológicas del cuerpo son aquello que debe ser examinado para poder llegar a un modelo del funcionamiento correcto del cuerpo. La idea detrás es que hay una norma natural desde la cual se organiza la vida: “Nuestra propia organización fisiológica implica, por tanto, una distinción que nuestro cuerpo hace *de facto* entre comportamientos correctos e incorrectos. Esto es lo que se denomina *normatividad vital*” (Saborido, 2020, p. 86). Lo considerado anormal caerá, en este sentido, en aquellas alteraciones biológicas que sean contraproducentes con el correcto funcionamiento del cuerpo, como, por ejemplo, alteraciones neurocognitivas en atención, memoria o lenguaje.

Desde este enfoque, los pensamientos experimentados como no propios, o la percepción del cuerpo como ajeno, serán asumidos como la alteración anormal de las funciones correctas del organismo, y, por lo tanto, sin importar las afectaciones en la vida afectiva del sujeto, se buscará eliminar tal manifestación. No obstante, el tratamiento filosófico del normativismo vital llevado a cabo por Georges Canguilhem en *Lo normal y lo patológico* (2021) introduce la consideración de contemplar el proceso de adaptación del viviente con su entorno. Como resultado, la creación de normas depende de las interacciones que resulten más favorables atenuando el acento biológico. Bajo esta consideración, la disrupción del sentido de apropiación del cuerpo solamente sería considerada patológico si es que tal fenómeno resulta un impedimento para el sujeto en la relación con su medio. En consecuencia, no hay características que puedan ser asumidas como normales o patológicas únicamente considerando la función biológica, sino que tal catalogación dependerá del proceso de adaptación con el entorno.

La distinción fundamental entre estos tipos de normatividad y la normalidad que usualmente se trabaja en fenomenología es que para Husserl lo normal es un concepto filosófico trascendental que no guarda relación con lo empírico. Fenomenológicamente, se dice que algo es normal cuando contribuye a la constitución de sentido y, en consonancia, se cataloga lo anormal como aquello que es disruptivo con la constitución de sentido. En su artículo “Normality” (2019), Sara Heinämaa y Jooana Taipale señalan que la normalidad en sentido fenomenológico no se refiere a datos empíricos. Tampoco está relacionada con normas culturales ni constructos sociales (Goffman, 2006), como sí ocurre en algunas acepciones del concepto de normatividad. En cambio, la normalidad se enfoca en el estudio de los fenómenos experimentados: “En

el contexto de la fenomenología Husserliana, normal es lo que se refiere a la constitución de sentido, y anormal es lo que perturba el entramado de sentido” (Heinämaa & Taipale, 2019, p. 285).

No obstante, la delimitación entre normalidad y la normatividad, entendida como una suerte de adaptación del sujeto viviente a su entorno, se vuelve frágil cuando se considera que el carácter del *Self* es prerreflexivo y que los contenidos que intenciona están permeados por conceptos tanto de normativismo vital como de normativismo bioestadístico. La intromisión del normativismo bioestadístico es más clara cuando se piensa desde características relacionadas con el trastorno mental, o con algunos trastornos mentales en concreto, y en cómo a partir de ahí puede ser alterada la constitución de la propiedad del *Self*.

Si bien la normalidad pertenece a un lenguaje fenomenológico que no tiene por objetivo ni por supuesto las implicaciones patológicas que recoge el término normativo bioestadístico, sí hay puntos clave que se trastocan desde un normativismo vital. Se sostiene que, a través de la apropiación de contenidos mediante la prerreflexión como cualidad primera de la conciencia y del *Self*, sí hay un espacio en el que lo normativo se incorpora dentro de la esfera de significados tomando un lugar en la normalidad como experiencia fenomenológica de mundo.

Para Merleau-Ponty, es relevante usar el caso de Schneider, así como su referencia a ejemplos de trastornos neurológicos como la aloquiria o la heautoscopia, para dar cuenta de la distinción entre acciones abstractas y concretas y, en última instancia, para formar su definición de lo que entiende por percepción. En el presente artículo, tales ejemplos no han sido considerados satisfactorios para explorar cómo es que el cuerpo es moldeado a partir de la tensión entre normatividad y normalidad, desde una puesta valorativa e intersubjetiva y con respecto al sentido de propiedad del *Self*, porque son casos con fuertes implicaciones neurológicas. Por ello, se propone hacerlo a partir del delirio somático.

El delirio somático se encuentra descrito en el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, mejor conocido como DSM-V, por sus siglas en inglés. Está catalogado dentro de la categoría general de los delirios. A su vez, los delirios se definen como un rasgo fundamental tanto de los trastornos psicóticos como de los trastornos del espectro de la esquizofrenia. En concreto, los delirios son definidos de la siguiente manera:

[...] son creencias fijas que no son susceptibles de cambio a la luz de las pruebas en su contra. Su contenido puede incluir varios temas (p. ej., persecutorios, referenciales, somáticos, religiosos, de grandeza). [...] los *delirios somáticos* se centran en preocupaciones referentes a la salud y al funcionamiento de los órganos. Los delirios se consideran *extravagantes* si son claramente inverosímiles, incomprensibles si no proceden de experiencias de la vida corriente. Un ejemplo de delirio extravagante es la creencia de que una fuerza externa le ha quitado al individuo sus órganos internos y se los ha sustituido por los de otra persona sin dejar heridas ni cicatrices. (American Psychiatric Association, 2014, p. 87)

El caso de los delirios somáticos sirve para ejemplificar el sentido de propiedad del *Self* mediante la interrupción en las experiencias de normalidad y

normatividad. La aparición del delirio somático apunta a una disrupción de la normalidad, debido a que es una experiencia que rompe con la constitución de sentido. En cuanto a la normalidad, la fuerza de la vivencia que se experimenta hace que los valores significativos cobren otro orden de importancia, reconfigurando la esfera de significaciones del sujeto. Por otra parte, refleja una tensión en el sentido de la normatividad vital porque, aunque al nivel de la creencia delirante no haya una correspondencia adaptativa con el entorno, sí hay una conducta de búsqueda de ayuda médica para poder solucionar lo que se considera una enfermedad biológica; tal como se apunta: “El loco, *detrás de sus delirios, de sus obsesiones y mentiras, sabe que delira, que se obsesiona a sí mismo, que miente y, en fin, que no es loco, piensa serlo*” (Merleau-Ponty, 1994, p. 142). A su vez, la confrontación con la falta de pruebas que justifiquen el sentido de la normatividad bioestadística (que es imperantemente representada en los sistemas médicos y de atención a la salud mental) hace que los valores sobre las experiencias que le daban sentido al conjunto normalidad/normatividad-vital se fracturen, lo que deja al sujeto en medio de una incertidumbre profunda sobre el sentido de propiedad de su *Self*.

De tal forma que el delirio somático es un ejemplo de un comportamiento que irrumpe con el sentido de adaptación ambigua a un entorno que no termina de corresponder con los hechos fácticos del mundo. Su manifestación no está sujeta a acciones concretas, pero sí abstractas, en un sentido de pérdida de control sobre la corporalidad misma. Este último da paso a que el sujeto explore justificaciones posibles de un hecho que experimenta como la alienación de su cuerpo. Esta falta de integración con la realidad y de cambio atencional en la experiencia vivida indica que el cuerpo, a pesar de ser prerreflexivo, también se instaura como una prerreflexión ausente. Para comprender la alienación corporal en la exposición corporal es necesario exponer las experiencias de *dys-appearance* que son propuestas por Drew Leder.

3. Delirio somático, entre ausencia y exposición corporal

La pregunta central de la cual parte *The Absent Body* (1990) de Drew Leder es: “¿Por qué, si la experiencia humana está arraigada en lo corporal, el cuerpo está tan a menudo ausente en la experiencia?” (Leder, 1990, p. 69). Para Leder, el modo de vida primero del cuerpo se da a través de ausencias que son necesarias para que el sujeto pueda dirigirse a las cosas del mundo mediante procesos complejos, como la atención o la sedimentación de las nuevas habilidades. Ciertos modos de ausencia corporal son esenciales para su funcionamiento, como el proceso digestivo o respiratorio. Gracias al ocultamiento de estos procesos, el cuerpo puede hacer que nos concentremos en otro tipo de tareas.

Mediante la introducción del término *dys-appearance*, se expone una paradoja entre la ausencia y exposición corporal. Mientras *disappearance* se refiere a aquellos estados en donde el cuerpo normal y sano desaparece debido a que no hay ninguna condición que lo saque de su background; “El olvido del *Self* es intrínseco a su funcionamiento” (Leder, 1990, p. 86). En los estados de *dys-appearance* el cuerpo aparece en un estado de atención constante. Aquellos estados

son el dolor o la enfermedad. Sin embargo, ambos conceptos tienen en común que son correlativos a un estado de exposición del cuerpo, es decir, que hacen referencia a una superficie corporal que según sea el caso puede ser tematizada o no. Cuando es tematizada, el mismo sujeto, puede moldear cuerpos de experiencias y sensaciones diversos entre sí, lo cual dependerá de la particularidad del dolor o de la enfermedad en una conjugación en la cual también se toma en cuenta la espacialización del cuerpo con su entorno, o su incapacidad para llevar a cabo tal espacialización;

Además, en los momentos de *dys-appearance*, el cuerpo es a menudo (aunque no siempre) experimentado como algo ajeno, separado del *Self*. En la superficie del fenómeno de la enfermedad, disfunción o amenaza de muerte, el cuerpo puede surgir como un objeto alienado, una prisión dolorosa o una tumba en donde está atrapado. (Leder, 1990, p. 87)

El sentido de propiedad del *Self* en la experiencia del delirio somático es un ejemplo de cómo el cuerpo se vive prerreflexivamente como alienado y aun así conserva una esperanza de recuperación en las posibilidades que le permite su acción de espacialización. El cuerpo conserva la capacidad de espacializar aquello con lo que se relaciona. Esta espacialización se dirige intencionalmente al mundo desde un despliegue corporal que está en constante flujo, tal como acontecía con el concepto de esquema corporal en Merleau-Ponty y en el proceso de creación que exploraba Sheets-Johnstone. Leder agrega que hay una especie de principio de incertidumbre del propio cuerpo que consiste en que no puede tener actos reflexivos sobre los modos en los que percibe el mundo. Como el ejemplo de la caricia en Ponty, Leder pone el ejemplo del ojo que no se puede mirar a sí mismo:

[...] “principio de incertidumbre” corporal. [...] No podemos observar nuestro acto de ver sin importar los medios reflexivos que sean empleados. En el caso de la física cuántica cualquier intento de medir la posición y momento de una partícula modifica necesariamente estos parámetros, dejando una incertidumbre ineluctable. Nuestro caso guarda cierta semejanza; al tematizar una parte del cuerpo nosotros necesariamente cambiamos su estatus fenomenológico. Ya no funciona como parte tácita “desde” la estructura. Sin embargo, esta tácita estructura constituye el núcleo de la capacidad corpórea. Como aquello que opera vía auto desvanecimiento, el cuerpo vivido nunca puede convertirse en una cosa plenamente explícita. (Leder, 1990, p. 17)

El cuerpo no siempre está presente: se unifica escapándose. Con base en lo anterior, se podría afirmar que el cuerpo habita mayormente en otro lugar que en aquel en el que subyace su materialidad. Retomando la percepción en Ponty, el tipo de corporalidad desde la que se habita es más cercana con la abstracción, la posibilidad y la creación de situaciones, que con aquella que parte y se sitúa en los objetos concretos presentes. Como señala Leder (1990), “El mundo sensorial implica una constante referencia a nuestras posibilidades o respuestas activas” (p. 18). El cuerpo se experimenta por dimensiones en las cuales hay diversos focos de atención que precisamente destacan por estar en contacto con la accesibilidad o exclusión que el mundo presente.

En este sentido, los alcances corporales determinan la accesibilidad a los objetos, tal como se reconocía desde Merleau-Ponty, con la diferencia de que la existencia de los objetos y su correspondencia con la espacialización del cuerpo no implica necesariamente que se tenga que habitar desde el mundo como una invitación a través de la cual uno cambia su comportamiento en una puesta adaptativa. Por el contrario, el modo de habitar en Leder está abierto a admitir los estados de incomodidad y de rechazo. Lo anterior se hace evidente en estados de dolor, debilidad o parálisis, en los que la cualidad del mundo es igualmente transformada según las afecciones corporales. En estos estados, los objetos se descubren incómodos porque hacen evidente la inhabilidad corporal.

Precisamente, en casos como la enfermedad, el dolor o la discapacidad, el cuerpo sale de su ausencia para constituirse desde una exposición corporal que reconfigura la normalidad del mundo. La ausencia, o atenuación corporal, a la cual se refiere Leder consiste en que acciones cotidianas del cuerpo, como leer, comer, caminar, hablar, etc., se habitan desde un *background* o trasfondo experiencial. Esto significa que los procesos atencionales no necesitan estar sujetos a un proceso reflexivo para poder ocurrir. El ejemplo que se emplea para ilustrar cómo es que el cuerpo pasa de un fondo a ser foco de atención en la experiencia es la adquisición de nuevas habilidades.

Al aprender a tocar el piano, por ejemplo, el sujeto es muy consciente de su cuerpo porque la habilidad de tocar el instrumento todavía no se adquiere. En el proceso de aprendizaje, ciertas partes del cuerpo se tematizan más que otras porque se está aprendiendo a usarlas de distinto modo al que se experimentaban en la normalidad de la experiencia. En cambio, cuando el sujeto ya aprendió a tocar el piano el cuerpo que antes estaba presente como objeto de tematización regresa a su *background* o fondo de atenuación, desde el cual vuelve a servir como medio para ejecutar las melodías o procesos atencionales que se necesiten. El cuerpo puede moverse hacia un fondo para que la intencionalidad pueda ser dirigida hacia otras capas de lo que se presenta en el mundo. De modo que el estado prerreflexivo del cuerpo se experimenta como un movimiento que consiste en movimientos entre la ausencia o exposición de ciertas partes del cuerpo en función de los requerimientos del entorno y de las demandas del mundo. En palabras de Leder (1990):

Esto ha probado ser un fenómeno multidimensional. Como extático, el cuerpo se proyecta fuera del yo hacia el mundo. Como recesivo, el cuerpo se retrae de su propia percepción y control conscientes. Adicionalmente, el cuerpo simplemente “se mueve a un costado”; en cualquier momento, partes de la superficie corporal quedan sin usarse o pasan a un rol secundario, situadas en el trasfondo de la ausencia. [...] Como ser-en-el-mundo extático/recesivo, el cuerpo vivido es necesariamente auto-desvanecido. (p. 69)

Los sujetos, al estar dirigidos intencionalmente en el mundo, pueden destacar aspectos significativos gracias a que el modo primero de habitar el cuerpo es a través de una ausencia del mismo. Para Leder es necesario que el cuerpo pase a un segundo plano a modo de atenuación para que se puedan desplegar

acciones como la atención, la creación, la concentración y la especialización de hábitos y habilidades:

la superficie corporal tiende a desaparecer de la consciencia temática precisamente porque es *donde* yo existo en el mundo. Dirigidos extáticamente hacia el exterior, mis órganos de percepción y movilidad son en sí mismos transparentes al momento de su uso. Este es el principio de la desaparición focal. (Leder, 1990, p. 53)

Hasta este punto tanto, Merleau-Ponty como Leder siguen los mismos principios, que también coinciden con las características fundamentales de la fenomenología recogidas por Parnas. La experiencia se da en primera persona; la conciencia se expresa mediante la manifestación prerreflexiva, y la reflexión no es necesaria para asegurar la apropiación de la subjetividad (con la excepción de la radicalización de la segunda característica, ya que el cuerpo es considerado como un articulador de conocimiento en sí mismo). Lo problemático de estas características es que, en casos como el delirio somático, el cuerpo aparece como profundamente reflexivo en tanto que la esfera de la normalidad fenomenológica se fractura, lo que deja expuesta también la fragilidad del sentido de la normatividad vital generada por una tensión entre lo fáctico y las sensaciones que se experimentan como ajenas. Leder introduce el concepto de *dys-appearance* para destacar que, aunque el estado normal de experiencia del cuerpo parte de un estado prerreflexivo, en casos como el dolor, la enfermedad o la discapacidad, el cuerpo se tematiza y genera así una disrupción de la normalidad en su habitar. Esta disrupción puede implicar la alienación corporal.

Así, el sentido de propiedad del cuerpo es anormal, mas no anómalo. La aparición del cuerpo provoca que el mundo de vida cambie, dependiendo de la parte del cuerpo tematizada y de la serie de afectos que correspondan a dicha tematización. Por ejemplo, en el caso de discapacidades motrices que impliquen que el sujeto no se pueda desplazar por sí mismo, el mundo aparecerá como incómodo, aversivo o bajo una esfera de rechazo. Lo mismo ocurre en el caso del dolor o de la enfermedad. Si bien para Leder los casos por excelencia para demostrar el argumento del cuerpo ausente son el dolor, la discapacidad y la enfermedad, también menciona que hay casos como el placer o la felicidad en los que la tematización del cuerpo vuelve a aparecer, no obstante, esta vez como “naturalmente expansiva” (Leder, 1990, p. 75). Estos estados no son de importancia para el autor porque, al generarse dentro de un estado de comodidad, usualmente no implican una llamada hacia la acción que le permita al sujeto reconfigurar su mundo; tal como apunta: “La aversión por el dolor implica una exigencia por el cambio” (Leder, 1990, p. 78).

De esta manera, se supone que todas las experiencias de *dys-appearance* implican una experiencia dolorosa. Sin embargo, hay enfermedades que no son dolorosas. Para el caso del delirio somático no queda claro si “la creencia de que una fuerza externa le ha quitado al individuo sus órganos internos y se los ha sustituido por los de otra persona sin dejar heridas ni cicatrices” (American Psychiatric Association, DSM-V, 2014, p. 87), también implica que hay un sujeto dolorido. Lo que sí se puede asumir es que tal creencia constituye la disrupción de sentido de la normalidad y que, en esta línea, se despliega una demanda *télica*



del cuerpo por volver a darse sentido. En suma a lo anterior, aunque el sujeto no experimente un dolor físico, sí hay una experiencia dolorosa en donde el cuerpo se presenta como alienado y sin coincidencia, incluso con el sentido normativo de mundo que le garantizaba la corroboración de su experiencia como enferma.

El análisis del dolor que Leder hace no solamente destaca la capacidad innata de la ausencia del cuerpo, sino que está enfocado en plantear que, al ser una emoción incómoda, tiende a ser reestructurante del mundo. Tal estado de inconformidad potencia la acción y, si bien la acción a la que el autor se ha referido hasta ahora parte de un análisis del cuerpo dirigido a su relación espacial con objetos físicos e incluso haciendo referencia a su parte nociceptiva, se destaca que el dolor no puede ser reducido a la esfera de las sensaciones:

Sin embargo el dolor, como cualquier otro modo experiencial, no puede ser reducido a un conjunto de cualidades sensoriales. Es en última instancia, una manera de ser-en-el-mundo. Como tal, el dolor reorganiza nuestros tiempo y espacio vividos, nuestras relaciones con los otros y con nosotros mismos. La relevancia fenomenológica del dolor solo se hace evidente al situarlo dentro de este contexto más amplio. (Leder, 1990, p. 73)

Lo que Leder quiere destacar con que el dolor no se reduce a un sustrato biológico es a que “el cuerpo siempre es un lugar de vulnerabilidad, no solamente por fuerzas biológicas sino también sociopolíticas” (Leder, 1990, p. 98). La particularidad del dolor, con diferencia del planteamiento de Ponty, es que no se limita a una suerte de adecuación comportamental con el entorno a partir de su esquema corporal, sino que la posibilidad de acción de la que se parte lo dirige específicamente a una reestructuración de mundo. Para el caso del delirio somático, se plantea que el espacio de reestructuración de mundo parte de un cuerpo que intenciona el mundo a partir de un estado de exposición corporal guiado por la reflexión. La reflexión desde la experiencia dolorosa posibilita que el sujeto se cuestione su estado previo de normalidad, así como la adecuación con el entorno en tanto que una normatividad vital, en confrontación con la normatividad bioestadística. En esta serie de rupturas de sentido y de alienación corporal, el sentido de propiedad del *Self* se desvanece, mas no se borra.

Según Leder, la particularidad del dolor consiste en que las sensaciones dolorosas parecen ir en contra de la voluntad porque la disrupción del sentido de normalidad hace que lo valorativo cobre un nuevo sentido que parte de la nueva exposición corporal. Desde esta perspectiva, el dolor surge como una amenaza que vulnera las cosas que antes eran primordiales en la cotidianidad. En estos términos, el delirio somático se entiende como un caso en el que la reflexión del cuerpo genera una profunda experiencia de desapropiación del sentido del *Self* porque supone una ruptura fundamental con su sentido de coherencia en la normalidad. El dolor hace que el cuerpo sea experimentado como algo ajeno que necesita una suerte de restauración que reestablezca la integridad del *Self*. El sentido de la falta de propiedad sobre el *Self*, desde el delirio somático en la esfera normativa, surge cuando el mundo entero se presenta desde un ambiente de rechazo que agudiza las experiencias de dolor e impide el paso de la demanda *télica* por la restauración de la subjetividad. Tal impedimento de

restauración agudiza el sentido de falta de propiedad del *Self* y abre así paso a la profundización de la alienación corporal.

Para Leder, el dolor implica dos momentos fundamentales: un momento hermenéutico de comprensión del cuerpo doloroso y un momento pragmático que exige un cambio de la situación dolosa. En el momento hermenéutico, destaca que es necesario darle un sentido a lo que causa dolor, así como a la experiencia misma del dolor: “El sufrimiento da lugar a una búsqueda de interpretación y comprensión” (Leder, 1990, p. 78); es decir, se busca saber sobre el origen y el significado del dolor:

Una perturbación en las relaciones del mundo conduce a reflexionar sobre el desempeño de nuestro cuerpo. En cualquier caso, la negatividad de tales perturbaciones inaugura la demanda tética de la reparación. Con el fin de retornar a un dominio normal, el cuerpo en sí mismo se convierte en el foco de proyectos hermenéuticos y pragmáticos continuos. (Leder, 1990, p. 86)

El *telos* de los estados que pertenecen a la *dys-appearance* es una exigencia de fondo por reestructurar el mundo con el fin de recuperar la agencia sobre el cuerpo y sobre la normalidad que se perdió. El momento hermenéutico es aquél que tiene por finalidad un cambio. Tal cambio está impulsado por recuperar la agencia del cuerpo, es decir, de evitar la alienación que el sujeto sufre a raíz de la reestructuración afectiva que significó el dolor. De tal manera que el momento pragmático surge de la comprensión del dolor y está enfocado en un regreso a la normalidad de la existencia que se tenía antes del estado aversivo. Por tanto, el momento pragmático del dolor es un llamado hacia la acción: “Mi propio cuerpo deviene en el objeto no sólo de percepción e interpretación sino de acción” (Leder, 1990, p. 79). No obstante, los dos momentos fundamentales que Leder plantea a partir del dolor parecen ser insuficientes para el caso del delirio somático, pues lo fundamental del delirio es una falta de coincidencia entre las creencias corporales que se viven como reales y los hechos fácticos del mundo. La falta de coincidencia empuja al individuo a un estado de dolor reflexivo, quien, a pesar de ejercer acciones por salir de dicho estado, no encuentra más que su alienación corporal en una suerte de vórtice doloroso. Tales condiciones hacen que el momento pragmático no pueda permitir la comprensión de la situación de la experiencia dolorosa, ni que tampoco se pueda pasar al momento pragmático. De manera que si nos encontramos frente a un modo de existencia que es fundamentalmente ajena al sentido de propiedad sobre su *Self* ¿esto implica que el panorama que se tenía sobre el dolor se agudiza a modo de sufrimiento existencial? Y si ese es el caso ¿qué implicaciones tiene sobre la corporalidad?

4. Conclusiones

El sentido de propiedad del *Self* parte de una paradoja fundamental: el cuerpo es ajeno a sí mismo, sin embargo su capacidad de ausencia o borrado es necesaria para que la normalidad fenomenológica se haga presente en la experiencia vivida. El cuerpo se unifica escapándose, es decir que la

tematización de contenidos ocurre en un momento posterior al vivido, por lo que se trata de una unificación sobre algo que ya cambió. Es así como el sentido de propiedad del *Self* también se unifica escapándose. Este es el primer alejamiento del cuerpo con respecto a sí mismo: se trata de un alejamiento necesario para su funcionamiento.

Por otra parte, el ejemplo del delirio somático hace explícitos tres puntos clave: 1) en algunas situaciones relacionadas con el trastorno mental, como en este caso son los delirios somáticos que forman parte de la esquizofrenia, el normativismo vital y la normalidad trascendental se trastocan en el sentido de propiedad del *Self*. El delirio somático se experimenta como anormal en la normalidad porque es una experiencia de disrupción de sentido, y es anormal en la normatividad vital porque la creencia delirante no obtiene correspondencia adaptativa con su entorno, es decir, se busca curar una enfermedad biológica pero no hay evidencia de tal enfermedad. 2) El doble estado de anormalidad experimentado hace que el sujeto quede inmerso en una pérdida de sentido de su corporalidad, la cual es una forma de dolor como *dys-appearance*, pero no se limita a la exposición corporal mediante la tematización involuntaria. Este es el segundo alejamiento del cuerpo con respecto a sí mismo, la alienación corporal. 3) El delirio somático introduce un nuevo problema que radica en la ambigüedad de la modalidad del dolor (dolor físico o experiencia dolorosa), lo cual dificulta su comprensión así como la demanda tética de reparación. Siguiendo esta línea cabe preguntar si la intención de reestructuración de mundo efectivamente se ve truncada debido a la alienación corporal y de qué modo, así como cuál es su relación con el sufrimiento existencial. Estas cuestiones no solo cierran el análisis precedente, sino que abren un horizonte necesario para ser pensadas rigurosamente.

DECLARACIÓN DE FINANCIAMIENTO

Este artículo se elaboró en el marco del proyecto de investigación “Patologías de la subjetividad. Implicaciones éticas y políticas de la mercantilización de la vida en el capitalismo avanzado” (PAPIIT IN405223) de la DGAPA-UNAM.

REFERENCIAS

- American Psychiatric Association. (2014). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales: DSM-5* (5ª ed.). Editorial Medica Panamericana.
- Boorse, C. (1977). “Health as a Theoretical Concept”. *Philosophy of Science*, 44(4), 542-573.
- Boorse, C. (1975). “On the Distinction between Disease and Illness”. *Philosophy & Public Affairs*, 5(1), 49-68.
- Canguilhem, G. (2021). *Lo normal y lo patológico*. México: Siglo XXI.

- Fuchs, T., & Pallagrosi, M. (2018). Phenomenology of temporality and dimensional psychopathology. En M. Biondi, M. Pasquini & A. Picardi, *Dimensional psychopathology* (pp. 287-300). Springer.
- Fuchs, T., & Koch, S. C. (2014). Embodied affectivity: on moving and being moved. *Frontiers in psychology*, 5(508). [En línea]. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.00508>
- Fuchs, Thomas, (2007). "Fragmented selves: Temporality and identity in borderline personality disorder". *Psychopathology*, 40(6), 379-387.
- Goffman, Erving. (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*. Argentina: Amorrortu.
- Heinämaa, S. & Taipale, J. (2018). Normality. En *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*. (pp. 284-300). Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/OXFORDHB/9780198803157.013.30>
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. México: FCE.
- Husserl, E. (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo*. (2ª Ed.). México: FCE.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.
- Husserl, E. (1999). *Investigaciones Lógicas 2*. Madrid: Alianza.
- Leder, D. (1990). *The absent body*. Chicago: University of Chicago.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción*. España: Planeta-Agostini.
- Parnas, J., & Henriksen, M. (2019). Selfhood and its Disorders. En *The Oxford handbook of Phenomenological Psychopathology*. (pp. 465-474). New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198803157.013.52>
- Parnas J. (2003). Self and Schizophrenia: A Phenomenological Perspective. En *The Self in Neuroscience and Psychiatry*. (pp. 217-241). Cambridge: Cambridge University Press. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1017/CBO9780511543708.012>
- Romdenh-Romluc, K. (2010). *Routledge philosophy guidebook to Merleau-Ponty and phenomenology of perception*. Routledge.
- Saborido, C. (2020). *Filosofía de la medicina*. Madrid: Tecnos.
- Sheets-Johnstone, M. (2015). *The phenomenology of dance*. Temple University Press.
- Zahavi, D. (2019). Self. En *The Oxford handbook of phenomenological psychopathology*. (pp. 299-305). New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198803157.013.34>

