



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Del autopercatamiento corporal a la experiencia de alteridad en el cuerpo: el caso de la somatoparafrenia*

María Clara Garavito Gómez

Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México

E-mail: mariagaravitogo@gmail.com

Recibido: 31 de octubre 2023 | Aprobado: 3 de abril 2024

Doi: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.355336>

Resumen: Los pacientes con somatoparafrenia reportan que una extremidad no les pertenece. En filosofía, esta psicopatología motiva la discusión sobre el autopercatamiento, entendido como el sentido de propiedad que acompaña nuestras experiencias mentales. También motiva reflexiones sobre el autopercatamiento corporal; es decir, sobre la experiencia de un miembro como parte del propio cuerpo. Propongo que la somatoparafrenia involucra una dimensión intercorporal anómala. A diferencia de otras patologías de la espacialidad del cuerpo, en la somatoparafrenia se gana alteridad dentro de los límites del cuerpo orgánico: el miembro pertenece a otro. Desarrollo mi propuesta en dos partes: en la primera, retomo discusiones de la filosofía sobre la autopercatamiento corporal usando la somatoparafrenia como ejemplo. En la segunda parte, planteo algunas reflexiones para entender el problema de la alteridad en la somatoparafrenia, y por qué este trastorno puede ubicarse dentro de las discusiones actuales sobre las vivencias intercorporales.

Palabras clave: Somatoparafrenia, sentido de propiedad corporal, intercorporalidad, familiaridad, estilo.

* Becaria Postdoctoral en la UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas. Asesorada por el Dr. Edgar González Varela.

Cómo citar este artículo

Garavito Gómez, M. (2024) Del autopercatamiento corporal a la experiencia de alteridad en el cuerpo: el caso de la somatoparafrenia. *Estudios de Filosofía*, 70, pp, 115-136. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.355336>





From bodily self-awareness to the experience of otherness in one's own body: the case of somatoparaphrenia

Abstract: Patients with somatoparaphrenia articulate a disavowal of ownership over a extremity. In philosophy somatoparaphrenia serves as a focal point for discussions concerning the intricacies of self-awareness, specifically the sense of ownership inherent in all mental experiences. Additionally, this disorder prompts reflections on bodily self-awareness, namely, the perception of a body part as an integral component of bodily spatiality. I extend beyond conventional discussions, positing that somatoparaphrenia introduces an anomalous intercorporeal dimension. Diverging from other pathologies associated with bodily spatiality, in somatoparaphrenia the subject establishes a sense of otherness beyond the confines of their organic body: the alien extremity becomes ascribed to another. The exposition is done in two parts. First, I engage in philosophical discourse on bodily awareness, utilizing somatoparaphrenia as an illustrative example. Subsequently, I discuss the issue of otherness within somatoparaphrenia, elucidating the rationale behind conceptualizing this disorder as an intercorporeal experience.

Key words: Somatoparaphrenia, sense of bodily ownership, intercorporeality, familiarity, style.

María Clara Garavito: Es psicóloga, magíster y doctora en filosofía por la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente, está concluyendo una estancia postdoctoral de dos años en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Asimismo, es profesora en la Universidad de la Salle y la Universidad Pedagógica Nacional en Bogotá, Colombia. Participa desde hace 12 años como investigadora en el grupo *Filosofía y cognición* de la Universidad Nacional de Colombia, y en el grupo *Filosofía y Psiquiatría* de la Asociación Colombiana de Psiquiatría. Su trabajo investigativo se enmarca en la llamada naturalización de la fenomenología, que busca establecer diálogos entre la fenomenología y las ciencias cognitivas.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5185-6824>



Introducción

En la literatura neuropsicológica, el término somatoparafrenia aparece por primera vez en 1942, acuñado por el psiquiatra Josef Gertsmann. Con este término, se da cuenta de un trastorno psicológico en el que pacientes con hemiplejia —es decir, con parálisis y pérdida de sensibilidad de una parte del cuerpo debido a una afectación neuronal—, no tienen conciencia de su enfermedad, aunque sí reportan sentir como ajena cierta extremidad ubicada en la parte paralizada. Generalmente, el término somatoparafrenia se ha usado para dar cuenta de una afectación del hemisferio derecho que se correlaciona con la pérdida de propiedad sobre un miembro del lado izquierdo (Maggio et al., 2021). A pesar de la relación entre somatoparafrenia y parálisis con pérdida de sensibilidad, se encuentran casos en los que ni la parálisis ni la pérdida de sensibilidad son completas, y casos en los que la vivencia de pérdida de propiedad sobre un miembro no se correlaciona con la afectación en el hemisferio derecho (Maiese, 2019; Vallar & Ronchi, 2009). Por esta razón, se generaliza el término somatoparafrenia para dar cuenta de trastornos en los que un miembro deja de vivenciarse como parte de la identidad corporal, para sentirse como desconectado del cuerpo o muerto (Vallar & Ronchi, 2009).

En filosofía de la mente y fenomenología la somatoparafrenia motiva la discusión sobre algunos supuestos del autopercatamiento (*self-awareness*), especialmente sobre el sentido de propiedad que acompaña todas nuestras experiencias mentales (Gallagher, 2017; Liang & Lane 2009; Maiese, 2019). Se parte del supuesto de que todo estado mental involucra la pertenencia a uno, y parece que somos inmunes a equivocarnos en la atribución de dichos estados (Shoemaker, 1968). Ahora bien, dicha inmunidad se problematiza en la somatoparafrenia: en algunos casos, el paciente es capaz de reconocer la localización y naturaleza de un estímulo aplicado sobre el miembro enajenado, lo que supone algún tipo de experiencia en primera persona, y sin embargo, señala que esas experiencias ocurren en otro (Maiese, 2019).

Más allá de las discusiones sobre la propiedad de los estados mentales, la somatoparafrenia motiva reflexiones sobre la autopercatamiento corporal (*bodily self-awareness*) (Bermúdez, 2017; Gallagher, 2017; De Vidgemont, 2017; Maiese, 2019). Como un trastorno de la experiencia corporal, la somatoparafrenia suscita preguntas relativas a en qué consiste la experiencia del propio cuerpo como un todo integrado, cuál es la relación entre la experiencia del cuerpo y la autopercatamiento de los estados mentales, y de qué modo la experiencia de la espacialidad del propio cuerpo se relaciona con la experiencia de otros cuerpos y del espacio circundante (Bermúdez, 2017).

En este artículo propongo una línea de reflexión sobre la somatoparafrenia que recientemente se ha abordado respecto a otros trastornos (Fuchs, 2022; Fuchs

& Röhricht, 2017; Roy, 2017). Me refiero a la relación entre afectaciones en el autopercatamiento y experiencias intersubjetivas patológicas: propongo que la somatoparafrenia involucra una dimensión intercorporal anómala. A diferencia de otras asomatognosias —o patologías de la espacialidad del cuerpo—, la somatoparafrenia no solamente corresponde a la vivencia de exclusión de un miembro dentro de la espacialidad corporal, sino que también corresponde con la ganancia de alteridad dentro de los límites del cuerpo: el miembro enajenado pertenece a *otro*. Se conjuga así la vivencia de extrañeza del miembro con la autobiografía del paciente, en tanto ese otro suele ser alguien conocido por él.

Para desarrollar mi propuesta, divido este artículo en dos partes: en la primera, retomo las implicaciones de la somatoparafrenia en discusiones de la filosofía sobre el autopercatamiento corporal. Estas discusiones contextualizan el problema filosófico que trae consigo este trastorno como una somatognosia, y ofrecen el punto de partida para la vía alternativa que propongo aquí. En la segunda parte, planteo algunas reflexiones sobre lo que considero clave para entender el problema de la alteridad en la somatoparafrenia, y por qué este trastorno puede ubicarse dentro de las discusiones actuales sobre las vivencias intercorporales.

1. Autopercatamiento y somatoparafrenia

1.1 Error de atribución y experiencia corporal

A propósito del problema del autopercatamiento (*self-awareness*), se planteó (Shoemaker, 1968; Evans, 1982) que un principio, el de Inmunidad al Error por un Fallo en la Identificación (*Inmunity to Error Through Misidentification*: en adelante, IEFI por sus siglas en español) nos hace inmunes a equivocarnos en la atribución de estados mentales cuando involucran el pronombre de la primera persona: alguien se puede equivocar sobre el estado mental que se adscribe a sí mismo (por ejemplo, puede confundir un pensamiento con una percepción: Ratcliffe, 2017), pero no puede equivocarse sobre a quién le corresponde este estado. Se enfatiza en el autopercatamiento como una experiencia de propiedad sobre los estados mentales; en últimas, lo que distingue un estado mental inconsciente de uno consciente es dicha propiedad (Gennaro, 2020), con lo que se hace posible distinguir entre eventos mentales y cosas en el mundo.

Ahora bien, fenómenos como el delirio de inserción del pensamiento y la somatoparafrenia han puesto en entredicho ese principio de inmunidad: es posible tener experiencias en primera persona de estados conscientes y errar en la atribución de estos estados. En el delirio de inserción, el paciente tiene la vivencia de un pensamiento como

dado a sí mismo, pero producido por otro; en la somatoparafenía, es una sensación del cuerpo la que, aunque vivida en primera persona, se le atribuye a alguien más (Campbell, 1999; Coliva, 2002; Liang & Lane, 2009).

Desde una perspectiva corporizada y situada de lo mental, los casos psicopatológicos permiten pensar cómo se constituye *corporalmente* el sentido de propiedad sobre los estados mentales. La somatoparafenía, por ejemplo, se ofrece como un caso para indagar sobre la emergencia del sentido de propiedad sobre sensaciones corporales (Bermúdez, 2017; De Vidgemont, 2017). El punto de partida de estos análisis es el concepto de *esquema corporal* tal como es trabajado en la fenomenología (Merleau-Ponty, 1985).

Siguiendo a Merleau-Ponty, el esquema corporal no es un resumen de las sensaciones corporales y de su organización espacial; tampoco es la conciencia global de esas partes, o más bien, como tal conciencia, se instaura como un modo de existencia distinto al de las partes. En últimas, la espacialidad del cuerpo no puede entenderse en los términos de la espacialidad de los objetos; no corresponde con la sensación de la posición que ocupa el cuerpo en el espacio; antes bien, es aquello por lo cual existe la perspectiva y tenemos experiencia de los objetos como distribuidos en el espacio. El esquema corporal es una *espacialidad de situación* (Merleau-Ponty, 1985, p. 117); es decir, es la conciencia del cuerpo en la actividad de un sujeto en el mundo.

Autores contemporáneos, siguiendo a Merleau-Ponty, sugieren que la experiencia de las partes está supeditada por la conectividad entre ellas y por la relación de dicha conectividad con un cuerpo anclado al mundo (Bermúdez, 2017). Así, la localización espacial de un evento corporal se vivencia en relación con la disposición del cuerpo en su totalidad; con esto, el sentido de propiedad sobre sensaciones en las partes es una consecuencia y no una explicación de la constitución de la espacialidad del propio cuerpo. La *marca de la conciencia* de las partes del cuerpo, sobre la que insisten algunos autores (Billon, 2017; De Vidgemont, 2017), sería un fenómeno de la totalidad del cuerpo en situación y no de las partes independientes entre sí.

Que la propiedad de las partes esté supeditada al esquema corporal como un todo explica que se pueda tener experiencia de un artefacto como parte del cuerpo: en virtud del hábito de navegar el mundo de cierta manera, las situaciones *solicitan* una configuración corporal que involucra el artefacto. Por ejemplo, las situaciones cotidianas de una persona ciega, su desplazamiento por la casa, salir a la calle y desarrollar actividades cotidianas *solicitan* un cuerpo que incluye el bastón como parte de sí (Merleau-Ponty, 1985; Garavito, 2019). El mismo principio opera en el caso de la exclusión de una parte: en la somatoparafenía la situación deja de solicitar el miembro, y por eso, su presencia resulta extraña.

Imaginemos que, al despertar, encuentro un brazo a mi lado izquierdo; este brazo se mueve de forma que coincide con el movimiento de mi cuerpo mientras trato de levantarme. A pesar de que este miembro no está pegado a mi cuerpo orgánico, progresivamente comienzo a experienciarlo como parte de mí¹. Por el contrario, si vivencio que un órgano de mi cuerpo está inmóvil, o se mueve de forma que no corresponde con el resto de mi cuerpo, el órgano se va desligando progresivamente de la espacialidad corporal. Incluso si llego a tener sensaciones en primera persona de ese órgano, este no es dado como parte de *mí* hasta que no se integra al cuerpo en su actividad global²; la propiedad sobre cualquier parte está vinculada con la totalidad de mi cuerpo que soy y que aprehendo en la forma en que cada parte se mueve armónicamente en concordancia con la actividad intencional de todo mi cuerpo en situación.

Esto implica a su vez que la propiocepción y la interocepción, en tanto *percepciones* relativas a la experiencia corporal, no son meras sensaciones del cuerpo, sino actos intencionales: como partícipes del esquema corporal, ellas nos ubican como seres corporizados proyectados hacia el mundo (Bermúdez, 2017, Gallagher, 2017). De acuerdo con Merleau-Ponty (1985), no tenemos cuerpos sino que *somos cuerpos*; esto implica que la interocepción y la propiocepción no indican especialmente posiciones y estados del cuerpo y de las sensaciones de los órganos internos, sino que, como el concepto merleauPontiano de esquema corporal nos indica, esa posición y estado de las partes son experiencias vinculadas a nuestra relación con el mundo, y esta relación con el mundo nos involucra como subjetividades (Depraz, 2023). Por ejemplo, un dolor de estómago no es simplemente una sensación específica en un órgano interno: el dolor de estómago *significa* que los tacos que me comí en la calle estaban malos. También está vinculado a vivencias pasadas: ya sabía que comer en la calle no era buena idea, porque este dolor de estómago trae consigo el recuerdo del malestar estomacal que tuve una vez en Nueva York luego de comer un *hot dog* callejero. Al mismo tiempo, el dolor es experimentado como el castigo justo a mi terquedad sobre el tipo de comida que, a mis entrados cuarentas, puedo o no comer; mi sensación de mi miedo a envejecer y a limitarme cada vez más de cosas, etc. Cada punzada en el bajo vientre arrastra consigo todas estas significaciones que la vinculan con mi vida entera. El dolor aparece como un nodo dentro de “una compleja red de implicaciones intencionales” (Quepons, 2016, p. 87) que vincula mi vivencia actual con otras vivencias de mi ser corporizado históricamente determinado. Ese dolor es *mío* no solamente por la sensación localizada, sino que la localización de la sensación participa de una red de implicaciones vinculadas

1 Dove (2006) presenta algunas reflexiones sobre la extensión de la espacialidad corporal en artefactos, a partir de la retroalimentación sensoriomotora.

2 Oliver Sacks (1998) describe la experiencia de pérdida de pertenencia sobre una pierna inmovilizada, y la progresiva recuperación de la propiedad sobre esta una vez se incorpora a las actividades del cuerpo. En su experiencia, no es tener sensibilidad en la pierna lo que garantiza que esta sea parte constitutiva del cuerpo, sino la actividad.

históricamente conmigo. En el ejemplo, el significado dado al dolor de estómago lo vincula *conmigo*, y ese conmigo no es una presencia actual que posee un dolor, sino una subjetividad corporizada constituida históricamente.

Esta relación entre propiocepción e interocepción como fenómenos intencionales de una subjetividad corporizada históricamente constituida, nos lleva a reconsiderar la distinción que hace Maiese (2019) entre la vivencia de la espacialidad del propio cuerpo —entendida como la identidad de perspectiva— y la vivencia de mí como una subjetividad con una biografía distinta a otras (identidad personal). De acuerdo con lo anticipado, una dimensión de la identidad autobiográfica es relativa al vínculo histórico del esquema corporal con el mundo; en otras palabras, es relativa a una *memoria corporal* (Fuchs, 2016, 2020).

1.2 Identidad personal y memoria autobiográfica: la experiencia de familiaridad sobre el cuerpo.

A propósito de las discusiones sobre el IEFI de Shoemaker, Maiese (2019) distingue entre la identidad de perspectiva y la identidad personal cuando hablamos de la propiedad respecto a experiencias corporales. La identidad de perspectiva correspondería a la experiencia en primera persona de un evento corporal que ocurre *aquí* (lo que sería correspondiente a una identidad del cuerpo) y de la identidad personal, que corresponde a una red de experiencias identitarias que cada uno considera como propias: la identidad personal³.

Con la distinción entre identidad de perspectiva e identidad personal se distingue entre una identidad correspondiente al cuerpo y a sus partes, y una identidad que es construida narrativamente a partir de las experiencias individuales. Esta identidad aparece como no situada en el cuerpo, sino como correspondiente a memorias episódicas con las que se construye la autobiografía. Esta distinción explicaría por qué algunos pacientes con somatoparafenía son capaces de experimentar en primera persona sensaciones en el miembro enajenado, aunque atribuyan dichas sensaciones a otra persona. Según Maiese, en la somatoparafenía se conserva la inmunidad al error de atribución respecto a la identidad de perspectiva, es decir, que el paciente reconoce las sensaciones como dadas en primera persona, en el *aquí*. Ahora bien, la inmunidad al error no se conserva en la identidad personal; la sensación es dada aquí, pero corresponde con una biografía distinta a la propia. La autora concluye que

3 La distinción que hace Maiese entre propiedad de perspectiva y propiedad personal no es nueva en la fenomenología (Husserl, 2005; Zahavi, 2010). En esta, el cuerpo está en medio de la diferencia entre un yo personal y uno perspectival. El cuerpo como punto cero de la experiencia es el lugar desde donde es dado el mundo a la conciencia; toda constitución espacial tiene como punto de partida el cuerpo y, desde la configuración de este, se da el del mundo (Husserl, 2005). La propiedad personal, o *yo personal*, involucra experiencias individuales, históricas, de una totalidad de vivencias intencionales.

IEFI es un principio que radica en el cuerpo; por lo tanto, opera sobre la identidad de perspectiva, pero no sobre la identidad personal (Maiese, 2019).

Ya he anticipado que la distinción entre dos identidades es problemática en tanto parece implicar que la experiencia de la espacialidad del cuerpo es diferente a la identidad histórica del individuo. Esto contrasta con la idea de que la vivencia del cuerpo en situación incorpora la historicidad de dicho cuerpo y por eso está vinculada con la autobiografía. Esta idea de la identidad espacial o de perspectiva, como relacionada con la experiencia personal, está de acuerdo con los trabajos de Thomas Fuchs (2016, 2020) quien define la identidad personal⁴ como “una manifestación de los procesos de vida de un organismo humano y está por eso corporizada en las capacidades y actividades de todo el cuerpo” (Fuchs, 2020, p. 667). Es decir, la identidad personal está encarnada en un organismo en tanto *cuerpo vivido*. Y ese cuerpo vivido es el cuerpo que se experiencia a sí mismo y a sus partes en situación; en palabras usadas anteriormente, es el cuerpo constituido como *esquema corporal*. En tanto corporizada, la identidad personal es vivida como una sensación corporal: se habla de la sensación de *familiaridad* que tenemos respecto a nuestra manera de situarnos en el mundo (Fuchs, 2020; De Vidgemont, 2017).

En otros términos, dicha sensación de familiaridad es entendida por Fuchs como *Oikeiosis*, término estoico que significa *habitar* la propia casa, es decir, la sensación de apropiarse, de hacerse familiar con lo que corresponde a uno mismo. Esa sensación de familiaridad no aparece instantáneamente; es un proceso histórico y se constituye a partir de las múltiples vivencias. En el caso del cuerpo, el esquema corporal o experiencia del cuerpo en situación, resulta de las relaciones históricas del cuerpo con el mundo, lo que también involucra el desarrollo ontogenético; es decir, incluye las relaciones históricas de un cuerpo que ha cambiado en el ciclo vital. Por esta razón dicha sensación es autobiográfica.

Que la sensación de familiaridad se constituya históricamente en las múltiples vivencias, nos dice, por un lado, que el esquema corporal no es una experiencia estática. Dicho esquema se vive en el cuerpo en movimiento, así que es relativo a la movilidad del cuerpo en el mundo. En *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty (1985) relaciona la sensación de familiaridad del propio cuerpo con la habitud. En virtud de la manera habitual de moverse en cuerpo, y de que en dicho movimiento el mundo es dado de cierta manera habitual, se establece un vínculo familiar entre el mundo como es dado y nuestro modo de movernos. Merleau-Ponty pone un ejemplo para indicar dicho vínculo:

4 Fuchs (2020) usa el término en inglés *personhood* para lo que aquí traduzco como *identidad personal*. Considero que la traducción de *personhood* como “personalidad” no captura la idea de Fuchs, por su utilización de este concepto en psicología, en donde muchas veces se relaciona con el concepto de *carácter*. Otra posible traducción de *personhood* es “condición de ser persona”. Ahora bien, considero que soy fiel a la discusión del problema de “ser persona” en el marco de la fenomenología y la filosofía de la mente si traduzco *personhood* como *identidad personal*.

Saber dactilografiar no es, pues, conocer la ubicación en el teclado de cada letra, ni siquiera haber adquirido para cada una un reflejo condicionado que ésta desencadenaría al presentarse ante nuestra vista. Si la habitud no es ni un conocimiento ni un automatismo, ¿qué será, pues? Se trata de un saber que está en las manos, que solamente se entrega al esfuerzo corpóreo y que no puede traducirse por una designación objetiva. El sujeto sabe dónde se encuentran las letras en el teclado, como sabemos nosotros dónde uno de nuestros miembros se encuentra, con un saber de familiaridad que nos da una posición en el espacio objetivo (1985, p. 161).

De acuerdo con el autor, al mover sus dedos sobre el teclado, la dactilógrafa no solamente vivencia la manera familiar de moverse los dedos (una forma familiar que, él nos recuerda, es difícil hacer explícita), sino que experiencia una manera familiar de aparecer el teclado a dichos movimientos, con lo que el mundo aparece como correlato de la vivencia corporal.

Ahora bien, la sensación de *familiaridad* que vincula cierto movimiento de los dedos con cierta manera de aprehender la máquina, en el caso de la dactilógrafa, es partícipe de la familiaridad respecto a la posición que ocupa todo el cuerpo en la situación en la que se está: tecleando sobre una máquina de escribir, sentada en una silla, con los pies tocando el piso, y con brazos apoyados en un escritorio. El esquema corporal, que es flexible y dinámico, se siente como el lugar familiar en el que nos posicionamos ante el mundo. Esta sensación de familiaridad a la vez determina la sensación de familiaridad de las partes: cada parte del cuerpo aparece como propia porque las relaciones familiares con el mundo, es decir, las que son habituales, involucran esa parte. Por tal razón, dicha familiaridad del esquema corresponde con la memoria corporal (Fuchs, 2016, 2020).

El término *familiaridad* —y también el de no familiaridad— aporta a la idea merleauPontiana del esquema corporal el reconocimiento de que la experiencia de nuestra espacialidad situada es un fenómeno también afectivo. Como marca de lo propio, la familiaridad es la sensación afectiva de fluidez y armonía en la relación con el mundo; por lo mismo, la disrupción en dicha fluidez involucra un cambio de afectividad. La frustración, o la rabia que siento cuando me tropiezo con una piedra mientras camino tranquilamente por las calles de mi ciudad, es la vivencia de la disrupción en la relación habitual de mi cuerpo con la situación. La afectividad es la manera en la que explícitamente identifico la falta de familiaridad o ruptura en la relación de mi cuerpo con el objeto: la inflexibilidad del cuerpo corresponde con la inflexibilidad del campo perceptual (Merleau-Ponty, 1985). Culpamos al pie por ser torpe o al objeto por aparecerse de improviso: algo ha roto la armonía y el culpable es identificado. También la enfermedad, o una lesión, trae consigo la ruptura de la expresividad habitual del cuerpo, y con ello el replanteamiento de la relación de este con el mundo (Escribano, 2015). Esta ruptura no necesariamente produce sentimientos

negativos: la falta de la familiaridad viene con sorpresa, incluso con el deseo, o, como señala Escribano, con una sensación de apertura a nuevas posibilidades de expresividad del cuerpo.

La *oikeiosis* como forma familiar, y por eso afectiva, del cuerpo estar en el mundo se evidencia en la expresividad del cuerpo: el cuerpo se expresa con cierto estilo. En tanto soy un “nudo de significaciones vivientes” (Merleau-Ponty, 1985, p. 168), en cada movimiento se expresa una manera particular en la que doy sentido al mundo, que corresponde con mis hábitos corporales y autobiografía. *Estilo* es un término fenomenológico entendido como el modo particular de expresarse mi cuerpo (Bak, 2019, Husserl, 2005; Merleau-Ponty, 1985; Meacham, 2013). Así, aparece como la forma en que se hace evidente mi modo familiar de relacionarme corporalmente con el mundo: cuando estoy en situaciones sociales nuevas, siento a mi corazón acelerarse, a mis manos sudar y moverse aleatoriamente, a mis mejillas calentarse y a mi boca researse. Pero no solamente identifico un estilo en mi forma de expresarme en situaciones puntuales; para Merleau-Ponty aprender a ver, por ejemplo, es adquirir cierto estilo de visión, lo que implica una apertura particular del mundo en la mirada (Merleau-Ponty, 2013). El estilo se hace patente, se expresa en la mirada, con lo que ver no solamente implica unos movimientos característicos de los ojos, sino que dichos movimientos expresan la manera particular en la que mi mirada se posa sobre las cosas.

En tanto el estilo está en la expresión del cuerpo, aparece no solamente como la evidencia de un modo familiar de mi ser corporal, sino que aprehendo la forma familiar en que los otros significan el mundo; por lo tanto, el estilo redundante en expectativas y patrones ajenos que distingo de los míos (Bolis, Dumas & Schilbach, 2022). Mientras yo me sofoco, experimento cómo mi compañero de presentación está completamente impasible: identifico su estilo en su voz que expresa confianza, en sus manos que no sudan y que se mueven de forma armónica con el ritmo de su voz. Distingo su estilo del mío; también puedo ver cómo en su interactuar conmigo, él reconoce mi estilo. El estilo es autobiográfico porque es una noticia de la relación con el mundo: cuando digo “soy tímida” resumo las descripciones corporales de mis experiencias sociales. Ahondemos un poco más en esta idea de la intercorporalidad como un fenómeno en el que reconozco a otros en su estilo para luego indicar cómo esto se relaciona con la somatoparafenía.

1.3 Identificar a los otros en su estilo

La familiaridad no solamente vincula al cuerpo con un modo de relacionarse con el mundo material, sino que involucra las experiencias intercorporales (Fuchs, 2016). El modo familiar de expresarse mi cuerpo en situación contrasta con el modo de expresarse otros cuerpos con los que interactúo. Desde pequeña, reconozco la manera en que mi hermana se relaciona con la comida: antes de llevar el cubierto a la boca, sin importar

lo que sea el alimento, detiene la mano bajo la nariz y huele detenidamente lo que se va a comer. En los múltiples encuentros, he descubierto en su expresión que, para mi hermana, los alimentos son dados olfativamente antes que gustativamente: los olores que yo paso desapercibidos, son la manera en que ella experimenta la naturaleza de lo que a continuación prueba.

También sucede que, en la interacción habitual, termino adoptando formas de expresión de otros; de ese modo hago al otro partícipe de mi propia forma de significar el mundo en el estilo en el que me expreso (Garavito, 2022). De tiempo para acá, algunas personas me hacen notar que cierta manera en que mi pareja y yo nos expresamos en situaciones concretas es muy parecida; esto coincide con el hecho de que crear participativamente sentidos del mundo con otros es un fenómeno corporal que se aprehende en la expresión (De Jaeger & Di Paolo, 2007).

Al mismo tiempo, en mi estilo y en el estilo de otros cuerpos, puedo reconocer sentidos adquiridos al ser partícipe de una cultura. Al entrar por primera vez en un sistema de transporte alemán y observar a los alemanes comportarse dentro de él, confirmé el estilo organizado y frío que encontré en experiencias anteriores con personas de este país. Este estilo contrasta con el que espero encontrar en los sistemas de transporte latinoamericanos y que anticipo por experiencias previas en contextos en los que he interactuado con mis coterráneos. También reconozco el género en el estilo; esto porque los patrones de movimiento también son expresados de acuerdo con lo que la cultura espera de los hombres y las mujeres (Young, 1980).

Con lo que he dicho en esta parte, la propiedad respecto a mi cuerpo y a sus partes no es algo supuesto de antemano sino constantemente ratificado en mi actividad en el mundo. Esto hace posible que la misma propiedad sobre las partes se vea afectada en el caso en el que la manera de expresarse una parte, es decir, su estilo, no corresponda con esa forma familiar y por eso se experimente afectivamente la disrupción.

En mi propuesta, la somatoparafrenia sería un caso de la pérdida de familiaridad respecto a una parte, lo que además resulta en la emergencia de una experiencia intercorporal anómala: una parte del cuerpo no solamente ha perdido propiedad, sino que en ella identifico un estilo de expresión que reconozco como de otro. Este otro, en muchos casos presentados en la literatura sobre el trastorno (Vallar & Ronchi, 2009), es incluso un otro conocido; la irrupción no solamente redundará en la extrañeza respecto al miembro, sino en el reconocimiento de un estilo corporal que el paciente identifica claramente.

2. La somatoparafrenia como ganancia de alteridad

A diferencia de otras aproximaciones que han abordado la somatoparafrenia desde la pregunta ¿qué hace que un miembro sea experimentado como ajeno?, me pregunto ¿qué hace a un miembro ser experimentado como de *otro*? De acuerdo con los reportes,

la pérdida de propiedad respecto a una parte parece corresponder con la vivencia de alteridad dentro de los límites del cuerpo orgánico. De este modo, en lo que sigue, daré argumentos para ubicar la somatoparafrenia, como se ha hecho a propósito de otras psicopatologías (Fuchs, 2021; Fuchs & Röhrich, 2017; Roy, 2017), como un problema que tiene que ver con dinámicas intersubjetivas.

2.1 La pérdida de identidad corporal como un acto intencional empático

Veamos el siguiente ejemplo, frecuentemente abordado en la literatura de la somatoparafrenia:

[U]na mujer (FB) [...] reportó que su mano izquierda pertenecía a su sobrina y que ella (FB) no tenía sensaciones táctiles en dicha mano. En una serie de pruebas controladas, en las que se vendaban sus ojos, se le informaba primero a FB que el examinador tocaría su mano izquierda; a continuación, el examinador efectivamente tocaba la superficie dorsal de su mano. Cada vez que esto se hacía, FB decía que no podía sentir ninguna sensación táctil. Sin embargo, cuando se le informaba que el examinador iba a tocar la mano de su sobrina, al ser tocada efectivamente, informaba sentir sensación táctil (Liang & Lane, 2009, p. 664).

El caso de FB es usado dentro de la discusión sobre el principio de IEFI. Parece que FB es inmune al error por fallo de identificación, solo que este principio se aplica sobre la identidad de perspectiva y no sobre la identidad personal. La paciente no se equivoca al decir en *dónde* ocurre la sensación producida por el experimentador —tiene identidad de perspectiva sobre la sensación, es decir, reconoce que ocurre en *esta mano*—, pero sí se equivoca sobre *a quien* le ocurre la experiencia —su identidad personal no involucra al miembro como parte de sí— (Maiese, 2019).

¿Por qué ocurriría una pérdida de identidad personal sobre el miembro? Maiese responde, siguiendo algunos principios de la fenomenología, que la pérdida de identidad personal sobre un miembro incluso cuando se tienen sensaciones localizadas en él, se debe a que en la somatoparafrenia se da un acto intencional objetivante, (Zahavi & Parnas, 1998). Esto quiere decir que la conciencia constituye el miembro como un objeto y no como parte de sí. La sensación sobre la mano, aunque se da en primera persona, contrasta con una objetivación que lleva a la pérdida de la propiedad personal sobre ella. Pero entender la somatoparafrenia exclusivamente como un acto intencional objetivante es limitado cuando queremos capturar toda la esencia del fenómeno, tal como se presenta en los reportes. Si bien, en el reporte de FB, y en casos semejantes (Donoso et al., 2009), el miembro aparece como un órgano inanimado que yace sobre o al lado del paciente, así mismo el miembro es vivenciado como correspondiente a otro.

Lo anterior indica que, junto con la objetivación, opera también un acto intencional empático, en el sentido husserliano de empatía⁵. Desde una exploración fenomenológica, la experiencia del cuerpo como órgano -es decir, aislado del carácter de que en él reposa otra consciencia- no corresponde a un objeto en el sentido instrumental de una taza o una silla. El caso de FB confirmaría que, a pesar de la enajenación, la mano sigue siendo un órgano sobre el que se tienen sensaciones localizadas incluso cuando sobre esta mano no se tiene propiedad.

¿Qué hace que de un miembro se desprenda toda una experiencia intersubjetiva con otro? Siguiendo a [Merleau-Ponty \(1985\)](#), así como el movimiento de las partes del propio cuerpo está en correspondencia con el cuerpo experimentado como un todo, un otro completo no necesita ser representado o alucinado para que su presencia se aprehenda en los movimientos de una parte de su cuerpo, en la escritura o en la voz. Esto se debe a que, de acuerdo con el autor, en la alteridad se intuye la intencionalidad antes que cualquier conceptualización, antes que pueda adscribirse el pronombre “él”. En tanto expresivas, de las partes de un cuerpo se intuye todo un cuerpo vivido, es decir, un cuerpo intencional con un estilo de dar sentido al mundo.

Cuando me despido dando la mano a mi jefe, no solamente tengo experiencia de la mano tocada. A menos que lo que esté agarrando es una mano cercenada, decir que X me “dio la mano” es más bien una forma metafórica para aludir a lo que una proyección de X a través de ese punto de contacto. Ni yo, que soy saludada de mano, ni él, que extiende la mano, constituimos como un objeto este miembro que apretamos con la propia mano. En la mano apretada entreveo la personalidad de X. La mano también me dice si X tiene sentimientos soberbios o amistosos hacia mí. La sensación táctil de la mano que aprieto no se me presenta como sensaciones hápticas tanto como la noticia de la edad, el género, y el estado emocional de X.

Se dirá que la edad, la personalidad, o la emocionalidad no se aprehenden solo con el apretón de manos, sino que dicho apretón está acompañado de otras claves visuales en el resto del cuerpo de X. Esto puede ser cierto en el caso del apretón de manos, pero las claves visuales no aparecen en todos los casos en los que otro se me aparece a partir de una parte del cuerpo. Pensemos en otro caso, en el que intuyo a otro a partir de una mano: me refiero a cuando observo al personaje Dedos de *Los locos Adams*. Dedos es precisamente un personaje y no un objeto moviéndose porque en sus movimientos, o incluso en los rasgos que son visibles y en su forma de posicionarse en el espacio cuando está quieto, aprehendo un estilo familiar, un modo de relacionarse con el mundo que no solamente corresponde a una mano cercenada. Ahí percibo a alguien; un alguien con una identidad personal, con un carácter. Un alguien que interactúa con

5 En términos generales, la empatía —término con el que se traduce de forma predominante la palabra *Einfühlung* ([Husserl, 2005](#))— corresponde a la vivencia de otros como otras consciencias.

otros de forma distintiva. En el caso de FB, aunque el cuerpo entero de la sobrina no sea visible, dicho cuerpo está *cuasipresente*⁶ en el estilo, como proyectado desde la expresividad del miembro enajenado.

Pero el estilo ajeno aparece como un estilo familiar, en el sentido de que también es reconocido a partir de experiencias intercorporales históricamente constituidas. Es decir, FB reconoce en el estilo un modo de expresarse un cuerpo, pero no un cuerpo en sentido abstracto: el cuerpo proyectado a través de la mano tiene su propia biografía. A través del reporte de FB se concluye que la sobrina parece “tener su propio conjunto de creencias, deseos, valores y metas” (Pia et al., 2016). Un conjunto de creencias, deseos, valores y metas que se han identificado en la historia de interacciones entre las dos mujeres y que se hacen presentes en la relación que tiene FB con el brazo.

Aunque la cohabitación con la sobrina no ocurre en el cuerpo vivido de FB, porque este cuerpo no involucra la mano enajenada como parte de sí, esta mano no desaparece del campo experiencial de la paciente; desde la perspectiva que aquí sostengo, la mano se convierte en el punto de contacto entre FB y su sobrina que se proyecta sobre dicho órgano.

Con lo aquí dicho, la somatoparafrenia permite sostener que la experiencia empática es un fenómeno proyectivo, en el que se identifica a otros incluso en la expresividad de partes de sus cuerpos. Como dije anteriormente, la clave será la sensación de familiaridad que vincula la expresividad de una parte del cuerpo con el estilo de otro. La experiencia de la sobrina, en el caso de FB, se verá como una experiencia intercorporal familiar que ocurre en un único cuerpo orgánico.

2.2 Familiaridad como experiencia afectiva el acto empático de la somatoparafrenia

Como sugerí anteriormente, la familiaridad respecto a la propiedad del cuerpo es una vivencia afectiva de armonía y fluidez en relación con el mundo circundante. De este modo, la afectividad es la clave para identificar la propiedad corporal del paciente somatoparafrenico y su experiencia respecto al miembro enajenado.

En la somatoparafrenia, la identidad personal del paciente no incluye el miembro enajenado; esto se reconoce en el hecho de que la exclusión no es experienciada afectivamente como una falta, por lo menos en casos como el de FB y los que

6 El término cuasipresencia es traído desde la fenomenología merleauPontiana para dar cuenta de fenómenos en los que un órgano u otro aparece en el campo de la presencia sin que pueda determinarse su existencia. En Merleau-Ponty (1985), el término sirve para dar cuenta del fenómeno del miembro fantasma; aquí nos servirá para dar cuenta de un *otro fantasma* (Battán, Garavito & Cohen, 2023), como una existencia que aparece a través del órgano del paciente somatoparafrenico.

presentaremos a continuación. Esto contrasta con experiencias afectivas relativas a la pérdida de una parte de sí, como sucede en los casos de amputación. La afectividad observada en los somatoparafrenicos indica que allí ocurre el encuentro con una alteridad que, de forma no explicada, trasgrede los límites del espacio personal.

Sobre las experiencias afectivas en la somatoparafenía, Frederique de Vidgemont (2017) subraya la misoplejia, es decir, el sentimiento aversivo hacia el miembro enajenado. Para ella, ese sentimiento muestra que el miembro ya no hace parte de la propia identidad:

Muchos pacientes con somatoparafenía intentan deshacerse de su extremidad “alienada”, muestran misoplejia (es decir, aversión hacia su propio cuerpo) y autolesiones. Un paciente, por ejemplo, afirmó: “Sí, por favor, llévatela... No me importa su destino, ya que no es mía” (Gandola et al., 2012, p. 1176). Otro paciente dijo: “Tengo que deshacerme de ellas... Mételas en la basura” (Feinberg, 2009, p. 15). Finalmente, cuando su mano “alienada” está amenazada, no reaccionan (...) (De Vignemont, 2017, p. 230).

Ahora bien, la misoplejia es solo una de las experiencias afectivas que pueden identificarse en la somatoparafenía. En casos como el de FB y otros semejantes encontrados en la literatura neuropsicológica (Bottini et al., 2002; Donoso et al., 2005; Vallar & Ronchi, 2009; Pugnaghi et al., 2012) en los que no hay misoplejia, se advierte que la somatoparafenía no implica el rechazo del miembro sino la vivencia de un encuentro intercorporal. La experiencia afectiva en estos casos no se limita exclusivamente a la relación con el órgano, sino a un otro completo que se proyecta sobre él. La afectividad involucrada es la que vincula al paciente con ese otro, no con un órgano aislado.

Para ampliar la idea de que la vivencia afectiva del órgano en la somatoparafenía tiene que ver con una experiencia intercorporal, me remito a otro caso reportado esta vez por Donoso et al. (2005). Una paciente de 60 años, con somatoparafenía, tiene experiencias afectivas relacionadas con la interacción con su hijo:

Al interrogarla sobre su estado se quejaba de molestias banales, y solo al interrogarla dirigidamente reconocía su hemiplejia, sin mostrar preocupación por ella (...) cuando le pedíamos tomar su mano izquierda dijo “nunca la he podido encontrar”; y cuando la tomó, después de mucho insistir en que la buscara creyó que era de su hijo Eduardo y la acariciaba. Al sugerirle que intentara comunicarse con su hijo, le hablaba; al no obtener respuesta se inquietaba diciendo “está heladito, no me contesta... ¿estará muerto, doctor?”. En otro momento lo conminó “¡Contéstales, contéstales a los doctores! (...) Sin embargo, su reacción emocional ante este hecho fue siempre limitada y no alcanzó los desbordes teatrales que mostraba al lamentar la ausencia de otros hijos. No explicaba el cambio de manos, se quedaba perpleja “¡es una cosa tan rara!”; otro día confabuló “lo vi

cuando se acostó a mi lado... venía heladito". (...) En algunas oportunidades un examinador le contestó haciéndose pasar por el hijo, y aceptó esas respuestas como verdaderas; cuando el examinador movió la mano hemipléjica desde la izquierda se alegró "¡está viviendo Lalito!". (p. 338)

Este caso es, como el de FB, un caso típico de somatoparafrenia. En él, junto con la asomatognosia, o pérdida de la propiedad sobre un miembro, aparecen experiencias afectivas respecto a la interacción con el familiar al que ese miembro pertenece, incluso cuando se experimenta la extrañeza del fenómeno: la paciente no se lamenta por la ausencia del hijo, como ocurre con los otros hijos, porque el hijo está allí presente. El encuentro es el de una madre con su hijo quieto, en algunos casos desobediente; en otros, muerto. La desobediencia o muerte se infiere de la expresividad del brazo identificada visual y hápticamente: su quietud, su frialdad. La alegría por el movimiento del brazo es una respuesta a la resurrección del hijo.

El sistema complejo de afectos identificados en el caso contrasta con la misoplejia de los casos presentados por De Vidgemont. Esto se debe a que la afectividad responde a una interacción y no solamente con la experiencia de un objeto inmóvil pegado al cuerpo. Esta interacción a su vez puede involucrar afectividades relacionadas con experiencias previas con el hijo: el hijo desobediente, por ejemplo. En otro caso, esta vez de Pugnaghi et al. (2012), se evidencia cómo las relaciones previas con el otro afectan las vivencias actuales:

Ella [la paciente] reportó que la mano de su hermana estaba en su cama y la describió como dura e incapaz de moverse. Cuando se le mostró su brazo izquierdo, ella dijo que era el brazo de su hermana. Estaba convencida de que esto había pasado porque el día antes de ser admitida al hospital había visitado a su hermana inválida (quien de hecho estaba en estado vegetativo) y había tocado su mano insensible. No mostró angustia emocional, ni cambios en su personalidad o comportamiento, y era consciente de la extrañeza del fenómeno (...) En consonancia con su personalidad alegre premórbida, dijo humorísticamente una vez: "debería pedirle a mi hermana que pague el estacionamiento de su mano" (p. 1205).

Tampoco en este caso hay angustia sobre la enajenación del brazo, lo que concuerda con que el órgano no es partícipe de la propiedad del cuerpo. La afectividad de nuevo está relacionada con otra conocida; a partir de la expresividad del brazo —su inmovilidad, su frialdad— se identifica a la hermana en estado vegetativo. En este caso, la observación previa de la hermana determina la aparición del brazo como algo de ella; el estilo corresponde al de una persona completamente inmóvil, con la que hay una interacción previa. El brazo reposa sobre el regazo, y la paciente concluye que la hermana ha decidido dejárselo ahí. El comentario jocoso muestra que sobre el brazo no hay pérdida, sino que se ha ganado una relación intercorporal. Incluso cuando

parece que el órgano es un objeto desprendido del cuerpo de la hermana —uno que se ha dejado guardar—, son los rasgos perceptuales los que permiten identificar un estilo relacionado con el cuerpo de la hermana y no con un objeto cualquiera.

En los casos presentados se confirman algunas afirmaciones hechas a lo largo de este artículo. El sistema complejo de afectos presentados a partir de la experiencia con un brazo confirma que cada sensación relacionada con el cuerpo y sus partes corresponde con una red de implicaciones intencionales. La frialdad e inmovilidad del brazo, no se interpretan como sensaciones *en el brazo*, sino que traen consigo a otro; en la relación con este otro se manifiestan afectividades que incluso están vinculadas a la historia de la interacción con aquel. La percepción del movimiento del brazo trae consigo experiencias afectivas que se siguen de otras vividas anteriormente: a la preocupación o tristeza por la muerte del familiar, le sigue la exaltación por su resurrección, por ejemplo.

Una exploración del caso de FB, en su descripción original (Bottini et al., 2001) muestra que el relato de la paciente incluye un encuentro intercorporal: la sobrina, al visitar a la paciente al hospital, ha dejado su brazo olvidado. Las sensaciones en primera persona, que se tienen en el brazo, no son contradictorias con que el brazo sea de la sobrina por el vínculo de la sensación con el relato: la sobrina confía en la paciente, por eso esta última cuidará del brazo hasta que la primera regrese. Incluso en la misma misoplejia de casos semejantes a los presentados por De Vidgemont, el rechazo al miembro suele estar acompañada por relatos en los que el miembro es impuesto *por otro* (cf. Vallar & Ronchi, 2009): ya sea el diablo, u otro conocido a desconocido, la afectividad negativa está vinculada a atribuciones sobre intencionalidades que no se limitan a la experiencia de rechazo puntual a un órgano que se siente como desligado del cuerpo.

Conclusiones

En los casos de somatoparafrenia presentados aquí, el principio de inmunidad por error en el fallo de identificación puede sostenerse si, como señala Maiese, este se entiende como un principio de la experiencia de propiedad del cuerpo. Ahora bien, no reduzco la experiencia del cuerpo a ser una sumatoria de partes, sino a la experiencia de un cuerpo vivido. La inmunidad al error es un principio en la medida en que las partes participan del cuerpo entendido como un ser intencional, es decir, que da sentido al mundo. Con esto problematizo el mismo término sentido de *propiedad*: desde una perspectiva fenomenológica he convenido que no se *tiene* un cuerpo, sino que se *es* un cuerpo. En el caso de la somatoparafrenia, el paciente es un cuerpo cuyos límites no involucran el brazo enajenado. Todo aquello que entra dentro de los límites de esa corporalidad intencionalmente dirigida al mundo, se considera partícipe de esa actividad intencional.

Pero no me he limitado a la discusión de la propiedad del cuerpo: la somatoparafrenia se convirtió en un caso con el que abordar el problema de la intercorporalidad en la psicopatología. Como sugiere la noción de empatía en fenomenología (Husserl, 2005; Stein 2004), tengo experiencia directa de otros como seres intencionales, es decir, como proyectados hacia el mundo. Los otros cuerpos no son percibidos como objetos en movimiento; en ellos identifico a *alguien*. Ahora bien, la atribución de una consciencia no es una inferencia posterior a la percepción; percibir un cuerpo es percibir la expresión de cierto estilo que encapsula, en los movimientos que observo, mi experiencia de una persona como un todo. En el somatoparafránico, el miembro enajenado no es un objeto que se mueve: en sus movimientos expresivos se proyecta un otro. Con esto, lo que es anómalo es esa proyección de un otro en lo que, en el normal, es la corroboración del propio estilo: cuando mi cuerpo se mueve, reconozco mi modo familiar de expresarme; en el enfermo, el movimiento del miembro corrobora un estilo ajeno.

Dejo pendientes para reflexiones ulteriores algunos problemas encontrados en este trabajo sobre somatoparafrenia: uno de ellos es por qué la enajenación suele ocurrir sobre una extremidad y no sobre otras partes del cuerpo, como el rostro, la barriga o el trasero. Una de las posibles interpretaciones es que las extremidades son el lugar de las sensaciones dobles (Merleau-Ponty, 1985). Es decir, en ellas es posible la experiencia alternante de ser miembros tocantes y tocados, de ser vistos como objetos, a la vez que en ellas ocurren experiencias propioceptivas. Sobre todo en los casos en los que no hay pérdida de sensibilidad, esa doble experiencia hace que el brazo aparezca con cierta relación íntima con el paciente, en la experiencia propioceptiva, a la vez que se considera un órgano que corresponde a otro, en la experiencia visual del estilo.

Otro problema para futura reflexión es el de las inconsistencias que se encuentran en los relatos de los pacientes, tal como son reportados en la literatura. Esto ha llevado a que se establezca la somatoparafrenia como un delirio en el que las confabulaciones sobre la pertenencia del órgano a otro son irrelevantes para la investigación, por corresponder a falsas creencias (Gennaro, 2020). Ahora bien, aquí concuerdo con autores como Fuchs & Röhrich (2017) o Fierro (2018) quienes, desde una perspectiva fenomenológica, han cuestionado que los delirios se entiendan como falsas creencias, en la medida en que esto deja de lado esos aspectos situacionales, afectivos y en general corporizados de la experiencia en primera persona del paciente, que corresponden con los relatos dados por el paciente. Aunque las inconsistencias de los relatos son evidentes en el caso de la somatoparafrenia, por ejemplo, las confabulaciones pueden ser el resultado de una experiencia primordial de intercorporalidad, que pasa de largo al no reparar en lo que el paciente está diciendo.

Finalmente, esta exploración sobre la somatoparafrenia sigue la línea de investigación de la fenomenología de la psicopatología que recientemente está teniendo relevancia en campos como la psiquiatría, las neurociencias y las ciencias cognitivas en general. Este es un campo fructífero en el que, una interpretación de los reportes de pacientes en su dimensión experiencial permite identificar

elementos relacionados con una consciencia corporizada, situada e intersubjetiva, que desatienden otras aproximaciones enfocadas en las afectaciones neuronales en relación con una cognición descorporizada.

Agradecimientos:

Agradezco especialmente a los integrantes del grupo Filosofía y Psiquiatría de la Asociación Colombiana de Psiquiatría por sus importantes aportes y discusiones a las temáticas abordadas en este artículo. Especialmente doy gracias a Juan José Botero, Jorge Dávila y a Diana Matallana, por su apoyo incondicional y aportes a mi trabajo en el área de la filosofía de la psicopatología.

Agradezco a mis colegas del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, por sus comentarios sobre los borradores de este artículo. También a Ariela Battán Horenstein (Universidad de Córdoba) y a Horacio Banega (Universidad de Buenos Aires) por darme un espacio en sus universidades para comentar este trabajo.

Finalmente quiero agradecer los comentarios que se hicieron a mi trabajo en el VI Simposio de Fenomenología y Hermenéutica.

Referencias

- Battán, A., Garavito, M.C & Cohen, V. (2023). Intersubjectivity in virtuality: the experience of a phantom other. *Aisthesis: Pratiche, Linguaggi E Saperi Dell'Estetico*, 16(1), 73-83. <https://doi.org/10.36253/Aisthesis-14362>
- Bak, A. (2019). Estilo corporal: Sobre la noción de estilo en la fenomenología husserliana. *Devenires*, 20 (40), 183–213. <https://publicaciones.umich.mx/revistas/devenires/ojs/article/view/132>
- Bermúdez, J. L. (2017). Ownership and the Space of the Body. En F. de Vignemont, A. J. T. Alsmith (Eds.). *Subject's Matter: Self-Consciousness and the Body* (pp. 117-144). MIT Press.
- Billon, A. (2017). Mineness First: Three Challenges to the Recent Theories of the Sense of Bodily. En F. de Vignemont, A. J. T. Alsmith (Eds.). *Subject's Matter: Self-Consciousness and the Body* (pp. 189-216). MIT Press.
- Bolis, D., Dumas, G., Schilbach, L. (2023). Interpersonal attunement in social interactions: from collective psychophysiology to inter-personalized psychiatry and beyond. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biology Sciences*, 13(378). <https://doi.org/10.1098/rstb.2021.0365>
- Bottini, G., Bisiach, E., Sterzi, R. y Vallar, G. (2002). Feeling touches in someone else's hand. *Neuroreport*, 13(2), 249-252. <https://doi.org/10.1097/00001756-200202110-00015>

- Campbell, J. (1999). Immunity to error through misidentification and the meaning of a referring term. *Philosophical Topics*, 26(1-2), 89-104. <https://doi.org/10.5840/philtopics1999261/237>
- Coliva, A. (2002). Thought insertion and immunity to error through misidentification. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 9(1), 27-34. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1353/ppp.2003.0004>
- De Jaegher, H. and Di Paolo, E. (2007), Participatory Sense-making: An enactive approach to social cognition. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6(4), 485-507. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1007/s11097-007-9076-9>
- De Vignemont, F. (2017). Agency and Bodily Ownership: The Bodyguard Hypothesis. En F. de Vignemont, A. J. T. Alsmith (Eds.). *Subject's Matter: Self-Consciousness and the Body* (pp. 217-237). MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/10462.001.0001>
- Depraz, N. (2023). *Fenomenología de la sorpresa: un sujeto cardial* (F. J. Parra Bernal, trad). Editorial SB.
- Donoso, A., Silva, H. y Sinning, M. (2005). *Somatoparafrenia: Presentación de 3 casos*. Revista Chilena de Neuro-Psiquiatría, 43(4), 337-343. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-92272005000400008>
- Dove, T. (2006). Swimming in time: Performing Programmes. Mutable Movies-Notes on a Process in Progress. En L. Hill y H. Paris (eds.). *Performance and place* (pp. 60-74) . Palgrave McMillan. https://doi.org/10.1057/9780230597723_6
- Escribano, X. (2015). Poética del movimiento corporal y vulnerabilidad: una reflexión desde la fenomenología de la enfermedad. *Co-Herencia*, 12(23), 71-88. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.12.23.3>
- Evans, E. (1982). *The Varieties of Reference*. Oxford University Press.
- Feinberg, T. E. (2009). *From axons to identity: Neurological explorations of the nature of the self*, p. 15. Norton, citado por De Vignemont, 2017.
- Fierro, M. (2018). *Delirios: cómo entenderlos*. Audiolibro. Apple. <https://books.apple.com/co/book/delirios-c%C3%B3mo-entenderlos/id1376985029>
- Fuchs, T. (2016). Embodied Knowledge - Embodied Memory. En: S. Rinofner-Kreidl, H. Wilsche (eds.). *Analytic and Continental Philosophy. Methods and Perspectives. Proceedings of the 37th International Wittgenstein Symposium* (pp. 215-229). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110450651-015>
- Fuchs, T. (2020). Embodiment and personal identity in dementia. *Medicine, Health Care and Philosophy*, (23), 665-676. <https://doi.org/10.1007/s11019-020-09973-0>
- Fuchs, T. (2022). The disappearing body: anorexia as a conflict of embodiment. *Studies on Anorexia, Bulimia and Obesity*, (27), pp. 109-117. <https://doi.org/10.1007%2Fs40519-021-01122-7>

- Fuchs, T. & Röhrich, F. (2017). Schizophrenia and intersubjectivity: An embodied and enactive approach to psychopathology and psychotherapy. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 24(2), 127-142. <https://doi.org/10.1353/ppp.2017.0018>
- Gallagher, S. (2017). Self-defense: Deflecting Deflationary and Eliminativist Critiques of the Sense of Ownership. *Frontiers in Psychology*, (21), 1-10. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.01612>
- Gandola, M., Invernizzi, P., Sedda, A., Ferrè, E. R., Sterzi, R., Sberna, M., et al. (2012). An anatomical account of somatoparaphrenia. *Cortex*, 48(9), 1176. <https://doi.org/10.1016/j.cortex.2011.06.012>
- Garavito, M.C. (2019). Incorporating others: what an extended self tells us about intersubjectivity. *Adaptive behavior*, 27(1), 12-34. <https://doi.org/10.1177/10597123187879>
- Garavito, MC. (2022). *Hacerse mundo con otros. Intersubjetividad como co-constitución*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. <https://doi.org/10.34096/cf.n81.13893>
- Gennaro R. J. (2020). Cotard syndrome, self-awareness, and I-concepts. *Philosophy and the Mind Sciences*, 1(1), 4. <https://doi.org/10.33735/phimisci.2020.1.41>
- Gerstmann, J. (1942). Problem of imperception of disease and of impaired body territories with organic lesions relation to body scheme and its disorders. *Archives of Neuro- Psychology*, 48(6), 890-913. <https://doi.org/10.1001/ARCHNEURPSYC.1942.02290120042003>
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (A. Ziri6n, trad.). México: UNAM.
- Liang, C. y Lane, T. (2009). Higher-order thought and pathological self: the case of somatoparaphrenia. *Analysis*, 69(4), 661-668. <https://doi.org/10.1093/analys/anp094>
- Maggio, M. G., Naro, A., Calatozzo, P., La Rosa, G., Porcari, B. Latella, D., Marzullo, P., Salvatore Calabr6, R. (2021). Rehabilitation of somatoparaphrenia with misoplegia: insights from a single case-pilot study. *Journal of Integral Neuroscience*, 20 (2), 439-447 <https://doi.org/10.31083/j.jin2002046>
- Maiese, M. (2019). Higher-Order Thought, Self-Identification, and Delusions of Disownership. *Review of Philosophy and Psychology*, 10, 281-298. <https://doi.org/10.1007/s13164-017-0369-9>
- Meacham, D. (2013). What Goes Without Saying: Husserl's Concept of Style. *Research in Phenomenology*, 43, 3-26. <https://doi.org/10.1163/15691640-12341241>
- Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la Percepción* (J. Cabanes, trad.). Planeta de Agostini.
- Merleau-Ponty, M. (2013). *El ojo y el espíritu* (A. del Río Herrmann, trad.). Trotta.
- Quepons, I. (2016). Horizonte y temple de ánimo en la fenomenología de Edmund Husserl. *Diánoia*, 61(76), 83-112. <https://doi.org/10.21898/dia.v61i76.5>

- Pia, L., Garbarini, F., Fossataro, C. Burin, D., Berti, A. (2016). Sensing the body, representing the body: Evidence from a neurologically based delusion of body ownership. *Cognitive Neuropsychology*, 33(1-2), 112-9. <https://doi.org/10.1080/02643294.2016.1185404>
- Pugnaghi, M., Molinari, M., Panzetti, P., Nichelli, P. F., Zamboni, G. (2012). "My sister's hand is in my bed": a case of somatoparaphrenia. *Neurological Science* 33, 1205–1207. <https://doi.org/10.1007/s10072-011-0874-z>
- Ratcliffe, M. (2017). *Real Hallucinations: Psychiatric Illness, Intentionality, and the interpersonal world*. MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/10594.001.0001>
- Roy, J. M. (2017). La conciencia de sí como otro: Hacia un re-examen de la tradición psicopatológica. *Ideas Valores*, 66, 193-220. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n3Supl.65649>
- Sacks, O. (1998). *Con una sola pierna* (J. M. Álvarez, trad.). Barcelona: Anagrama.
- Shoemaker, S. (1968). Self-reference and self-awareness. *Journal of Philosophy*, 65, 555-567. <https://doi.org/10.2307/2024121>
- Stein, E. (2004). *Sobre el problema de la empatía* (J. L. Caballero Bono, trad.). Trotta.
- Vallar, G. y Ronchi, R. (2009). Somatoparaphrenia: a body delusion. A review of the neuropsychological literature. *Experimental Brain Research*, 192, 533–551. <https://doi.org/10.1007/s00221-008-1562-y>
- Young, I. M. (1980). Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality, *Human studies*, (3), 137-156. <https://doi.org/10.1007/BF02331805>
- Zahavi, D. (2010). The Experiential Self: Objections and Clarifications. En M. Siderits, E. Thompson, D. Zahavi (Eds.). *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions* (pp. 56-78). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199593804.003.0003>
- Zahavi, D., y Parnas, J. (1998). Phenomenal consciousness and self-awareness: A phenomenological critique of representational theory. *Journal of Consciousness Studies*, 5(5-6), 687–705.