

UN NUEVO ENSAYO EN FENOMENOLOGÍA DEL DOLOR¹

A NEW ESSAY ON PHENOMENOLOGY OF PAIN

Agustín Serrano de Haro
(IFS, CSIC)

agustin.serrano@cchs.csic.es

Resumen: La vieja queja de Ortega y Gasset de que nadie había intentado hasta la fecha una fenomenología rigurosa del dolor ya no se sostiene desde la aparición de la monografía de Christian Grüny *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*. Grüny aboga por el uso de categorías de Merleau-Ponty con el fin de entender el dolor físico como un «movimiento bloqueado de huida» para concluir que el sufrimiento corporal hace imposible tanto una clara distinción como una pura identificación entre el cuerpo vivido y el cuerpo físico que soy. En mi artículo, me gustaría sugerir algunas mejoras en la aproximación de Grüny a través del uso de la categoría de autoafección tal y como la fenomenología material de Michel Henry la ha desarrollado. Además de la inmanencia radical, en la que hylé, nóesis y nóema están unidas en un «cogito carnal», sin embargo, aquí expongo que es necesario describir la doliente autoafección no solo en términos de un exceso sensible cualquiera, como propone Grüny, sino también en términos de una mutación del exceso sensible en la esfera intratáctil de la sensibilidad.

Palabras clave: Dolor, movimiento bloqueado, autoafección, tactilidad.

Abstract: Ortega y Gasset's old lament that no one had so far attempted a rigorous phenomenology of pain no longer holds since the appearance of Christian Grüny's recent monograph *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*. Grüny argues for the use of phenomenological categories from Merleau-Ponty in order to understand physical pain as a «blocked escape-movement», concluding that corporeal suffering makes impossible both a clean distinction and a pure identification between the lived body and the physical body that I am. In my paper, I would like to suggest some improvements in Grüny's approach through the utilization of the category of self-affection, as the material phenomenology of Michel Henry has developed it. In addition to the radical immanence, in which hyle, noesis, and noema are unified into a «carnal cogito», however, I argue that it is necessary to describe the painful self-affection not only in terms of a sensitive excess whatever, as Grüny posits, but also in terms of a mutation of the sensitive excess into the intra-tactile sphere of sensibility. Thus I endorse the Husserlian insight that makes tactility the primordial structure of sensibility.

Keywords: Pain, Blocked Movement, Self-affection, Tactility.

¹ Este artículo se inscribe en los trabajos del proyecto de investigación «Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor» (FFI2013-43240-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, convocatoria 2013, programa de Excelencia. Es una reelaboración ampliada de mi ensayo «New and Old Approaches to the Phenomenology of Pain», aparecido en: *Studia Phaenomenologica* XII (2012), pp. 227-238.

I. En 1949, pero ya no en la Universidad sino en un teatro a rebosar de público, impartió Ortega la última serie de lecciones de su vida. Este curso informal, que llevaba por título «El hombre y la gente», se convirtió con el paso de los años en un testimonio postrero de la potencia que la fenomenología había llegado a alcanzar en España antes de la Guerra Civil, en particular en la Facultad de Filosofía de Madrid. En doce intensas lecciones ensayaba Ortega una clarificación de la intersubjetividad humana a partir de la inmanencia de mi propio acto de vivir, de mi vida como realidad radical. Pero al hilo de esta problemática, decisiva para toda fenomenología, la lección séptima del curso se refería de pasada a la peculiar experiencia del dolor físico, y lo hacía en unos términos de sorprendente actualidad para las consideraciones que yo quisiera plantear aquí. Decía el pensador español:

Yo no puedo ahora detenerme en una rigurosa fenomenología del dolor —que, entre paréntesis, nadie ha intentado—, pero ella mostraría cómo nuestros dolores, que son una de las cosas que se encuentran en el mundo de cada cual o subjetivo, tienen una dimensión positiva en virtud de la cual sentimos por ellos *algo así como* afecto —al mismo tiempo que nos están exasperando—, esa como difusa pero cálida actitud que sentimos hacia todo lo auténticamente nuestro. Y es que mientras nos duele nos está, en efecto, siendo íntimo. ¿Cómo no va a ser así, si en el dolor soy siempre yo quien me duelo a mí mismo? Digo esto no más que como un colmo, a fin de contraponer a esto lo que nos pasa con el mundo objetivo o común en que vivimos con los demás hombres y que es lo que normalmente llamamos el Mundo, y aún si se quiere, el verdadero mundo².

Dos son los aspectos que me llaman la atención en estas palabras de Ortega, y ambos se hallan curiosamente entrelazados. Destaca, por un lado, su lucidez de que tenía que ser posible una «rigurosa fenomenología del dolor», y de que, sin embargo, no se contaba con ella. Nadie la había intentado —decía el pensador español, seguramente sin conocer el estudio precursor, tentativo, de Buytendijk de 1943, que años después se traduciría al español, todavía en Revista de Occidente³. Pero, de otro lado, destaca también el propio esbozo orteguiano a propósito del dolor, en torno a ese supuesto afecto cálido que en mí suscitaba incluso el dolor físico. Este rápido, casi nervioso apunte de Ortega adquiere un inesperado aire de proximidad con el pensamiento posterior de Michel Henry, por entonces muy inédito, pero cuya influencia no ha dejado de crecer en estos últimos años. Permítaseme enlazar ambos motivos a modo de introducción.

La queja de Ortega en punto a la inexistencia de una fenomenología estricta del dolor se pronunciaba medio siglo después de la irrupción de la fenomenología en el mundo del pensamiento. Multitud de experiencias humanas sí habían sido centro de un nuevo interés, con categorías de análisis también renovadas, y en un empeño radical de fidelidad a lo vivido y tal como es vivido; no así, o no en la misma medida, el dolor. Mas, en cierto modo, han tenido que pasar justamente otros cincuenta años a partir del lamento orteguiano para que pueda declararse que hoy sí se ha intentado un esclarecimiento fenomenológico sistemático de la experiencia del dolor físico tal como es vivido. En 2004 el joven pensador alemán Christian Grüny, doctorado en Bochum, publicaba la monografía *Experiencia destruida*, cuyo subtítulo reza en efecto: *Una fenomenología del dolor*⁴. La obra constituye un ambicioso análisis descriptivo y categorial de ese dolor que el cuerpo sufre en sus propias carnes y que el yo siente como suyo. El acercamiento de Grüny parte de la constatación de que el dolor físico es una experiencia que ha resultado marginal en la historia del pensamiento; o mejor, es un conjunto de experiencias cuyo análisis conceptual ha sido insuficiente incluso en aquellos sistemas filosóficos que, desde Epicuro hasta Schopenhauer, han concedido al dolor un papel teórico de primera magnitud en sus respectivas cosmovisiones. Más sorprendente que esta atención insuficiente resulta el hecho de que «la fenomenología clásica se haya en gran medida protegido a sí misma», se haya «puesto a resguardo» de esta dramática y casi universal experiencia⁵. Tal renuencia del pensamiento fenomenológico no impide, empero, que Grüny recurra al marco teórico de Merleau-Ponty, y en especial a la *Fenomenología de la percepción*, como la guía explícita y el sostén teórico de su indagación. Tam-

² *Obras Completas X*, Revista de Occidente/Taurus, Madrid, 2004, p. 235.

³ F. J. Buytendijk, *El dolor. Psicología-fenomenología-metafísica*. Revista de Occidente, Madrid, 1958. La excelente traducción se debe a Fernando Vela, que trabajó (¿a instancias de Ortega?) sobre la traducción alemana de 1948 del original holandés. El subtítulo es un añadido de la edición española.

⁴ *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2004.

⁵ *Op. cit.*, p. 13. (Las traducciones son mías).

bién el gran fenomenólogo francés se preocupó sólo en pequeña medida y ocasionalmente del dolor, más bien a título de ejemplo de estructuras más generales de la experiencia. Pero, así y todo, su categorización preobjetiva del cuerpo vivido tendría, según el juicio de Grüny, una relevancia de primer orden a la hora de aclarar el dolor corporal que uno sufre en primera persona⁶. Quisiera ofrecer aquí una primera noticia de este ambicioso enfoque de Grüny, y me gustaría asimismo proponer algunas dudas que su planteamiento me suscita y que guardan relación más bien con el segundo aspecto que antes he destacado en la cita de Ortega.

Y es que la afirmación fundamental del filósofo español de que en el dolor «soy siempre yo quien me duelo a mí mismo» evoca con claridad la categoría de auto-afección sobre la que descansa la fenomenología material de Michel Henry. A mi entender, esta noción de autoafección inmanente, de pathos auto-afectivo, resulta imprescindible a la hora de analizar el dolor físico. Mientras que percibir no es primariamente percibirse, anhelar no es anhelarse, gozar no es primariamente ni siempre gozarse, doler sí es, en cambio, y siempre, dolerse. En la percepción, en el anhelo y el gozo, la función intencional hace patente un correlato intencional; en la patencia del dolor, no hay propiamente correlato intencional que dé en aparecer, sino autoafección pre-reflexiva. Esta tesis entraña, a mi juicio, un enriquecimiento esencial de las aportaciones de Grüny. Ciertamente que también la mención orteguiana del dolor del cuerpo como paradigma del mundo subjetivo mío propio coincide con el planteamiento fenomenológico de Henry; y todavía más lo hace esa enigmática dualidad afectiva a que el pensador español se refiere, y por la cual el dolor que nos exaspera acaso tenga al mismo tiempo una dimensión positiva y suscite «algo así como un afecto», como un renovado apego de uno hacia uno mismo. A diferencia de Ortega y de una manera explícita frente a Henry, Grüny defiende que el dolor es una experiencia enteramente positiva en lo que toca a su índole, pero netamente negativa en cuanto a su alcance, valor, impacto; es una experiencia de daño, una vivencia de quebranto, que no por ser íntima resulta aliviada, compensada, contrarrestada; más bien, tal como indica el título mismo del libro, el sufrimiento físico puede llegar a destruir la propia experiencia, puede convertirse en la destrucción, experimentada desde dentro, de la propia experiencia; así ocurriría en determinadas formas extremas de dolor crónico o de dolor total, totalizado. Esta valoración de Grüny me parece a mí más próxima a la verdad. La inmanencia pero doliente, la autoafección pero dañina, requeriría por ello una comprensión que no la subsuma sin más bajo la parusía gozosa de la vida, tampoco bajo la cálida intimidad orteguiana, que de algún modo son ambas perpetuas e invulnerables. Estas concordancias y discrepancias parciales dan a entender que aquí no se trata de un debate interno entre grandes nombres propios de la tradición fenomenológica y de su continuación en el presente, sino que, antes de nada, se aspira a tematizar la experiencia del dolor físico, tan parecida de ayer a hoy. Por ello es aconsejable terminar la presentación y entrar ya directamente en materia.

2. Grüny empieza por hacer suya la objeción global de Merleau-Ponty a la teoría de las sensaciones como el material ínfimo de la vida de conciencia, actualizando tal crítica a propósito del dolor físico. No en vano en la tradición filosófica el dolor ha sido abrumadoramente tratado como un dato de sensación, como íntima cualidad sensible; los dolores son *qualia* conscientes. El Husserl de *Investigaciones lógicas* o *Ideas I* y el Scheler de *El formalismo en la ética* pertenecerían aún, como último eslabón, a esta tradición y asumirían por tanto una comprensión hilética de la vivencia dolorosa. Pero la categoría de *hylé*, de dato sensible vivido, nunca consigue salir del enredo de, o bien convertir el dolor del cuerpo en una cualidad atómica consciente, con un rasgo emotivo especial —las sensaciones afectivas de Stumpf y Husserl—, o bien, si se asumen como elementos constitutivos de la vivencia dolorosa su localización corporal y la conciencia del daño, convertir entonces al dolor en el término intencional, más bien noemático, de una conciencia que lo capta, que lo objetiva —la alternativa de Brentano—. Igual que en el dilema epistemológico general entre empirismo e intelectualismo que Merleau pretendía anular, tendríamos aquí el dilema entre reconocer una sensación pura de dolor, carente de mundo y propiamente sin cuerpo, o bien introducir el dolor como el estado objetivo en un cuerpo también ya objetivado. La poderosa alternativa que Grüny propugna es entonces lo que él llama una «fisiognomía motora» del dolor. No se trata de un contenido de sensación, sino de una figura articulada del sentir, que de manera pre-reflexiva se modula

⁶ En la reivindicación de la filosofía de Merleau-Ponty para el análisis del dolor había precedido a Grüny el magnífico libro de Drew Leder: *The Absent Body*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.

a sí misma modulando a la vez al sujeto corporal que la padece. La experiencia del dolor es compleja, pero no está compuesta de cualidades atómicas subyacentes, sean estas conscientes o neuronales; y es sobre todo una experiencia en movimiento, un modo de presencia sufriente en el mundo, que se asemeja a un gesto expresivo mucho más que a un contenido aislable de la conciencia, o se parece a una postura corporal en primera persona mucho más que a un proceso anónimo de la fisiología del cuerpo. Observemos más de cerca las características de esta fisiognomía motora tal como Grüny las dibuja.

La irrupción del dolor tiene por lo pronto el perfil de una perturbación que interrumpe la acción subjetiva en el mundo. En el dolor, el sujeto de la experiencia resulta tocado, alcanzado (*betroffen*), incluso «acertado» como si fuera él mismo un blanco (*getroffen*), en lugar de ser el arquero que dirige su existencia. Antes de que el yo consiga representarse la afección que le ha sobrevenido, antes, en su caso, de integrarla en su quehacer en el mundo, se ha producido una cierta vulneración, que envuelve a mi persona, que me atrapa sin consulta ni consentimiento y me hace violencia. Este factor de agresión, más que de mera afección de contenidos, conduce entonces a Grüny a una determinación de la fisiognomía motora del sufriente. El fenomenólogo alemán propone repetidas veces una definición descriptiva del dolor en los términos de un «movimiento bloqueado de huida» (*blockierte Fluchtbewegung*). Las ricas digresiones del libro retornan siempre a esta fórmula sintética, a esta expresión clave, que proviene más bien de Levinas. El dolor se vive como una fuga abortada. El curso de vulneración, la negatividad vulnerante, no encuentra vía de salida; no tiene forma de ser desconocida, tampoco de ser desconectada, desactivada. De un golpe, lo negativo que alcanza al yo y que descompone su inserción activa en el mundo le está dado y es rechazado; pero, sobre todo, el rechazo queda bloqueado, tropieza, por así decir, consigo mismo, se cierra sobre sí. O todavía en otras palabras, la esencial movilidad en la que consiste el dolor físico es una retracción respecto de lo que daña que no consigue apartarse del foco dañino, pues es el propio cuerpo, el propio yo corporal, el que presta acogida y hace real la afección que le violenta. Por ello la huida no encuentra escape, la fuga no tiene dirección posible de salida, y ella se halla a la vez activada y bloqueada.

Según los agudos análisis de Grüny, lo que el doliente vive es esta unidad indivisa de una descarga que le alcanza, junto con una retracción aversiva respecto de ella y junto con un bloqueo por principio del conato de salida. En esta peculiar estructura motriz consistiría, por así decirlo, el núcleo *álgico* de la experiencia; ella recogería la descripción básica del estar yo doliéndome, del instante mismo de doler. Enseguida, de inmediato, tienen lugar las micro-acciones motivadas del cambio de postura, del frotamiento del miembro adolorido, del alivio que una parte del cuerpo trae sobre otra, etc. En estas cinestesis, o iniciativas corporales, el yo sufriente da una primera respuesta a su sufrimiento como afectación corporal sufrida, pero esta última tiene más bien un aspecto de contra-cinestesia, de movilidad no querida, que me sobreviene y que me contraviene, que me asalta y me cierra la fuga. Aunque Grüny no emplee este concepto de contra-cinestesia, y de hecho él ignora toda la tematización husserliana de las cinestesis, el movimiento bloqueado de fuga puede, a mi juicio, recogerse también, con cabal integridad, bajo esta noción de contra-cinestesia: moción puramente subjetiva, a la que uno mismo no puede escapar; un movimiento que toma al yo por diana, pero que el propio yo vive, atraviesa.

3. Esta poderosa apropiación de Grüny de los enfoques de Merleau-Ponty (y de Levinas) no disipa todas las dudas acerca de si la categoría fenomenológica clave para entender «el movimiento bloqueado de fuga» no sigue siendo, pese a todo, la autoafección. Grüny rechaza tenazmente esta posibilidad, que remite a la inmanencia de la vida a sí misma, y manifiesta su disconformidad completa con el modo en que Henry ha defendido en el caso del dolor el íntimo abrazo absoluto en que cuerpo subjetivo y conciencia son lo mismo, y ambos son de condición amundana: «La tesis del texto que aquí sigue se opone diametralmente, por tanto, al intento de Michael Henry de comprender el dolor como paradigma de la autoafección amundana de un cuerpo que se describe como carne»⁷. Pero con independencia del extremismo fenomenológico de Henry, que se halla siempre al borde de un monismo ontológico, tengo para mí que la fenomenología del dolor que Grüny promueve sí que exige hablar, en cierto modo, de autoafección. El bloqueo del dolor parece provenir, en definitiva, de que la sensibilidad sufriente acoge

⁷ *Op. cit.*, p. 35.

un exceso de afección, en un círculo móvil de descarga de sí sobre sí misma. En el sufrimiento físico, la sensibilidad perceptiva y carnal, que discurre normalmente en apertura al mundo, revierte sobre sí misma, afluye y refluye contra sí, sin salida intencional, sin apertura transitiva a otra cosa que la revelación inesperada de su propia carnalidad. En una palabra, la sensibilidad se afecta, se llena de sí, en un sesgo que no es reflexivo, pero sí determina un retorcimiento íntimo en virtud del cual doler es siempre dolerse. Esta unidad interna de acción y pasión, de un pathos en activísimo despliegue inmanente, es, a mi juicio, el núcleo de la categoría de autoafección de acuerdo con la fenomenología material de Henry. Bastaría solo con añadir la otra enorme aportación de Henry en el sentido de que este movimiento que reobra sobre sí cumple a la vez con las tres dimensiones estructurales de la correlación intencional: el dolor es, de manera indivisa, contenido sensible, vivencia y fenómeno; es la experiencia por la que estoy pasando (vivencia), es el «objeto» que en esta vivencia se da a conocer (fenómeno), y es además el acontecimiento sensible que está a la base de ambas, de esta experiencia y de su objeto (sensación). El dolor físico resulta así una fusión perfecta de nóesis, nóema e hylé, que es para lo que Henry halló la expresión verdaderamente genial de «cogito carnal».

La perspectiva de Grüny cierra el paso, y a mi entender con buena razón, a la tesis de Henry de que la afectividad del viviente coincide en todo instante con el gozo de la vida en su autorrevelación patética. Esta seguiría siendo gozo hasta en el abrazo del sufrimiento extremo. Pues ni siquiera el dolor total acertaría a interrumpir ese íntimo apego entrañable al que aludía el texto pre-henriniano de Ortega y Gasset, esa calidez afectiva como una estructura pasiva y perpetua de felicidad, sin contrario que pueda amenazarla, sin quiebra posible. Las dos primeras partes del libro de Grüny no se ocupan todavía del «asalto ontológico» que es el dolor crónico y totalizado o los padecimientos de la tortura, pero incluso en estas secciones iniciales del libro Grüny se posiciona mucho más cerca de la valoración natural negativa del sufrimiento físico; el pathos del dolor consiste en dañar a quien lo vive; hace presa y mella en él, daña al yo, al viviente. Tal es su sentido original vivido, o, si se prefiere, su sinsentido vivido y reconocido. Si carece de justificación descomponer el dolor, al modo antiguo de Stumpf o de Scheler, o al más reciente de Damasio, en una dualidad de estratos, uno de los cuales es la sensación informativa-neutral y el otro la sensación afectiva-dañina, mucha menos legitimidad tendría —si se me permite argumentar por Grüny— recomponer la experiencia dolorosa de modo que el daño sufrido sea solo el velo sutil del gozo. Pero que la autoafección no tenga que ser por principio gozosa —como exige Henry—, no implica que la estructura del sufrimiento físico no responda a esta unidad de una movilización pasiva; la estructura fenomenológica del doler nace en esta imbricación de una desmesura que me alcanza y que acojo, la cual es a la vez la noticia que irrumpe, lo noticiado en ella y la sensibilidad que queda expuesta en su propia carne.

Pero para asegurar esta interpretación del dolor como autoafección bloqueada es conveniente, a mi juicio, una segunda corrección en el planteamiento general de Grüny. El quebranto íntimo del doler, del dolor, supone y remite, a mi juicio, a la diferencia fenomenológica fundamental que Husserl detectó entre cualesquiera órdenes o vivencias sensibles y la sensibilidad táctil; los campos de sensación visuales, auditivos, expositivos en general, deben diferenciarse de la hylé vinculada al campo táctil, y en particular, por así decir, del intra-tacto como instancia constituyente del cuerpo vivido. Esta dualidad fenomenológica en el seno de la sensibilidad se formula, como es sabido, en *Ideas II* y se reafirma en diversos textos de *Husserliana XV*⁸. Y ella me permite a mí matizar la tesis general de Grüny de que el espectro entero de la sensibilidad humana en su comunicación con el mundo, en su apertura a la realidad, se halla expuesto por igual al dolor. En sus palabras, «todo exceso sensible por el que somos “afectados” con demasiada fuerza se experimenta como dolor, resultando indiferente [por lo demás] en qué registro sensible tenga lugar tal exceso»⁹. Con independencia, pues, de que se trate de una presión que me oprime, de un pinchazo en la piel, de un foco ardiente de calor, o de que, más bien, se trate de luces o ruidos hirientes, todas estas situaciones pueden disparar el dolor por igual, con universalidad homogénea. En consecuencia, «el dolor puede así entenderse como la prevalencia de lo pático, sin que por ello tenga que ponerse de entrada a su base un sentido del dolor con existencia independiente»¹⁰.

⁸ Cf., por ejemplo, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973 —*Husserliana XV*—, pp. 277-281, 314-328, 648-656.

⁹ *Op. cit.*, p. 105.

¹⁰ *Ibid.*

Este planteamiento parece de nuevo muy puesto en razón, pero, a mi entender, necesita completarse con el principio de que el fenómeno sensible de cualquier orden pasa a experimentarse como dolor solo cuando su exceso sensible se trasmuta en afección táctil, solo cuando justamente su desmesura lo hace mutar y lo vuelca al orden intratáctil. El célebre ejemplo de Bergson del pinchazo de un alfiler da una pauta clara en esta cuestión descriptiva. Mi contacto perceptivo con la punta de un alfiler, que acaricio jugando, se transforma de repente en pinchazo de dolor al superar un umbral de presión; lo sorprendente del caso es que en el mismo momento en que aparece el dolor desaparece la percepción de la agudeza y dureza del alfiler; como si las cualidades captadas se reconvirtieran al punto en afección dolorosa en mi mano, siendo desplazadas y sustituidas en integridad por esta. La percepción externa en el tacto cesa, y cede su lugar a una suerte de percepción interna del propio tacto, a una experiencia intratáctil en la que consiste el doler, la conciencia patética. Pues bien, de modo rigurosamente paralelo, un deslumbramiento o un pitido que me resultan agresivos, aflictivos, dejan de operar como fenómenos solo visuales o solo auditivos; justamente en el exceso de cualidad visual o auditiva, y en virtud de él, cambian de registro y se tornan dolor. Ya no muestran intencionalmente luz o ruido sino que hacen sentir autoafectivamente los ojos o los oídos, los cuales solo ahora se hacen notar, se dan a sentir, se resienten; y lo hacen, claro está, en su espacialidad íntima, vivida por dentro, que ni está a la vista ni puede oírse. Cuando estoy percibiendo con normalidad, no atiendo ni co-atiendo a mis ojos, no los veo. Pero cuando a resultas de lo que se me ofrece, los ojos vienen a dolerme y atraen hacia ellos la atención del yo, no es ya que el panorama intuitivo, visual, se me presente de otro modo, como propugnaba Sartre, ni es tampoco que pase yo a ver una perturbación en mis ojos, sino que más bien paso a sentir los ojos en su íntima vibración y pertenencia táctil, en su proximidad superlativa e incolora a mí, en su condición corporal. En este sentido, lo pático o patético tiene por principio contextura intratáctil. Formulada esta aportación en ley fenomenológica, diríamos que en el dolor el exceso sensible se convierte en descarga autoafectiva y la sensibilidad suscitada se torna toda ella «háptica», de acuerdo con el grecismo al que recurrió Husserl; es del orden exclusivo de las *Empfindnisse* somatoestésicas, y no de las *Empfindungen* expositivas, de acuerdo con el arcaísmo germano que solo el talento de Antonio Ziri3n ha permitido verter de alg3n modo a nuestra lengua como oposici3n entre sensaciones conscientes y ubiestesias corporales. No deja de ser llamativo el hecho de que el Husserl que tampoco elabor3 una fenomenolog3a del dolor f3sico s3 dej3 un apunte certero en *Ideas II* de esta tesis que acabo de sugerir con el valor de un verdadero principio fenomenol3gico: «El cuerpo [*Leib*] solo puede constituirse originariamente como tal en la tactilidad y en todo lo que se localiza con las sensaciones táctiles, como calor, fr3o, **dolor**, etc.»¹¹. Esta discusi3n de fenomenolog3a del dolor refrenda de paso el l3cido juicio de Donn Welton acerca de que el tratamiento husserliano de la experiencia táctil «integra el cuerpo y la vida de conciencia de una forma nunca antes imaginada por la tradici3n de la filosof3a occidental»¹².

4. El an3lisis que he esbozado descansa, en suma, sobre tres pasos sucesivos que incorporan a la nueva fenomenolog3a del dolor las aportaciones de esfuerzos m3s antiguos. He asumido, en primer lugar, el centro de la descripci3n de Gr3ny. La experiencia del dolor f3sico toma la figura esencial de un movimiento bloqueado, de una moci3n negativa o adversativa que se despliega en mis carnes en la misma medida en que es rechazada, y que es rechazada en la medida en que est3 realiz3ndose. En segundo lugar he sugerido que esta figura 3nica del sentir responde netamente a la categor3a de autoafecci3n inmanente. Es una pasividad que reobra desde dentro contra s3 misma, y en la cual adem3s lo hil3tico del dolor se funde con lo no3tico, y ambos se confunden con lo noem3tico de la experiencia, en una verdadera y plena autorrevelaci3n. Y, en tercer lugar, he sugerido una v3a intermedia entre la completa ausencia del concepto de autoafecci3n en el enfoque de Gr3ny —al punto de que el dolor se vincula m3s bien al exceso de una hetero-afecci3n— y su omnipresencia en la fenomenolog3a material de Henry —al punto de que no solo el dolor y el gozo sino todo movimiento corporal, toda acci3n subjetiva, toda vivencia son por igual autoafectivos—. El antiguo planteamiento de Husserl de estructuras diferenciadas de la sensibilidad y de una protoestructura radical en la tactilidad ubiestésica muestra, a mi entender, una magn3fica vigencia. El movimiento bloqueado de fuga solo es posible en relaci3n

¹¹ *Ideas para una fenomenolog3a pura y una filosof3a fenomenol3gica*, Libro II, §37. El subrayado es m3o.

¹² Donn Welton, «Soft, smooth hands: Husserl's phenomenology of the lived-body», en D. Welton (ed.), *The Body; Classic and Contemporary Readings*, Blackwell, Oxford, 1999, p. 47.

con la cercanía superlativa del campo táctil, del que no cabe apartarse, respecto del que no hay distancia objetiva ni subjetiva, y que al ser en sí mismo un nudo permanente de tensiones inmanentes, puede revolverse sobre sí en el modo peculiar de la moción autoafectiva bloqueada, doliente.

Estos tres pasos que he señalado muestran cómo la discusión fenomenológica actual puede avanzar gracias al diálogo con la ya larga historia de la fenomenología. Incluso cuando la descripción se concentra sobre fenómenos fundamentales que han sido insuficientemente atendidos con anterioridad, las categorías generales de comprensión del aparecer poseen una llamativa potencia y plasticidad, al mismo tiempo que encierran virtualidades preciosas. No por ello se torna la descripción fenomenológica una mera aplicación o combinación de conceptos y fórmulas ya disponibles. En rigor, no hay nada parecido a una fenomenología aplicada. Más bien al contrario, la descripción, que sigue siendo imprevisible, no anticipable, ha de hacerse más detenida, más aguda y rica en matices, si es que ella ha de alcanzar, como por sí misma y de nuevas, las categorías centrales con que comprender los fenómenos en cuestión. En este espíritu, la fenomenología asume que hasta las experiencias más repetidas y comunes merecen una reconsideración y un análisis inmanente como si ellas ocurrieran en el primer día de la creación (pero sin sombra de adanismo). Este espíritu es de hecho el que hace de la fenomenología una renovación del pensamiento filosófico, sin la cual no cabe una renovación de la propia existencia humana.