

CUERPO VIVIDO Y DOLOR

M^a CARMEN LÓPEZ SÁENZ

UNED

“Sobre el ruido se hace un silencio, una espera. ¿No sería esto una esperanza?”

(Maurice Merleau-Ponty)

El interés merleau-pontiano por el cuerpo que somos recorre toda su filosofía, desde sus interpretaciones de la psicología de la *Gestalt* y de la psicopatología hasta su temprana lectura de los manuscritos husserlianos de *Ideas II*, que le seguirá haciendo pensar hasta el fin de sus días. Un año antes de morir, se preguntaba si realmente se había separado en algún momento de Husserl y respondía que no solo se interesó siempre por sus estudios del cuerpo, sino que, desde que Husserl se dedicó a ellos, empezó a hablar en otra lengua¹.

De ahí que conozcamos a Maurice Merleau-Ponty como el “filósofo del cuerpo vivido”² en el mundo y con los otros, gracias a la intencionalidad motriz u operante (*fungierende*) que lo habita y que está en la base de todo conocimiento. Desde esta concepción y, a pesar de que este fenomenólogo apenas se ocupó del cuerpo doliente, enfermo, envejecido, abordaremos el dolor como la experiencia en primera y tercera persona y como la sensación de desequilibrio del esquema corporal que, como veremos, no es reducible a la imagen del cuerpo. Dado que el cuerpo vivido no es un cuerpo-objeto, sino que forma parte del Ser Vertical, de la reflexividad del sentir-sintiéndose, el dolor no será meramente psico-físico, sino que tendrá un alcance ontológico, en tanto dolor de sentir el ser de la finitud de ese cuerpo vivido que nos abre a la existencia. Interpretaremos el sentido de dicho sentir a través de sus modalizaciones. Comenzaremos subrayando los aspectos del cuerpo fenoménico que serán determinantes para ello.

¹ Cf., Merleau-Ponty, M. «Un entretien avec Maurice Merleau-Ponty: La philosophie et la politique sont solidaires», *Le Monde*, 4061 (31-XII-1960), p. 9.

² Remito al lector a mi trabajo, “Merleau-Ponty, filósofo del cuerpo vivido”, en *Paideia*, n.º. 90 (2011), pp. 25-51.

1. LA EXPERIENCIA VIVIDA. EL PAPEL DEL CUERPO

Merleau-Ponty distingue el cuerpo objetivo que tenemos, (*Körper*) del cuerpo vivido que somos, (*Leib*); se interesa por el último porque es fuente de intencionalidades no representativas. No obstante, ambos están relacionados como dos estructuras integradas: si aquel es el depositario de los procesos fisiológicos de todas nuestras actividades, este es la experiencia vivida de los mismos, así como la expresión y realización de proyectos y deseos. Ambas modalidades del ser cuerpo están interrelacionadas de tal modo que el estado del cuerpo objetivo repercute en el cuerpo vivido; a la inversa, un hecho solo tiene consecuencias en el cuerpo objetivo cuando afecta también al *Leib* y es comprendido por él. Por tanto, estos dos modos de experimentar el cuerpo no se oponen a la manera de la materia y la idea, sino que coexisten: el cuerpo objetivo es un microfenómeno dentro de un macrofenómeno (el cuerpo que vivimos)³. Este, al igual que el mundo percibido, pertenece al orden de lo fenoménico, es decir, al del en-sí-para-sí. Es un macrofenómeno porque actúa como punto cero y horizonte de toda experiencia actual o posible. Sin embargo, no pasa a ocupar el lugar del sujeto trascendental husserliano, porque no es un *ego* puro ni constituyente, sino el fenómeno de la encarnación del mundo y de la mundanización del cuerpo. Por sí solo no explica lo visible ni expresa lo invisible, sino que en él cristaliza la visibilidad intrínseca del mundo. No es un constructo, sino la condición de “sujeto generalizado, la invasión de las situaciones naturales e históricas”⁴. Un ejemplo de ello lo encontramos en el dolor, el cual es psico-físico y repercute en todo nuestro ser-en-el-mundo, principalmente como un encogimiento del mismo, como una constricción de nuestros proyectos.

El cuerpo fenoménico permite, por consiguiente, comprender el cuerpo como algo más que un organismo, como comportamiento de un ser abierto al mundo, puesto que ser cuerpo no es existir ni como puro sujeto ni como puro objeto, sino trascendiendo ambas posibilidades. Las ciencias obvian esta experiencia vivida del cuerpo en nombre de un ideal de conocimiento objetivo y se ocupan sólo del *Körper*. El psicologismo incurre en este reduccionismo a través de su distinción entre la experiencia interna, por la que se nos revela el cuerpo subjetivo, y la experiencia externa por la que percibimos el cuerpo-objeto; de este modo, convierte al cuerpo vivido en un objeto psicológico.

El cuerpo es, por el contrario, potencia de mundo y, al mismo tiempo, actualiza la existencia integrando el espacio y el tiempo en el espacio y el tiempo corporales. A su vez, la subjetividad corpórea se temporaliza y mundaniza; deja de ser tanto positividad como mero *cogito* para convertirse en movimiento que se espacializa en el aquí y ahora del cuerpo, el cual no es un trozo de espacio. En sus últimos años, Merleau-Ponty ni siquiera lo entenderá husserlianamente como centro de toda aprehensión espacio-temporal, sino, al igual que la percepción, como “titular anónimo hacia el que avanzan

³ Cf. Merleau-Ponty, M. *La Nature. Notes du Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995, p. 278.

⁴ Merleau-Ponty, M. *L'institution. La passivité. Notes de tours au Collège de France (1954-1955)*. Paris, Belin, 2003, p. 165.

las perspectivas del paisaje”⁵. El fenomenólogo borra así los residuos subjetivistas del cuerpo que todavía quedaban en *Fenomenología de la percepción*, para concebirlo como una manifestación privilegiada y sentiente de la carne (*chair*)⁶. Así entendido, el cuerpo es existir escuchando al mundo, atendiendo al paisaje, cuyo correlato es la remisión de unos sentidos a otros para tejer relaciones más profundas con ese mundo pleno de significados en el que estamos incardinados.

El cuerpo vivido es, además, la base de la intencionalidad de la conciencia que, siempre está encarnada y dirigida a un mundo o campo de las intenciones teórico-prácticas. Esta dirección es motriz antes de ser representativa; es una intencionalidad corporal y operante (*fungierende*, una intencionalidad viviente, pro-positiva o “abierta a su objeto”⁷, más que posicionada ante él. Aunque esta intencionalidad no está mediada por representaciones, es movimiento orientado a la articulación del sentido de nuestras relaciones; dicha articulación no resulta de una síntesis de identidad, sino de la asociación de experiencias de la unidad del objeto en virtud de la aprehensión pre-cognitiva de la unidad corporal como un “yo puedo”⁸. De este foco de posibilidades procede también todo aprendizaje. El cuerpo aprende constantemente organizando los estímulos en relación con los problemas prácticos y gracias a una competencia corporal que no es un conocimiento *a priori*, sino un saber sedimentado progresivamente en el esquema corporal. Este actúa como la matriz de los hábitos adquiridos mediante la aprehensión motora de un significado motriz en la experiencia⁹. Los hábitos en los que este filósofo piensa no son únicamente los denominados “hábitos motores”, sino, principalmente, los que regulan nuestra orientación en el mundo sin la necesidad previa de pensamiento propositivo, por ejemplo, conducir, dactilografiar e incluso jugar al ajedrez. Todos ellos son ya acciones que nos permiten acomodarnos a las situaciones. Esta intencionalidad que opera con el cuerpo es una inteligencia del mundo o, si se quiere, un conocimiento sensible que no es contrario al inteligible, sino su raíz. Para ser más exactos, la experiencia motriz de nuestra corporalidad ni siquiera puede considerarse como un caso particular de conocimiento, sino que es nuestra manera de adherirnos al mundo, una *praktognosie*¹⁰ (practognosia) que organiza los datos mediante síntesis corporales de implicación que no solo recolectan perspectivas, sino que unifican de acuerdo con nuestra *praxis*. Estas síntesis no son aprendizajes pasivos en el mismo sentido que las acciones involuntarias, sino conocimientos que están presentes en los esfuerzos corporales para relacionarnos

⁵ Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'Invisible*. Paris, Gallimard, 1964, p. 42.

⁶ Véase mi trabajo, “Del cuerpo fenoménico como origen del *noéma* al cuerpo de carne”, en Moreno, C., Lorenzo, R., De Mingo, A., (eds.) *Filosofía y realidad virtual*. Zaragoza, PUZ, 2007, pp. 271-284.

⁷ Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la Perception*. Paris, Gallimard, 1979, p. 509. Me permito remitir al lector interesado a mi trabajo, “Intencionalidad operante”, en *Fenomenologia VI, Intencionalidade e Cuidado*. Rio de Janeiro, Via Verita (en prensa).

⁸ Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la Perception*, p. 160.

⁹ *Ib.*, p. 51.

¹⁰ *Ib.*, p. 164.

y que constituyen una maestría o un saber corporal capaz de dilatar el mundo y poner a prueba la existencia.

De la misma manera que el cuerpo es una dialéctica del organismo con su medio, así como del yo con los otros, los hábitos son “un cuerpo impalpable para el yo de cada instante”¹¹. Ellos nos permiten comprender, entendiendo por “comprensión” la actividad corporal con respecto al objeto o el movimiento que pone en relación lo pretendido con lo efectuado. Esta experiencia corporal dinámica es nuestro modo de acceder a todo lo otro. Nos ayuda a entender que la humanidad no es una suma de funciones, intelectuales unas y corporales otras, sino que: “antes de ser razón, la humanidad es otra corporeidad”¹². El ser humano no es un para-sí, pero tampoco lo opuesto al espíritu, sino que está espiritualizado y el espíritu sólo tiene sentido encarnado, como el otro lado del cuerpo¹³. Hay una dialéctica circular entre lo “espiritual” y el cuerpo que nuestra tradición dualista ha considerado accidental. Aisladamente solo tienen sentido por abstracción; en realidad, materia, vida y espíritu son diversos grados de integración que se reestructuran entre sí. El ser humano incorpora las distintas formas de la materia en estructuras más elevadas de vida y de conciencia vital, creando un inter-mundo, que supera la causalidad, completando y diferenciando cualitativamente sus relaciones.

Esto es posible porque el cuerpo humano es un organismo orientado teleológicamente, nunca mecánicamente. El verdadero ser del cuerpo en el mundo no consiste en ser una representación de la conciencia, sino en la Verticalidad: “lo que pretendo es restituir el mundo como sentido de Ser absolutamente diferente del ´representado`, a saber, como Ser vertical, imposible de aprehender mediante una ontología frontal causalística, porque está por todas partes y en ninguna”¹⁴; es decir, es intencionalidad motriz que se irradia desde su anclaje en el suelo (*Boden*) que engloba todo lugar y lleva a todos los vivientes más allá de la nada. Ser Vertical es la vida misma y “la vida no es simple objeto para una conciencia”¹⁵, sino que se metamorfosea en la naturaleza perceptora y en la naturaleza percibida, hasta el punto de que “no hay dos naturalezas, la una subordinada a la otra, sino un ser doble”¹⁶ del que participa la corporeidad como ser de dos caras, como sensible-sentiente. En tanto sentiente, el cuerpo propio comporta un lado únicamente accesible para su titular; por eso “envuelve una filosofía de la carne como visibilidad de lo invisible”¹⁷ y, en este sentido, el cuerpo no es empírico, sino que pertenece a un orden pre-teórico que no es ni el de la naturaleza ni el del espíritu.

Considerado globalmente, es decir, como carne, como vida de la naturaleza y vida del espíritu, el cuerpo actúa como fondo del que emerge toda relación y todo conocimiento de la misma, como cuna de la intersubjetividad. Sin embargo, no es tanto sujeto de dichas

¹¹ Merleau-Ponty, M. *La Structure du Comportement*, Paris, PUF, 2002², p. 227.

¹² Merleau-Ponty. *La Nature*, p. 69.

¹³ Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'Invisible*. p. 312.

¹⁴ *Ib.*, p. 306.

¹⁵ Merleau-Ponty, M. *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*. Paris, Gallimard, 1968, p. 176.

¹⁶ *Ib.*, 177.

¹⁷ *Ib.*, 178.

relaciones como lugar de intercambio entre acción y recepción, cultura y naturaleza, pero también entre lo propio y lo ajeno y las transformaciones que se producen en la transición del uno a el otro. Forma parte del ser-en-el-mundo *être-au*¹⁸-*monde*, no como un encontrarse objetivamente en el mundo, sino como intencionalidad operante por la que acontece la vida encarnada que somos.

Con esto queremos insistir en que, a pesar de que el cuerpo vivido nos abre a todo sentido, no es el fundamento del mismo, sino tan solo una de sus instancias. Además, el poder constitutivo, o mejor instituyente-instituido¹⁹ del cuerpo es activo y pasivo-receptivo simultáneamente: no instituye lo que siente en su inmanencia, sino trascendiéndose hacia el pasado como depósito de sentidos y hacia el provenir; a su vez, el cuerpo es instituido por las interacciones entre naturaleza y cultura. Este silencioso entrelazamiento corporal con lo otro es lo que posibilita la sensibilización que actúa como tercer término siempre presupuesto por el dualismo entre la materia pasiva y el espíritu activo, entre el objeto-mundo y la conciencia-sujeto. De ahí que en sus últimas obras, el fenomenólogo francés considere el cuerpo como un acontecimiento de esa matriz universal, de esa vida en movimiento y portadora de una reflexividad sensible, que denominará carne: “Hay una profunda circularidad en el cuerpo, a eso yo lo llamo ‘carne’”²⁰. Su reversibilidad inminente eliminará los residuos subjetivistas y objetivistas. El cuerpo de carne se identificará con el movimiento y con la conciencia del mismo, no como suma de desplazamientos y cinestesias, sino como dinámica por la que el ser corporal va más allá de su mera materialidad hasta conducir a una existencia significativa y, a la inversa, como enraizamiento de todo significado en la vida corporal prolongándola.

Ahora bien, ¿qué ocurre, entonces, con los seres humanos que tienen limitado su movimiento? ¿Cómo repercute esto en su cuerpo vivido?

2. EL ESQUEMA CORPORAL Y EL EQUILIBRIO INESTABLE

Mediante los hábitos, como hemos visto, el cuerpo logra una “comprensión” práctica de su relación con el entorno y de sí mismo gracias a la reorganización del esquema corporal²¹. Este es un sistema previo al conocimiento que nos suministra una experiencia unitaria de nuestro cuerpo y de sus relaciones –actuales y virtuales– con el mundo.

¹⁸ Nótese que este modo de denominar al ser-en-el-mundo, traducible por “ser abocado al mundo” implica una visión pre-objetiva de la existencia y una interrelación entre ser y mundo.

¹⁹ Merleau-Ponty prefiere hablar de “institucionalización” y traducir así la *Stiftung* a la que se refería el último Husserl como acto inaugural de la historia que siempre forma parte de la misma. Aquel entiende por ella una dialéctica entre experiencias sedimentadas que darán sentido a otras, pero que no la constituirán, sino que participarán en su institución continuamente y esta tendrá sentido sin mí (Merleau-Ponty. *M. L’institution*, p.37).

²⁰ Merleau-Ponty, M. «Un entretien avec Maurice Merleau-Ponty», p. 9.

²¹ Véase un estudio del mismo en mi contribución, “La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty”, en Rivera de Rosales, J. y López, M^a C. (coords.) *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid, UNED, 2002, pp. 179-207, especialmente, 182-189.

Aunque sus operaciones normalmente pasan desapercibidas como el trasfondo de acciones a las que verdaderamente atendemos, este esquema no es un automatismo. Depende del conocimiento perceptivo del cuerpo, pero las percepciones del mismo y del mundo externo dependen del correcto funcionamiento del esquema corporal.

Dado que percibir es moverse y, en definitiva, sensoriomotricidad, cuando el movimiento tiene limitaciones, las sinestesias y el desarrollo de los sentidos las suplen de algún modo. El esquema corporal los reúne y hasta explica, desde nuestra perspectiva, fenómenos como el del miembro fantasma, es decir, el dolor que se experimenta en un miembro que ha sido amputado. Este dolor suele considerarse “psicológico” como si su única base fuera el recuerdo y la representación de la parte ausente del cuerpo. Por el contrario, Merleau-Ponty dirá que la presencia del miembro cercenado es anterior a cualquier decisión deliberada y permite al paciente ajustarse gradualmente a la nueva forma de su cuerpo, adquirir nuevos hábitos de movimiento, en virtud de su vivencia actual de la unidad del esquema corporal que le sigue proporcionando una experiencia corporal unitaria.

La sensación dolorosa en el miembro amputado no es, pues, ilusoria; es la experiencia del mundo que todavía interpela a la percepción y a los movimientos del yo que siguen formando parte del esquema corporal. Este continúa funcionando como un todo y proporcionando equilibrio al cuerpo en el mundo. Este esquematismo no solo demuestra que el movimiento precede a la conciencia del mismo en el modo de la propiocepción²², sino también que todos nosotros estamos habitados por ausencias que continúan definiéndonos, aunque hayan dejado un hueco que, precisamente, posibilita nuestras resignificaciones de las situaciones.

En sus últimos cursos, Merleau-Ponty ontologiza el esquema corporal hasta el punto de comprenderlo como núcleo de la ontogénesis de la carne, del movimiento centrípeto-centrífugo que se gesta en sus profundidades²³. El esquema corporal deviene incorporación²⁴ intencional, pero no en el sentido de una réplica mecánica del macrocosmos en el microcosmos, sino como una relación de mi cuerpo con el mundo. El primero no es un ser compuesto de partes, sino un “ser lacunario”²⁵ cuyos huecos permiten las diferenciaciones. Esto es posible porque el esquema actúa como un arco intencional que hace que el cuerpo tenga un mundo y, al mismo tiempo, pueda distanciarse de él para expresarse y crear, fundamentalmente gracias a la propia experiencia de la auto-moción

²² “Propiocepción” es “el sentido que nos informa de la posición, orientación y rotación del cuerpo en el espacio, y de la posición y los movimientos de los distintos miembros del cuerpo, merced a las sensaciones cinestésicas (o sensaciones de movimiento); los receptores o terminaciones nerviosas de este sentido están localizados en los músculos, tendones, articulaciones y oído interno”. *Diccionario de términos de psicología*. http://www.academiagauss.com/diccionarios/diccionario.htm#_P

²³ Véase mi trabajo, “De Husserl a Merleau-Ponty: del cuerpo propio como localización de sensaciones al movimiento de la *chair*”, en Xolocotzi, A. y Gibu, R. (coords). *Fenomenología del cuerpo y hermenéutica de la corporeidad*, Madrid, Plaza y Valdés, 2014, pp. 35-82, especialmente 61 y ss.

²⁴ Merleau-Ponty, M. *La Nature*, p. 346.

²⁵ *Ibidem*.

corporal. Reparemos en que “auto-movimiento” no significa aquí movimiento en un espacio, cambio de lugar, sino intencionalidad motora, fenomenalización del mundo a través de la espacialización y el movimiento corporales.

La relación del movimiento con el esquema del cuerpo vivido pone de manifiesto que la pasividad no es lo contrario de la actividad. Gracias a ella, se sedimentan en el esquema los actos espontáneos del cuerpo natural²⁶, así como las destrezas y hábitos que irán marcando social y culturalmente al cuerpo hasta convertirlo en un ser natural y cultural. Merleau-Ponty se refiere a una pasividad constitutiva de la conciencia que es “germen de sueño, enfermedad, muerte presente hasta en sus actos”²⁷. Esto constituye una oposición a la concepción generalizada de la enfermedad como victoria de la pasividad sobre la actividad del cuerpo vivido. En realidad, el dinamismo de este surge de aquella y cuando la enfermedad le adviene, reacciona frente a ella sufriendo. El dolor, que siempre forma parte de la enfermedad, paraliza el sentir hasta diluirlo en la uniformidad del sufrir. La disminución de la intensidad de la vida personal aboca a la existencia anónima; en cambio, las urgencias de la vida activa ignoran al cuerpo sano, debido a que se proyecta, sin problemas, fuera de sí. Para una fenomenología que comprende el cuerpo como poder que reside detrás de nuestros actos y como foco de habilidades sensorio-motoras, el cuerpo sano es esa transparencia por la que nos comprometemos con el mundo. En cambio, cuando enferma, se hace opaco y tomamos conciencia de él como de una presencia extraña, como cuerpo-objeto que obstaculiza nuestras tareas.

En una cultura como la nuestra que da por descontado el cuerpo y evita pensarlo, se suele tender a explicarlo y a objetivarlo tan sólo cuando enfermamos, como si el cuerpo fuera uno de los muchos utensilios que empleamos. Debido a ello, si se desintegra alguna de sus funciones habituales, se anuncia su instrumentalidad; por ejemplo, cuando mi ojo enferma, se me aparece como un instrumento para ver que ahora funciona defectuosamente. Esta llamada de atención sobre el cuerpo ayuda al paciente a conceptualizar su propio cuerpo como ser-para-otro y a experimentar la ambigüedad de su cuerpo, es decir, esa extraña dualidad de sentirse, a la vez, sujeto para sí y objeto para otro.

Ahora bien, como hemos visto, el cuerpo-objeto es parte del cuerpo vivido; por consiguiente, la enfermedad afectará a ambos y siempre irá acompañada de sentimientos de alienación e identificación involuntaria con el cuerpo. En el nivel de la experiencia inmediata, la enfermedad, en efecto, aparece como una desorganización del cuerpo vivido que exige una resignificación. El sujeto de esta no solo es el científico, sino también el enfermo, que ha de reelaborarla en los niveles pre-reflexivo y reflexivo, integrantes ambos de la experiencia vivida. Cuando esta se halla mediatizada por la enfermedad, se altera el modo de ser-en-el-mundo, de manera que la enfermedad no solo se sufre pasivamente, sino que sacude nuestra situación: frena nuestros compromisos habituales, nuestros proyectos y relaja nuestras relaciones.

²⁶ Merleau-Ponty, M. *La Structure du Comportement*, p. 227, nota (1).

²⁷ Merleau-Ponty, M. *L'Institution*, p. 182.

Con la enfermedad, no sólo se reduce la esfera de la acción corporal y la del yo activo, sino también la del “yo puedo”. La intencionalidad corporal se frustra o, al menos, se ralentiza; las destrezas que habíamos convertido en hábitos exigen un gran esfuerzo o no se pueden ejercitar cuando falla nuestro anclaje en el mundo, que es el cuerpo. El equilibrio que nos proporcionaba el esquema se desestabiliza con la enfermedad: el cuerpo propio se repliega sobre sí, los objetos se viven como obstáculos y el mundo que nos rodea se transforma y se siente de otro modo.

Ciertamente, estas consideraciones son nuestras y no de Merleau-Ponty, pues este, a diferencia de K. Goldstein, que se interesaba por el “fenómeno de estar enfermo”²⁸ o por la enfermedad en tanto conmoción de la existencia del ser individual, atendió a la comprensión del comportamiento normal y a la experiencia vivida del cuerpo que, como hemos visto, no solo es material, sino también espiritual. La enfermedad forma parte de esta última y puede describirse por las interrupciones del comportamiento normal que provoca y por el nuevo sentido que este adquiere. Así pues, no concebiremos la patología como un hecho observable y localizable que afecte al ser pasivamente, sino como asunción de las transformaciones corporales que convierten en problemático lo que antes se daba por descontado y nos obligan a reorganizarnos. No obstante, el fenomenólogo francés, siguiendo a Goldstein, se opone a las explicaciones causales de las patologías que se limitan a investigar los síntomas de lo que consideran una deficiencia parcial y entiende que cualquier perturbación afecta en grados variables al comportamiento global y abstracto. Ejemplifican esto mediante los estudios del caso Schneider, el herido de guerra analizado por el neuropsiquiatra, el cual únicamente posee una existencia centrípeta, es decir una proyección dirigida al centro en el que está emplazado; carece de existencia centrífuga y de ese horizonte corporal de implicaciones que proyecta nuestros comportamientos más allá de la situación actual. Cuando esto ocurre, el cuerpo enfermo, especialmente su sección dolorosa, se convierte en figura de nuestra atención ante la cual todo lo demás deviene fondo. Una vez más, es el esquema corporal el que aprehende estas limitaciones relacionales como experiencias vividas de la des-armonía, como dolor.

3. FENOMENOLOGÍA DEL DOLOR DEL CUERPO VIVIDO

A primera vista, el dolor es independiente de mis actos intencionales, puesto que trasciende mi actividad subjetiva. Como el resto de las sensaciones propioceptivas (placer, cinestesis, etc.) se diría que no es intencional. De lo dicho hasta el momento, podemos concluir que, en efecto, no se puede hablar de intencionalidad de acto en el dolor y, sin embargo, es posible considerarlo desde una intencionalidad horizontal y incluso operante; es más, el dolor es intencionalidad elevada a la segunda potencia o intencionalidad de esta otra que, como el propio cuerpo, pasa desapercibida cuando no hay dolor. Nos referimos a la intencionalidad viviente que habita el cuerpo y cuyo radio

²⁸ Goldstein, K. *La structure de l'organisme*. Paris, Gallimard, 1951, p. 343.

de acción y recepción es más amplio que el del cuerpo físico; por ello, el fenómeno del dolor en el miembro fantasma puede comprenderse en él y no en el cuerpo actual carente de dicho miembro. En general, el objeto intencional del dolor, como el de todas las sensaciones propioceptivas no es una parte del *Körper*, sino del *Leib*; es más, el hecho de que el dolor pueda extenderse y desplazarse, muestra que su localización es solo una adscripción desde el exterior.

Siendo la existencia el movimiento por el que asumimos nuestras situaciones, cuando su núcleo es el cuerpo doliente, este no solo se verá obligado a aprehender la nueva significación existencial introducida por la enfermedad, sino que además reactivará otras motivaciones existenciales más acordes con ella. Ciertamente no todo dolor es corporal, pero el cuerpo es su sede; por otra parte, como estamos viendo, el dolor hace tomar conciencia del cuerpo como pocos fenómenos pueden hacerlo; finalmente, el cuerpo vivido no solo siente el dolor como algo estrictamente físico y localizado, sino como una afección global que le obliga a replantear su vida y sus relaciones con todo lo que le rodea. Cualquiera que haya sufrido un dolor de muelas, por ejemplo, será capaz de comprender esto. Repárese, por otro lado, en que decimos “sufrir”, porque así es nuestro modo de sentir el dolor, pasivamente, soportándolo, a lo sumo, como se tolera lo inevitable. Pero esta pasividad, como hemos apuntado, interviene en todas nuestras acciones. Por otro lado, comprender la naturaleza del dolor, no es limitarse a describir y recordar lo sentido pasivamente; es preciso, además, buscar un significado que no se limite a aislar las causas, sino que apele a acciones que lo eliminen. Por eso, la del dolor es una hermenéutica en la que la comprensión es ya la aplicación.

Se puede cuestionar, por tanto, que el dolor corporal sea el modelo del significado del dolor²⁹, pero es indiscutible que la experiencia del dolor siempre es vivida por el cuerpo y él es quien la hace sentir. Que el significado del dolor exceda al sentimiento del mismo e incluso que ambos puedan deslindarse es otra cuestión distinta. Aunque sentir el dolor del cuerpo vivido no sea el modelo del dolor en general (suponiendo que exista algo así), desde la concepción merleau-pontiana del “sentir” como reversibilidad del ser sentido y sentiente, el dolor nos hace percatarnos de las potencialidades del propio cuerpo cuando gozaba de salud, así como de la empatía (*Einfühlung*) con los otros³⁰. Podríamos preguntarnos, ahora, si esa afección paralizante –o al menos, ralentizante– es vivida con la misma reversibilidad con la que el cuerpo se sabe sentido y, a la vez, sentiente.

La vivencia del dolor no puede distinguirse de su cumplimiento, porque quien lo vive y el dolor sentido se funden en una sola carne doliente. En realidad, ni siquiera el término “fusión” es adecuado, porque se siente dolor al mismo tiempo que se toma conciencia de él, es decir, el dolor no es una representación, sino una vivencia directa. Esto es así porque sentir implica una reflexividad corporal que se radicalizará en la reflexividad ontogenética de la carne merleau-pontiana. La reflexión a la que nos referimos es ese

²⁹ Así lo ha hecho García Baró, M. *Del dolor, la verdad y el bien*. Salamanca, Sígueme, 2006, p. 52.

³⁰ Cf. M^a C. López Sáenz. “El dolor de sentir en la filosofía de la existencia”, en González, M. (comp.) *Filosofía y dolor*. Madrid, Tecnos, 2006, pp. 381-439.

sentiment de soi proveniente de la equivalencia del aspecto externo del cuerpo con sus ejes interiores. Se aprecia, por ejemplo, en las cinestias, las cuales son sensaciones de movimiento y conciencia del mismo que se produce al sentirlas. En general, las sensaciones dobles (la mano que estrecha la otra mano) son las que mejor expresan esa flexión recíproca.

Consideramos que la fenomenología de la existencia ha de concentrarse en esa relación del cuerpo vivido con el dolor describiendo la experiencia de sentirlo para alcanzar una comprensión global de la existencia finita que somos. Dicha experiencia se revela como una de las maneras existir que encarna la paradoja de vivir el dolor como un horizonte radical e inevitable, no sólo porque resulta imposible huir de él, sino también porque su presencia condiciona todo nuestro campo: incide en nuestra valoración de la realidad, en nuestras decisiones, en nuestras relaciones con el mundo y los otros y nos fuerza a ensayar otras orientaciones.

Si aceptamos, siguiendo a Merleau-Ponty, que el cuerpo es Ser Vertical, cuerpo de carne, su dolor tendrá un alcance “ontológico”, es decir, será dolor de sentir el ser de la finitud, la cual no solo se nos manifiesta como final de la vida, sino que nos asedia en la cotidianidad como vivencia de nuestra temporalidad. Dado que el cuerpo es simbolismo natural y motricidad, más que una realidad sustancial, se ve continuamente obligado a interpretarse interactuando con las diferentes construcciones que se hacen de él, el cuerpo podrá vivirse como doliente si aceptamos que el dolor es otra de las múltiples dimensiones de la existencia y que, por lo tanto, también es posible comprenderla. En tal caso, nos dirigimos al cuerpo afectado por la enfermedad como sujeto-objeto de la interpretación e incluso del sufrimiento (como cuerpo doliente-dolido)³¹. Si el dolor tiene unas bases fisiológicas, el sufrimiento es personal y afecta a toda la persona. Esta, en primer lugar, se ve constreñida. La vivencia del dolor crea un surco divisorio en torno al que sufre. Así es como el dolor delimita, a la vez que es percibido como límite. Él constituye la señal inequívoca de la pasividad, pero de una pasividad –insistimos–actuante.

Sentir dolor inhabilita para ejercer esa *epojé* de la duda que, según A. Schütz, predomina en la actitud natural³² y permite dar por sentado un gran acervo de conocimientos imprescindibles en la vida cotidiana. Esta incapacidad para desenvolvernos ahora en ella amenaza con disolver el mundo habitual, ya que se torna problemático y es preciso recuperarlo reflexivamente. Las constricciones que impone el dolor determinan, a su vez, una particular *epojé* que consiste en suspender el significado de la existencia de todo lo demás. Esta *epojé* permite, sin embargo, que nos experimentemos también como seres con otras posibilidades y que redescubramos, cuando ha finalizado el dolor, el verdadero valor de todo lo que pusimos en suspenso. De este modo, el dolor nos lleva a la autoconciencia, entendida más que nunca como lo que verdaderamente es: conciencia de sí

³¹ Remito al lector interesado a mi trabajo, “Hermenéutica del cuerpo doliente-dolido desde la fenomenología del sentir”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 2: *Cuerpo y alteridad* (2010), pp. 89-123.

³² Schütz. A. *Collected Papers I. The Problem of social Reality*. The Hague, M. Nijhoff, 1971, p. 229.

como encarnación. Dicha encarnación no puede ser objeto de la *epojé*, porque el dolor la afecta, hasta el punto de que la persona ve reducidos, al igual que el enfermo Schneider, los poderes centrífugos de su cuerpo. Especialmente cuando el dolor es crónico, llega a conformar el mundo de un modo no compartido, e incluso a quebrar las dimensiones organizadoras del tiempo y el espacio. En efecto, quien sufre está tan desenraizado que hasta su espacio y su tiempo refluyen hacia niveles de máxima simplificación, hasta un aquí y un ahora absolutos que aprisionan. Así pues, el dolor limita e individualiza, pero también puede describirse como un malestar ontológico que nos obliga a desapropiarnos ante la amenaza de lo otro, a proyectar ese otro sobre lo que creíamos más propio y a comprendernos más lúcidamente como sujetos de afecciones y como aperturas a lo extraño que habita en nosotros mismos.

Por otra parte, al no reducirse a una simple afección orgánica producida por estímulos internos o externos más o menos localizables, ni siquiera a una más de nuestras sensaciones internas, al afectar a todo nuestro ser relacional, a la existencia y la coexistencia, el dolor no es únicamente una experiencia subjetiva, sino también intersubjetiva y objetiva, como cualquier otra. Es posible que muramos solos, pero de ahí no se sigue que vivamos en soledad; en palabras de Merleau-Ponty, “si el dolor y la muerte solo son consultados cuando se trata de definir la subjetividad, entonces la vida con los otros y en el mundo será imposible para ella”³³.

Es necesario pensar lo doloroso con todo el cuerpo y en todos los cuerpos, unas veces gozosos y otras dolientes. Para ello, es preciso detectar lo que causa dolor, no solo al individuo, sino también a la sociedad y concebir el dolor, como el cuerpo, de modo subjetivo-objetivo, activo y pasivo, ya que su experiencia no se reduce a su afección callada, sino que se vive asumiéndolo y puede incluso llegar a transmutar con su dinámica el ser-en-el-mundo-con-los-otros e incluso transformar la sensibilidad en vulnerabilidad. Por eso es por lo que, en ocasiones, el sufriente no solo se considera como alguien aislado que ha perdido el control de su vida, sino incluso como una víctima de ella, aterrorizada ante la disolución de su experiencia del mundo vivido.

La vulnerabilidad y la empatía de la misma reducen la *hybris* de la subjetividad y de una existencia auto-complacida de sí. El dolor nos hace comprender que el cuerpo estesiológico es doliente, pero también libidinal, en virtud del poder universal de incorporación de la carne. De ese poder se sigue, tanto la somatización de los dolores, como la libidinización del cuerpo deseante³⁴. Sentimos placer y dolor de la misma manera que percibimos la presencia y la ausencia, no como contrarias, sino como la configuración progresiva de una figura que se destaca desde un horizonte previo. La experiencia del dolor, por consiguiente, abre nuestros ojos a lo placentero de la vida y hasta a la evidencia de que, mientras hay dolor, hay posibilidad de seguir viviendo de esa delectación que ha cesado momentáneamente. De ahí que algunos antropólogos hayan

³³ M. Merleau-Ponty. *Signes*. Paris, Gallimard, 1960, p. 221.

³⁴ Cf. Merleau-Ponty, M. *Résumés de Cours*, p. 178.

percibido que en todo dolor hay una dimensión iniciática, en el sentido de que actúa como impulso para vivir con más intensidad la conciencia de existir³⁵.

4. EL DOLOR Y LA EXPERIENCIA DE LA MUERTE

La experiencia del dolor revela, por tanto, que el sentir no siempre es ni placentero ni definitivo y, con esa certeza, se abre la posibilidad del fin de la existencia. El dolor anuncia la muerte porque descubre la finitud y la fuerza de lo que nos afecta sin nuestra intervención. La muerte podría comprenderse como la experiencia más palmaria de esto, como una situación en la que algo difícil de conceptualizar acontece imposibilitando todas las que fueron posibilidades más propias.

A pesar de esa incapacidad de vivenciarla en carne propia, sabemos que la muerte llega y vivimos dolorosamente su anticipación. Su imprecisa proximidad siempre desencadena un gran sufrimiento y este, a su vez, va desvelando la muerte que experimentamos difusamente como eso que ya no consentirá más treguas. Ante ella, sentimos intensamente y con impotencia nuestras limitaciones hasta el punto de que ya solo nos permite vivir la finitud trágicamente.

Husserl no compartiría esta posición, porque entendía la vida como reconducción a la subjetividad trascendental, la cual nunca muere. Incluso la fenomenología genética descarta la tematización del comienzo y del fin de la vida, así entendida. Sin embargo, todo lo que tiene sentido para el sujeto proviene de esa génesis de la que el mundo es una auto-objetivación. De ahí la conclusión husserliana de que esa génesis, entendida como universalidad y unidad interior³⁶ y, por tanto, como subjetividad trascendentalmente orientada al futuro, no nace ni perece³⁷. El hombre concreto muere, pero la actividad constituyente continúa, dado que la vida trascendental es inmortal. A decir verdad, la muerte ni siquiera es una posibilidad efectiva (*Vermöglichkeit*) del yo, ya que no puede actualizarse; solo es una posibilidad pura. Parafraseando fenomenológicamente a Epicuro, podríamos decir que mientras vivimos, no podemos experimentar a nuestro yo muerto y, cuando morimos, ya no tenemos experiencias ni afecciones. Por eso dice Husserl que la muerte no existe, no tiene sentido, para el yo trascendental, aunque el yo empírico muera. Ahora bien, la permanencia del yo trascendental es inmortalidad de la temporalización y de la conciencia trascendental; es este proceso el que es infinito. El comienzo y el fin de este transcurso ininterrumpido, sin embargo, no es pensable, porque todo es aprehendido en su movimiento incesante de auto-constitución del presente viviente que continuamente se renueva. Debido a ello, la vida de la conciencia nunca muere, aunque agonicen las vivencias concretas.

³⁵ Le Breton, D. *Antropología del dolor*. Barcelona, Seix Barral, 1999, p. 273.

³⁶ Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937. Husserliana XXIX*, Den Haag, M. Nijhoff, 1993, p. 334.

³⁷ Husserl, E. *Analysen zur passiven Síntesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926. Husserliana XI*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, pp. 377 yss.

Resulta imposible, sin embargo, pensar la muerte como una modalidad del ser-en-el-mundo, porque con ella desaparece toda afección³⁸. No obstante, Husserl distingue en la afección distintos grados mostrando que hay continuidad entre lo pre-afectivo y lo afectivo propiamente dicho, puesto que el primero se convierte en potencia del segundo. La afección real y la tendencia a la afección sólo se distinguirían por el grado de fuerza afectiva ejercido sobre el yo, de manera que la muerte propia podría entenderse como un estadio de afección previo fundado, quizás, en la afección que nos causa la muerte de los otros. Aún teniendo en cuenta esta gradación, consideramos que la muerte únicamente puede entenderse, desde la perspectiva husserliana, como un modo de ser de una vida anónima que se limita a fluir. ¿Ha de concebirse así también la inmortalidad desencarnada de la subjetividad transcendental? Esta es, para Husserl, la única base del sentido de la vida y la muerte personales. En cambio, desde la óptica merleau-pontiana, esto no sería “vida”, sino que es el yo de carne y hueso el que muere y, después, solo queda ya su recuerdo en los otros.

Todo lo que le sucede al cuerpo vivido afecta al ser y al mundo, porque cualquier experiencia corporal es un modo de estar implicado. El reconocimiento de esta complicidad corporal, especialmente en esa forma heideggeriana que es el ser-para-la-muerte, irá acompañado por un sentido de pavor, porque pone en cuestión la experiencia vivida de la encarnación. Tal vez por ello Merleau-Ponty apenas se la planteó. El cuerpo envejecido y el que camina hacia la muerte no fueron tematizados por él, porque el horizonte del dolor no solo no era el marco habitual de la existencia, sino que no llegó a vivir los fenómenos que se destacan de él en primera persona (murió a los 53 años). Debido a ello, no se detuvo a pensar en la progresiva dependencia de otros en la que se sume el cuerpo que envejece o en el hecho de que este revela un fuera que no siempre se corresponde con su dentro³⁹; tampoco lo tematizó como una condición anormal de la existencia.

Lo cierto es, sin embargo, que los efectos de la vejez inciden en el cuerpo, de la misma manera que el mundo se erosiona y desgasta. Las huellas del paso del tiempo ponen de manifiesto la irreplicable biografía del cuerpo en el mundo con los otros.

El hecho de que el filósofo siempre piense el espíritu encarnado y el cuerpo espiritualizado, explica su escasa consideración de los fenómenos en los que se pone de manifiesto la desintegración de esa significación del cuerpo, de ese presente viviente que cuando enferma nos limita y objetiva. Esta situación no es la del *Leib*, sino la del *Körper*. El fenomenólogo se interesó por el primero, a diferencia de la ciencia, que nos enseña

³⁸ Siguiendo a Husserl, la afección desempeña un papel fundamental en la constitución de los objetos, ya que no hay objeto que, al mismo tiempo, no tienda a afectar al yo. Constituye la relación de la subjetividad con el mundo (Cf. Ib., p. 150).

³⁹ En cambio, su coetánea, S. de Beauvoir, sí lo hizo. Sus palabras revelan, a nuestro modo de ver, la deuda con el dualismo sartreano: «la vejez es parcialmente difícil de asumir porque la hemos considerado siempre como una especie de extranjera: yo me he convertido en otro, mientras que mantengo mi yo mismo» (de Beauvoir, S. *La vejez*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1970, p. 339. Véase mi trabajo, «M. Merleau-Ponty (1908-1961) y S. de Beauvoir (1908-1986). El cuerpo fenoménico desde el feminismo», *Sapere Aude*, n° 6 (2012), pp.182-199, pp. 162 y ss.).

a ver el cuerpo como un ensamblaje de partes que se disgregan cuando morimos; pero “el cuerpo descompuesto ya no es un cuerpo”⁴⁰. No obstante, el cadáver tampoco es un objeto físico entre otros, sino el cuerpo vivido que ha muerto; de ahí que todavía suscite empatía, no solo porque está presente en algunas de mis retenciones, sino también porque reenvía desde su pasividad a mi propia posibilidad de des-encarnación.

Como el dolor, la muerte siempre desarticula el sentido y buscarle alguno puede parecer morboso. Ni uno ni otra tienen justificación, y, si la tuvieran, llegaría tarde. Suponen, más bien, pérdida de sentido, porque escapan a la representación intencional. El único que Merleau-Ponty les encuentra es el que pone en cuestión, precisamente, la eternidad del sentido: “La contingencia de lo vivido es una amenaza perpetua para las significaciones eternas en las que lo vivido cree explicarse por entero”⁴¹. El dolor es el testimonio más universal de esta amenaza, dado que augura la muerte propia, que, por otra parte, también puede pensarse por analogía con la muerte de otro o con la enfermedad mortal.

Aunque la consideremos emplazada en el nivel de lo no reflexivo, la muerte forma parte de la existencia, especialmente cuando nos damos cuenta de la finitud y temporalidad, entendidas como apertura a ciertos fenómenos que, aunque nos sobrepasan, existen porque estamos vivos y son aprehendidos como la presencia-ausencia originaria que nos define. Muerte, nacimiento, e incluso, naturaleza, son acontecimientos de este tipo: condicionan toda presencia extraña y son, al mismo tiempo, modos de des-presentación. Son fenómenos del mundo con los nos enfrentamos aunque sea de manera involuntaria. Ni Husserl ni Merleau-Ponty les dieron la importancia debida⁴², porque los consideraron casos-límite de la vida y de la corporalidad vivida (*Leiblichkeit*): sin vida no hay muerte y sin muerte es inconcebible la vida temporal. Nacimiento y muerte son fenómenos-límite, porque solo se me dan como objetos mundanos, no como vivencias propias. La experiencia de ambos es lo in-constituible por excelencia, lo que precede al sujeto, mientras que la fenomenología describe fenómenos que se presentan en la experiencia que el sujeto hace de ellos. Si que es posible, no obstante, constituir el nacimiento y la muerte ajenos. Después, por empatía con ellos, puedo pre-constituir los propios. El nacimiento y la muerte de los otros inciden en el propio yo, porque este solo es pensable en el seno de una comunidad de generaciones pasadas y venideras. Con la muerte del otro, por ejemplo, desaparece una parte del mundo. No sólo me afecta su pérdida natural, sino también el fenómeno trascendental de su muerte, es decir, la experiencia de la pérdida de lo que, aún no siendo mío, forma parte de lo común. La vivencia de la muerte se anticipa así en la muerte del otro que penetra en mí como una lesión de nuestra intercorporeidad,

⁴⁰ Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 493.

⁴¹ Merleau-Ponty, M. *La structure du comportement*, p. 240.

⁴² K. Held considera que no basta con limitarse –como hizo Husserl– a caracterizarlos como problemas-límite, pues son constitutivos de la conciencia y rompen el flujo: ponen de manifiesto que la conciencia es un *continuum* idealmente infinito, una totalidad de sentido que no se da como totalidad, puesto que me precede y me excede. La cuestión de la totalidad es, finalmente, la de la temporalización. (Cf. Held, K. „Phänomenologie der Zeit nach Husserl“, en *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 7 (1981), pp. 185-221, p. 217).

porque la muerte no solo se lleva a mi semejante, sino que se vive como un escándalo para el que no hay sentido, porque se ha consumido la expresión de una existencia: “Solo comprendemos la ausencia o la muerte de un amigo en el momento en que esperamos de él una respuesta y experimentamos que no la habrá ya, que ya no estamos ante un ser expresivo; entonces evitamos interrogar para no tener que comprender ese silencio”⁴³.

Cuando se deja de ser cuerpo vivido, se pierde la ambigüedad de existir sintiéndose sentido y sentiente; después, cuando incluso se diluye el cuerpo-objeto, parece que la única supervivencia sea la del recuerdo en los prójimos de un presente que fue vivido y convivido, pero que ya no es más que una reminiscencia. Sin embargo, es dudoso que la muerte de un ser querido se reduzca a un mero recuerdo que se irá borrando. La singularidad de la existencia que ha sido, impide recordar al otro fallecido como una simple supervivencia del pasado, pues las huellas que dejan las existencias en la visibilidad son definitivas; se producen por encabalgamiento (*enjambement*)⁴⁴: las vivencias que han tenido lugar en la dimensión de la afectividad pasan sobre la muerte de los seres queridos impidiendo que mueran del todo para nosotros; en otras palabras, los lazos afectivos no se deshacen.

Al margen de la proximidad afectiva del que ha dejado de ser, lo cierto es que hay una solidaridad misteriosa en el origen y también en el destino incierto que une a los hombres entre sí en el mundo⁴⁵. La filosofía que da cuenta de esta enigmática existencia no opone la Nada al Ser; tampoco los yuxtapone, como si fueran dos cosas (por ejemplo, la vida y la muerte); sabe que están entrelazados como la cara y la cruz de una moneda⁴⁶.

De ahí que, a diferencia de la dicotomía que Sartre establece entre ambas, la nada merleau-pontiana es el fondo presentado de toda presentación. Esta se manifiesta como una oscilación de las múltiples dimensiones de la existencia en el vacío de otras que se abren y cuyas fronteras pueden estar, por ello, más allá del corazón del Ser y también de la Nada absoluta: “Sobre el ruido se hace un silencio, una espera. ¿No sería esto una esperanza?”⁴⁷. Esperanza de que la muerte, que solo se presenta como ausencia, contenga esa misma posibilidad de apertura al futuro, aunque sea al de otros. Esto no es un absurdo, porque solo es posible pensar la muerte en el seno de la existencia e imaginando que es el conjunto de promesas que me hicieron al nacer y que luego no se realizaron; tampoco es un absurdo lo contrario, es decir, pensar la muerte con desesperanza, como final radical de mis actividades y de mis proyectos. Ya sea de un modo u otro, la muerte aparece, porque desde siempre estaba ya en el horizonte de la vida, en la finitud y en la temporalidad, porque convivimos con el cuerpo limitado que, por ser tal, nos abre a todo lo otro.

⁴³ Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 96.

⁴⁴ Merleau-Ponty, M. *La Nature*, p. 343.

⁴⁵ Cf Merleau-Ponty, M. *Notes de cours 1958-1961*. Paris, Gallimard, 1996, p. 217. Al margen, el autor escribe que la filosofía es “‘enigmática’ visión solidaridad y muerte”.

⁴⁶ Como Sartre, Merleau-Ponty considera que la nada aparece en el mundo por la subjetividad, pero también añade que “gracias al mundo la nada viene al ser” (Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 516).

⁴⁷ Merleau-Ponty, M. *Signes*, p. 32.

Solo asistimos a la continua dehiscencia del ser y Merleau-Ponty se propone describirla “desde los ´rayos de mundo` más allá de toda alternativa serial-eternitario o ideal –Establecer la eternidad existencial– el cuerpo eterno”⁴⁸. El cuerpo vivido siempre es efímero, pero también es vivencia de lo pleno, que no es lo eterno en sentido tradicional. Por “eternidad existencial” solo es posible entender el cuerpo vivido temporalmente. Así es como Merleau-Ponty describe la dehiscencia de lo que hay, sin falsos finalismos que apunten a una producción positiva, porque el ser humano no es el *telos* del cuerpo, sino una superación en el interior del torbellino vital que acontece en la dimensionalidad universal del Ser que es la carne. También la muerte forma parte de ella; aunque no se la tematice, actúa como esa ausencia que condiciona toda presencia y como un índice de que lo predominante no es el sentimiento trágico de la vida, sino el propio proceso vital, la ontogénesis secreta de la carne que excede a mi propio cuerpo. En Merleau-Ponty, como estamos viendo, esta génesis no se vive ni como ser-para-la-muerte, ni como absurdo, sino como compromiso con lo que hay y reactivación del sentido sedimentado que continúa posándose tras mi muerte.

A pesar de que ni mi muerte ni mi nacimiento pueden ser para mí objetos de pensamiento, son evidencias de la contingencia de toda conciencia perceptiva y horizontes de mis pensamientos; de ahí que Merleau-Ponty afirme, “vivo en una atmósfera de muerte en general”⁴⁹. Se trata de horizontes pre-personales, puesto que siempre me experimento como “ya nacida” y como “todavía viva”. Algo análogo sucede con la imposibilidad de tener conciencia de la generalidad en la que ocurren las sensaciones; solo la tengo de cada sensación concreta que surge y perece. Aquella sensibilidad me precede y me sobrevivirá, como el nacimiento y la mortalidad que “pertenecen a una natalidad y a una mortalidad anónimas”⁵⁰. Es decir, estas realidades tienen sentido para mí como generalidades que, precisamente por ser tales, excluyen mi vivencia. Forman parte de la vida anónima, que antecede a mi historia y la continuará, esa vida que transcurre en el tiempo natural, sin percepciones ni recuerdos, pero que es el trasfondo perpetuo de ellos.

Merleau-Ponty nunca cesó de preguntarse cómo el cuerpo de carne participaba de esta vida y la prolongaba, cómo un visible podía ser también vidente. Consideró, incluso, que ya en el embrión estaba premeditado de algún modo su desarrollo y su ser vidente⁵¹, pero no se planteó, a la inversa, cómo el vidente se convertía, al morir, en un mero visible sin posibilidades de reversibilidad. Por nuestra parte, diríamos que, si el dolor y la muerte son aceptados como componentes de lo invisible desde el que se recorta lo visible, la vida no será lo opuesto a la muerte, sino la temporalidad desde la corporalidad que nos lleva a ella de modo indirecto. En otras palabras, nos desviamos de las regiones de la vida en las que podríamos encontrar la propia nada, pero eso implica que podemos presentirlas.

⁴⁸ Merleau-Ponty, M. *Le Visible et l'Invisible*, p. 318.

⁴⁹ *Ib.*, p. 418.

⁵⁰ *Ib.*, p. 250.

⁵¹ *Ib.*, p. 193.

Esto obedece a que la presencia ante sí de nuestro cuerpo es también ausencia de sí, a que siempre nos encontramos de manera lateral, es decir, en el “entre” lo visible y lo invisible.

De una manera similar, Lévinas asegura que la muerte no es lo opuesto al aparecer; no consiste en un retorno al ser en sí, sino en la inversión de la pura fenomenalidad: “la muerte es fenómeno del fin aunque sea el fin del fenómeno”⁵². Cuando adviene, trasmuta la actividad del sujeto en pasividad imposible de asumir, como el acontecimiento de la máxima alteridad. A pesar de ello, Lévinas se pregunta si la muerte no será la trascendencia misma, un acontecimiento excepcional entre los simples avatares del mundo. Reconoce que esto equivaldría a redefinir el concepto de “trascendencia” en términos que estremecerían los cimientos de nuestra lógica⁵³. Sin aspirar ni mucho menos a ello, nosotros diríamos que, aunque la propia muerte no pueda sentirse, si que es susceptible de pre-sentirse en el decurso vital. Incluso este pre-sentimiento produce miedo ante lo otro, pero ese recelo queda oculto por el placer que proporciona el habitual desarrollo de nuestros proyectos gracias a nuestro cuerpo vivido. Si sólo concebimos el cuerpo como imagen superficial de uno mismo que está determinada por un proyecto de mundo heterónimo, como un *alter ego* disponible para todas las modificaciones, como lugar de la muerte, será necesario huir de él; pero, así, ¿no quedarán desarraigados también todos los placeres de la vida y todas las virtualidades del cuerpo?

Después de todo lo dicho aquí en relación con el cuerpo vivido y su capacidad de sentirse sintiendo, hemos de reconocer que la muerte no puede considerarse primariamente como la parada definitiva de un mecanismo. Esta explicación objetivista es contraria a la fenomenología, la cual se interroga por ella en razón de que, aunque la muerte se da de golpe y como una paradoja, a pesar de que se trata de un fenómeno que conlleva su propia retirada del campo de manifestación, sus huellas y su sinsentido, pueden rastrearse en el condicionamiento horizontal de los campos abiertos por el cuerpo que vivimos como inobjetivable. A esto debemos añadir que el interés que toda la fenomenología muestra por la intersubjetividad, la vincula con la muerte, no como un concepto abstracto, sino como la muerte de alguien, el fin de una vida y de un tiempo, además de un fenómeno que nos afecta a los que seguimos vivos.

No es de extrañar, por tanto, que la fenomenología –pasada, presente y futura– se ocupe de estos fenómenos-límite, en el contexto de su preocupación por el enorme misterio de la manifestación de la vida que de tanto sentirla hemos dado por descontado. Nuestra tradición nos ha enseñado a pensar en lugar de sentir en toda su dimensionalidad. No ha dedicado demasiado esfuerzo a pensar la muerte por considerar que no la afrontamos cara a cara y siempre la ha representado sin rostro. Su error ha sido creer que pensar y sentir son tan opuestos como la conciencia y el cuerpo que han escindido al ser humano. Si, como hemos apuntado, la muerte no es lo contrario del sentir que aflora en los múltiples escenarios del cuerpo vivido, sino que, en el “milagro” de la vida tiembla ya

⁵² Lévinas, E. *La Mort et le Temps*. Paris, LGF, Le livre de Poche, 1995, p. 55.

⁵³ Lévinas, E. *Totalité et infini*. Paris, Kluwer, 1971, pp. 306-307.

la muerte, tal vez ese temblor ayude a comprender intensivamente la finitud que somos y a evitar malgastar el tiempo que dura la vida. La muerte puede ayudarnos, al menos, a vivir más despiertos, a querer despertar en los otros y en las obras. Así, irremisiblemente ligada a la vida y a la vivencia de la misma, la fenomenología se remonta más allá de sus límites, allende lo fenoménico, se interesa también por sus condicionamientos y por sus *telos*.

5. CONCLUSIONES

A pesar de que Merleau-Ponty tematizó escasamente el dolor, la vejez y la muerte, hemos querido mostrar en este trabajo que estos fenómenos continúan revelando de un modo concluyente la contingencia de nuestro ser, la vulnerabilidad que somos como sujetos relacionales. Si bien el dolor y la muerte carecen de intencionalidad representativa y, por tanto, de sentido, hemos puesto de manifiesto que los sentimos demasiado y que constantemente están reclamando respuestas e interrogándonos. En tanto intencionalidad horizontal y vivencia afectiva, el fenómeno del dolor, estudiado desde la fenomenología del cuerpo vivido enriquece nuestras concepciones excesivamente enfrentadas de la pasividad y de la actividad. Merleau-Ponty hizo del cuerpo una manifestación de la carne del mundo y lo entendió como estructura unitaria; rompiendo así con las dicotomías, nos enseñó a pensar en términos de coexistencia, de connaturalidad, de relaciones de desposeimiento y apertura. Así es posible entender nuestra existencia, desde que nacemos hasta que morimos, como una dinámica entre procesos de identificación y des-identificación, apropiación de lo otro y desposeimiento de sí mediados por la continuidad del mundo.

Hemos querido continuar esta fenomenología mostrando que el cuerpo siente dolor, el cuerpo envejecido y el cuerpo que muere constituyen progresivos debilitamientos del “yo puedo”; denotan un predominio del cuerpo-objeto y anuncian una alteridad que es el otro lado del cuerpo vivido. Hemos pretendido describir estos tiempos del cuerpo al margen de todo reduccionismo, es decir, como modos del Ser Vertical o de esa interioridad que se erige en el mundo, como interpenetración de nacimiento y muerte, de vida placentera y sufrimiento vital. Partimos, para ello, del cuerpo vivido en el que se concentra el misterio de la visibilidad esparcida. Mostramos que las preguntas por el nacimiento y la muerte no son intrascendentes, ya que se interrogan por los límites de la intuitividad y ponen en cuestión a la propia fenomenología. Ella acepta el desafío de la irrepresentabilidad de la muerte y del nacimiento, buscando accesos laterales a los mismos, porque su objetivo es continuar encontrando sentidos al ser en el mundo.

El esfuerzo de esclarecimiento de la situación a la que toda conciencia se verá abocada, el último grado de evolución de esta, merece, finalmente la pena para una filosofía, como la merleau-pontiana, esencialmente interrogativa y relacional que se teje con la no-filosofía y se nutre de las paradojas y de las tensiones que atravesamos.