

## **HERMENÉUTICA DEL CUERPO DOLIENTE-DOLIDO DESDE LA FENOMENOLOGÍA DEL SENTIR**

**M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz**

UNED, Madrid, España

clopez@fsof.uned.es

La genealogía de esta contribución se remonta a la fenomenología de la existencia merleau-pontiana, cuyo hilo conductor ha sido el cuerpo fenoménico a través de sus múltiples operaciones y de la conciencia vivida de las mismas. En la búsqueda constante de interpretaciones de esa conciencia corporal que somos, nos proponemos tematizar el dolor, a pesar de que apenas fue abordado por este filósofo.

Reactivando su intención hermenéutica de pensar los impensados, entendidos éstos no como opuestos a los pensamientos, sino como sus detonantes, emprenderemos este estudio poniendo en práctica una cierta hermenéutica de la sospecha en busca de lo oculto en lo manifiesto, unida, eso sí, a una respetuosa hermenéutica de la apropiación de los textos merleau-pontianos. Mediante este procedimiento, aplicado a la fenomenología del cuerpo vivido, destacaremos el valor del mismo como horizonte y motor de la experiencia en las relaciones que entablamos. En ellas, comprobaremos la progresiva incorporación de la pasividad a la intencionalidad corporal u operante (*Fungierende*) e intentaremos comprender desde la misma el cuerpo doliente, enfermo, envejecido y el cuerpo que se encamina a la muerte por considerar que de algún modo estas manifestaciones contribuyen también a profundizar en el sentido del ser-en-el-mundo.

Comenzaremos subrayando con Merleau-Ponty, dos aspectos del cuerpo fenoménico que serán determinantes para nuestra comprensión holística del dolor.

### **1. El cuerpo como horizonte de la experiencia vivida e intencionalidad motora**

Siguiendo a Husserl, 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. Ambos están en relación como dos estructuras integradas: si aquél es el depositario de los procesos fisiológicos de nuestras actividades, éste es la expresión y realización de proyectos y deseos. Ambos niveles están interrelacionados, de manera que el estado del primero repercute en el segundo y, a la inversa, un hecho sólo provoca consecuencias en el cuerpo objetivo en tanto afectan al cuerpo fenoménico. Por tanto, ambos modos de experimentar el cuerpo no están enfrentados como la materia y la idea, sino que coexisten: "el cuerpo fenoménico no es una idea, es un macrofenómeno, el cuerpo objetivo es un microfenómeno"<sup>1</sup>. La encarnación es lo que permite comprender el cuerpo como algo más que un organismo, como comportamiento de un sujeto, ya que ser cuerpo es existir encarnadamente: ni como puro sujeto ni como puro objeto, sino trascendiendo ambas posibilidades.

Como el mundo percibido, el cuerpo vivido pertenece al orden de lo fenoménico, es decir, al del en-sí-para-sí<sup>2</sup>. Es un macrofenómeno porque está integrado y actúa como punto cero y horizonte de toda experiencia. Él es potencia de mundo y, al mismo tiempo, actualiza la existencia integrando el espacio y el tiempo en el espacio y el tiempo corporales. Gracias a él, habitamos un espacio que no sólo es visual, sino también táctil. A su vez, la subjetividad corpórea se temporaliza y mundaniza; deja de ser positividad y me-

---

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes du cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995, p. 278.

<sup>2</sup> La reciprocidad entre cuerpo y mundo es tal que no es posible distinguir un en-sí de un para-sí. Así es como Merleau-Ponty supera la subjetividad absoluta de Sartre. Un desarrollo más pormenorizado de este asunto en mi trabajo, "Apuntes antropológicos basados en una relación: M. Merleau-Ponty y J-P. Sartre", en J. F. Sellés (ed.) *Modelos antropológicos del siglo XX*. Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004, pp. 83-115.

ro *cogito* para devenir movimiento que se espacializa en el aquí y ahora del cuerpo. Éste no es un trozo de espacio, sino "el titular anónimo hacia el que se encaminan las perspectivas del paisaje"<sup>3</sup>. Así entendido, el cuerpo es existir o abrirse al mundo, al paisaje cuyo correlato es la unidad de los sentidos y la relación con el mundo de la vida, que no es el mundo extenso de la geografía, sino el mundo significativo del panorama que arranca de nuestro punto cero de orientación y abre un espacio existencial en el que se despliega la contingencia humana.

El cuerpo vivido es la base de la intencionalidad de la conciencia, siempre encarnada<sup>4</sup>; que se dirige al mundo convirtiéndolo en el campo de las intenciones teóricas y prácticas. Así comprende Merleau-Ponty la *Fungierende Intentionalität* de Husserl hasta hacer de ella una intencionalidad corporal, la inmanencia que nos abre a la trascendencia, porque se dirige al mundo sintetizando los objetos en virtud de la pasividad actuante de la sensibilidad<sup>5</sup>. Se trata de una intencionalidad pro-positiva, "abierta a su objeto"<sup>6</sup> que proviene de la motricidad de la existencia carnal. Encarna la unidad natural y antepredicativa del mundo con nosotros y es análoga a la unidad de los objetos experimentados en virtud de la aprehensión pre-cognitiva de la unidad corporal. La relación entre esta intencionalidad y el mundo no está mediada por las representaciones, pero articula el sentido gracias a su condición de simbolismo natural<sup>7</sup> y raíz de todo simbolismo, como unión de *physis* y *logos* que

---

<sup>3</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, 1964, p. 42.

<sup>4</sup>Hablar de la inseparabilidad de la conciencia y del cuerpo es ya una abstracción de la verdadera realidad. Sólo es posible referirse a la conciencia encarnada. No compartimos, por tanto, la tesis de S. Gallagher de que, en Merleau-Ponty, el cuerpo unas veces se hace presente a la conciencia de manera ambigua y otras permanece ausente. Cfr. S. Gallaguer, "Lived Body and Environment", en D. Moran / L. Embree, *Phenomenology. Critical Concepts in Philosophy*. II, London, Routledge, 2004, pp. 265-294; especialmente p. 273.

<sup>5</sup> Nos referimos a la coordinación cinestésica, a las cinestesis, a la reversibilidad del sentirse sintiendo y, en general, a la génesis de las ideas en lo sensible. Un desarrollo de la misma, en mi trabajo, "De la sensibilidad a la inteligibilidad. Rehabilitación del sentir en M. Merleau-Ponty", *Phainomenon. Revista de fenomenología* 14 (2007) 171-193. De la misma autora, "La verdad de las ideas sensibles", en J. San Martín / D. Moratalla (eds.), *La imagen del ser humano: Historia, literatura y hermenéutica*, Madrid, Biblioteca Nueva (en prensa).

<sup>6</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1979, p. 509.

<sup>7</sup> Merleau-Ponty considera que el cuerpo es un simbolismo tácito, primordial, porque funda todo simbolismo artificial, de manera que él nos abre a la verdad y a la idealidad. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, Paris, Gallimard, 1968, p. 180.

es. Como la motricidad corporal en la que reside, la intencionalidad operante es movimiento orientado más que referencia a un contenido concreto.

Esta intencionalidad es descubierta por Merleau-Ponty en sus primeras obras, en las que el cuerpo es caracterizado como "yo puedo"<sup>8</sup>, es decir, como centro de acción y condición de actualización de todo proyecto existencial. De este foco de posibilidades procede también todo aprendizaje<sup>9</sup>. 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 instituido progresivamente en el esquema corporal. Éste actúa como matriz de habitualidades<sup>10</sup> o acciones intencionales cuyo propósito es la acomodación a las situaciones. El cuerpo no es, por tanto, materia pasiva, sino 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*<sup>11</sup> que organiza los datos

---

<sup>8</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 160.

<sup>9</sup> Esto resulta especialmente evidente en la danza y en ciertos juegos de lenguaje (trabalenguas) que se ejercitan mediante repetidos esfuerzos corporales o en las habilidades motoras que, una vez aprendidas, ya no se olvidan. Asimismo, aprendemos a conducir y a dactilografiar integrando diversas actividades en un comportamiento unificado que se acaba convirtiendo en una destreza incorporada al esquema corporal en la forma de hábito. En base a estos aprendizajes y en contra de las teorías que enfatizan el papel de la conciencia en el acto de aprendizaje, H. Dreyfus y S. Dreyfus se han apoyado en Merleau-Ponty para demostrar que la conciencia está siempre encarnada incluso cuando aprende (cfr. H. Dreyfus / S. Dreyfus, "The Challenge of Merleau-Ponty's Phenomenology of Embodiment for Cognitive Science", en G. Weiss (ed.), *Perspectives on Embodiment: The intersections of Nature and Culture*, London, Routledge, 1999, p. 117. Han mostrado que un jugador de ajedrez, al igual que un conductor experto, empleando su talento en un contexto corporal y tras una práctica prolongada, es capaz de responder a interrogantes que se le plantean en diferentes situaciones sin recurrir apenas al pensamiento, al menos tal y como éste ha sido tradicionalmente comprendido, es decir, como opuesto a lo corporal. En la terminología merleau-pontiana, diríamos que el ajedrecista experimentado prioriza el "yo puedo" sobre el "yo pienso" y no necesita rigurosamente intentar indagar las consecuencias de cada uno de los movimientos que realiza con sus piezas.

<sup>10</sup> El término *habitus* proviene del griego *hexis*, en tanto hábito corporal. Se trata de la proyección de la resignificación del mundo (natural y cultural) operada por la conciencia corporal a fuerza de incorporar su propia experiencia vivida y adquirir cierta generalidad en nuestras funciones corporales. En Merleau-Ponty, las habitualidades no se adquieren pasivamente, sino de un modo intencional. El hábito, para el filósofo, es una destreza corporal, un poder de acción y reacción que influye en la toma de decisiones. Lo que queda habitualizado se sedimenta y dialectiza con la innovación de comportamientos y la reactivación del significado: "La adquisición del hábito es la aprehensión de una significación, una aprehensión motora de una significación motriz" (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 51).

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 164.

en síntesis corporales de implicación que confieren a los objetos la unidad de la forma percibida. Estas síntesis no se limitan a recolectar perspectivas, sino que también son productivas. Proceden de la unidad vivida del cuerpo, que es la fuente, no el efecto, de todas las experiencias. Estas síntesis no son aprendizajes pasivos en el mismo sentido que las acciones involuntarias, sino conocimientos que están presentes en los esfuerzos corporales. Gracias a ellos, se ejecutan miles de movimientos y acciones en la vida cotidiana sin la mediación de reflexiones complejas. Esta maestría o saber corporal permite adquirir hábitos motores, es decir, que no son meramente pasivos, sino capaces de dilatar el mundo y poner a prueba la existencia. No residen ni en el pensamiento ni en el cuerpo objetivo, "sino en el cuerpo como mediador de un mundo"<sup>12</sup>. Como él, los hábitos son una carne impalpable para el yo a cada instante<sup>13</sup> ensamblada con la mía y con la del mundo. Ellos nos permiten comprender, entendiendo por comprensión ese movimiento corporal que pone en relación lo intentado con lo efectuado. Esta experiencia corporal 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"<sup>14</sup> y en ella se reconoce la humanidad del ser humano. Éste no es un para-sí separado del resto de la naturaleza; tampoco es lo opuesto al espíritu, sino que está espiritualizado y el espíritu sólo tiene sentido encarnado, como el otro lado del cuerpo<sup>15</sup>.

Merleau-Ponty ha sido acusado de disolver el espíritu en el cuerpo<sup>16</sup>. En nuestra opinión, que se hallen unidos, no significa que alguno de los dos desaparezca. Hay una dialéctica circular entre lo "espiritual" y el cuerpo que nuestra tradición dualista ha considerado accidental. Aisladamente sólo tie-

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>13</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, P.U.F., 2002<sup>2</sup>, p. 227.

<sup>14</sup> M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes du cours du Collège de France*, p. 69.

<sup>15</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 312. En esta misma obra, se dice que el cuerpo es *esprit captif* (p. 294), no en el sentido clásico de un alma prisionera en un cuerpo, sino en tanto el cuerpo vivido es la estructura natural estabilizada de la existencia. El movimiento por el que tal estructura aparece es doble: espiritualización o sublimación del cuerpo y encarnación del espíritu. Esto quiere decir que el espíritu no es autosuficiente y que el cuerpo, en tanto que tiene otro lado, no es descriptible en términos objetivos. Lo que hay, pues, es un cuerpo del espíritu, un espíritu del cuerpo y un nudo entre ambos.

<sup>16</sup> Así lo han hecho R. Zaner, *The Problem of Embodiment*, The Hague, M. Nijhoff, 1971 y R. Kwant, *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1996, p. 239.

nen sentido por abstracción y como tipos ideales. En realidad, materia, vida y espíritu son diversos grados de integración que reestructuran los niveles precedentes. La naturaleza humana incorpora las distintas formas de la materia en estructuras más elevadas de vida y conciencia vital, creando un inter-mundo, que supera la causalidad reinterpretando una nueva dimensionalidad, integrando y diferenciando cualitativamente<sup>17</sup>.

Esto es posible porque el cuerpo humano es un organismo intencionado, orientado teleológicamente, nunca mecánicamente. A la vez, el cuerpo es nuestro medio general de tener mundo. 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 *partout et nulle part*"<sup>18</sup>; acontece en la apertura que permite y, por ello, no es agotado por ninguna de las "representaciones", que apuntan a él. Este "Ser Vertical" es movimiento autónomo anclado 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"<sup>19</sup>, 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"<sup>20</sup> 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"<sup>21</sup> y, en este sentido, el cuerpo no es empírico, sino que tiene significación ontológica, es decir, pertenece a un orden pre-teórico que no es ni el de la naturaleza ni el del espíritu.

Toda la fenomenología merleau-pontiana gira en torno a la experiencia vivida y, por ello, otorga al cuerpo un estatuto filosófico comprendiéndolo, no

---

<sup>17</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes du cours du Collège de France*, p. 276.

<sup>18</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 306.

<sup>19</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, p. 176.

<sup>20</sup> M. Merleau-Ponty, *ibidem*, p. 177.

<sup>21</sup> M. Merleau-Ponty, *ibidem*, p. 178.

sólo como motricidad primordial, sino también como horizonte de toda experiencia y de la figuración de su sentido. El cuerpo, considerado globalmente, es decir, como carne, como vida de la naturaleza y vida del espíritu, actúa, pues, como fondo del que emerge toda relación, como cuna de la intersubjetividad, de la que proviene la sociedad<sup>22</sup> Nuestro cuerpo es 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 de uno a otro.

En el cuerpo se funda la tesis del mundo que exige la del ser humano y a la inversa, ya que ambas son dimensiones dialécticas de la síntesis inacabada del *être-au*<sup>23</sup>-*monde* que sostiene todos nuestros pensamientos. El cuerpo forma parte de este ser que presupone una visión pre-objetiva del cuerpo, desde la cual, el último no está en el mundo como una cosa, sino como intencionalidad. Así es como reproduce la paradoja de la existencia: el cuerpo nos sitúa en el escenario del mundo y es una de las manifestaciones del mundo; se comporta como un sujeto porque es siempre perceptor de lo percibido, pero, a la vez, es lo percibido que percibe. Él instituye la vida encarnada que somos y por la que sabemos, el Ser Bruto o Salvaje, la *Chair*<sup>24</sup> que nos envuelve por todas partes o la conciencia siempre comprometida con su situación.

Las ciencias obvian esta experiencia vivida del cuerpo en nombre de un ideal de conocimiento objetivo y se ocupan sólo del *Körper*. A diferencia de éste, el cuerpo-sujeto no se da como un objeto más, sino que permite acceder a todo lo otro, e incluso al propio interior, a esa otra cara de lo exterior que atestigua la reversibilidad del ser sentiente-sentido. Esta última distin-

---

<sup>22</sup> He justificado ampliamente esta tesis y he aludido a alguna de sus ventajas, frente a las teorías convencionalistas, en *Investigaciones Fenomenológicas sobre el origen del mundo social*, Zaragoza, Publicaciones de la Universidad de Zaragoza, 1994. Véase también, M<sup>a</sup>. C. López, "Intersubjetividad como intercorporeidad", *La lámpara de Diógenes* 5 (2004) 57-71.

<sup>23</sup> Nótese que este modo de denominar al ser-en-el-mundo, traducible por "ser abocado al mundo" implica una visión preobjetiva de la existencia y una interrelación entre ser y mundo.

<sup>24</sup> En sus últimas obras, Merleau-Ponty empleará el término *Chair*, más englobante que el de "cuerpo", como núcleo de su nueva ontología. Se trata de un concepto ontológico, referido a la naturaleza del ser, y no de una metáfora antropomórfica o de una proyección del cuerpo en el mundo. La carne borra los rastros de positividad que pudiera sugerir todavía el concepto de "cuerpo".

ción no tiene como meta crear otro dualismo, mientras se intenta resolver el prejuicio cartesiano: Merleau-Ponty no lo hace a la manera de la psicología, diferenciando la experiencia interna por la que se nos revela el cuerpo subjetivo de la experiencia externa por la que percibimos el cuerpo-objeto. Esto convertiría al cuerpo vivido en un objeto psicológico, algo totalmente ajeno a la subjetividad-objetividad del cuerpo.

Ni siquiera puede decirse con rigor que el cuerpo objetivo y el fenoménico sean cuerpos separados, pues se relacionan como dos estructuras integradas: si aquél es el depositario de procesos fisiológicos automáticos y el fondo de todas nuestras actividades, éste es la expresión y realización de intenciones, proyectos y deseos. Todo hecho objetivo sobre el cuerpo objetivo produce consecuencias que sólo son inteligibles para el cuerpo fenoménico; éste no designa, frente a aquél, la idealidad del cuerpo; no es un constructo, sino la condición de "sujeto generalizado, la invasión de las situaciones naturales e históricas"<sup>25</sup>.

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 lectura de los manuscritos husserlianos de *Ideas II* y de *La Crisis* en 1937 e incluso hasta sus últimas preocupaciones ontológicas. Un año antes de morir, se preguntaba si realmente se había separado en algún momento de Husserl y respondía que siempre se interesó por sus estudios del cuerpo y que, desde que Husserl se dedicó a ellos, empezó a hablar en otra lengua<sup>26</sup>. No puede decirse, sin embargo, que en Merleau-Ponty el cuerpo pase a ocupar el papel que el sujeto transcendental detentaba en Husserl, porque, como estamos viendo, el cuerpo vivido no es mero cuerpo de hecho, sino el mediador de la continuidad ontológica entre conciencia, cuerpo y mundo, es decir, el fenómeno de la encarnación del mundo y de la mundanización del cuerpo. En otras palabras, el cuerpo no es un *ego* transcendental porque, por sí solo, no explica lo visible, sino que en él cristaliza la visibilidad

---

<sup>25</sup> M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, p. 165.

<sup>26</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, "Un entretien avec Maurice Merleau-Ponty: La philosophie et la politique sont solidaires", *Le Monde*, 31-XII-1960, p. 9.

a la que se abre, porque el mundo no es visible para una conciencia, sino que la visión es posible gracias a la visibilidad intrínseca del mundo.

Aunque el cuerpo vivido nos abre a todo sentido, no es el fundamento del mismo, sino tan sólo una de sus instancias. Además, el poder constitutivo, o mejor instituyente<sup>27</sup>, del cuerpo es activo y pasivo simultáneamente, ya que incluye la donación pasiva de sentido desde el mundo y no puede concebirse separado de su papel de receptor; por tanto, no instituye lo que siente en su inmanencia, sino que lo toma de lo sensible; a su vez, el cuerpo es instituido. El 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. No podemos cortar el cuerpo en dos diciendo "aquí el pensamiento, la conciencia; allí la materia, el objeto. Hay una profunda circularidad en el cuerpo, a eso yo lo llamo 'carne'". El cuerpo sólo es un acontecimiento de esa matriz universal, de esa vida en movimiento que porta una reflexividad sensible.

En sus últimas obras, Merleau-Ponty acentuará esta concepción del cuerpo como movimiento evitando así cualquier residuo objetivista. Comprenderá el movimiento como una modalidad de la pertenencia del cuerpo al mundo, como una dimensión ontológica que dialectiza lo trascendente con lo fenoménico. El núcleo de su preocupación será, en adelante, esa dinámica por la que el ser corporal va más allá de su mera materialidad hasta conducir a una existencia significativa y, a la inversa, el hecho de que todo significado se enraíza en la vida corporal prolongándola.

## **2. El esquema corporal como unidad dinámica de sedimentaciones y ejemplo de pasividad actuante. Relación con la interpretación de la enfermedad**

En este proceso, la adquisición de hábitos juega un importante papel. Hemos visto más arriba que, mediante ellos, es el cuerpo el que comprende

---

<sup>27</sup> Merleau-Ponty prefiere hablar de "institucionalización" y traducir así *Stiftung*. Por ella entiende un proceso activo de auto-constitución de la racionalidad en la contingencia, una dialéctica continuada entre significados sedimentados y reactivados. Siguiendo a Husserl, esta *Stiftung* es el acto inaugural de la historia que forma parte de la misma. El concepto merleau-pontiano de *institution* se inspira también en Bergson, en tanto es el carácter instituido de lo viviente lo que hace de él una historia.

mediante una reorganización del esquema corporal<sup>28</sup>. Éste nos suministra una experiencia unitaria de nuestro cuerpo, pero no es ni una representación estática de sus partes, ni una idea que las reúna, sino la integración dinámica de los conocimientos adquiridos en los proyectos del organismo. En sus últimas producciones, Merleau-Ponty piensa el esquema corporal como incorporación<sup>29</sup>, pero no en el sentido de una réplica mecánica del macrocosmos en el microcosmos, sino como aquello que hace que tengamos mundo y, a la vez, podamos distanciarnos de él<sup>30</sup>. Esto es posible porque el esquema actúa como un arco intencional que permite al cuerpo tener un mundo y, al mismo tiempo, diferenciarse de él gracias a su propia experiencia de la auto-moción corporal. Reparemos en que "auto-movimiento" no es movimiento en un espacio, sino intencionalidad motora, fenomenalización del mundo a través de la espacialización corporal. Es esta intencionalidad la que se pone en juego en la autoconciencia de las afecciones y no la que se distancia de su objeto convirtiéndolo en representación.

Esta esquematización corpórea proporciona el equilibrio que define al cuerpo sano y que en la enfermedad se distorsiona. Pensemos, por ejemplo, en el cuerpo anoréxico. Su mundanización corpórea carece de referencias del *alter ego* quedando completamente absorbida por una imagen corporal que le es impuesta y que obliga al cuerpo propio a castigarse para identificarse con ella. Cualquier referencia a los otros gira en torno a la integridad de esta imagen etérea y distorsionada; de ahí el rechazo progresivo de la dimensión intersubjetiva del cuerpo habitual que se nutre en el ágape.

El esquema corporal ilustra también la comprensión merleau-pontiana del fenómeno del denominado "miembro fantasma". A los individuos mutilados que continúan sintiendo la parte de su cuerpo de la que carecen, suele diagnosticárseles dolor "psicológico" como si sus sensaciones estuvieran basadas

---

<sup>28</sup> Un estudio más amplio del concepto merleau-pontiano de "esquema corporal" en M<sup>a</sup> C. López, "La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty", en J. Rivera de Rosales / M<sup>a</sup> C. López Sáenz, *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, Madrid, U.N.E.D., 2002, pp. 182-189.

<sup>29</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes du cours du Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 346.

<sup>30</sup> "El cuerpo no sólo está consagrado a un mundo cuyo esquema lleva en sí: lo posee a distancia en vez de estar poseído por él". M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p. 110.

simplemente en el recuerdo y en la representación del miembro ausente. Por el contrario, Merleau-Ponty dirá que el miembro cercenado posee una presencia ambivalente, anterior a cualquier decisión deliberada y que 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 del miembro amputado no es, pues, ilusoria; ilustra la ambigüedad de toda sensación que siempre es, como el cuerpo vivido, un fenómeno subjetivo-objetivo; de ahí que lo sentido tenga significado aunque sea difícil de localizar. El miembro amputado sigue siendo interrogado por el mundo, marcando así un hiato entre el cuerpo habitual y el cuerpo actual. La capa constituida por el primero traslada al sujeto al nivel de la anonimidad corporal como un horizonte siempre presente para el cuerpo actual. Este último es el cuerpo en el presente, pero desde él se producen los éxtasis de nuestra temporalidad que ponen en juego una experiencia retenida de un antiguo presente que se resiste a convertirse en pasado. El esquema corporal actúa en ambos y, mientras se recompone en el individuo mutilado, sigue garantizándole la capacidad de realizar sus proyectos en el mundo, ya que actúa como un stock de sedimentaciones que organiza y coordina todas las formas actuales o posibles de actividad corpórea.

La pasividad de esta esquematicidad permite la sedimentación de los actos espontáneos del cuerpo natural<sup>31</sup>, así como de las destrezas, los hábitos y aprendizajes que irán marcando social y culturalmente al cuerpo, hasta convertirlo en un ser natural y cultural que existe simultáneamente en la pasividad y en la actividad. Aquélla no es lo contrario de ésta, sino su germen. Como dice Merleau-Ponty la pasividad, en la forma de enfermedad, muerte, etc. está presente en todos los actos<sup>32</sup>. Desde esta óptica, comenzaremos comprendiendo –a la manera habitual– la enfermedad como un triunfo esporádico de la pasividad sobre la actividad del cuerpo vivido que surge de ella y reacciona frente a esa imposición sufriendo. En efecto, el dolor paraliza el

---

<sup>31</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 227, nota 1.

<sup>32</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, p. 182.

sentir<sup>33</sup> hasta diluirlo en la uniformidad del sufrir; el cuerpo se crispa en torno a él y se aprehende en su diferencia irreducible.

Si generalmente se consideraba que el sujeto de la existencia personal era el yo activo y el de la existencia pre-personal el cuerpo pasivo, la conexión que Merleau-Ponty establece entre ellos rompe con esa visión dual, entendiendo que sus relaciones temporales son intermitentes y dinámicas en su coexistencia: la disminución de la intensidad de la vida personal (enfermedad, dolor agudo, etc.) aboca a la existencia anónima y hace que prevalezca la vida pre-personal; 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 al cuerpo como el 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; por eso, nos resulta tan familiar que no sentimos la necesidad de convertirlo en tema. En cambio, cuando enferma, se hace opaco y tomamos conciencia de él como de una presencia extraña, como cuerpo-objeto que obstaculiza nuestras tareas. Si en circunstancias normales, este extrañamiento es pasajero, en la enfermedad es alienante. Experimentar el cuerpo como otro es negativo cuando lo sentimos de ese modo, es decir, como una limitación esencial; también puede ser positivo cuando lo percibimos como finitud que nos anuncia algo que apunta más allá de sus límites.

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 un instrumento de los muchos que utilizamos. En efecto, si se desintegra alguna de sus funciones habituales, se anuncia su instrumentalidad; por ejemplo, cuando mi ojo enferma, se me aparece explícitamente como un instrumento para ver que ahora funciona defectuosamente. Esta llamada de atención hace que tematicemos el cuerpo y forma parte del encuentro clínico, que exige atenderle como un objeto para poder

---

<sup>33</sup> No entendemos el "sentir" como mero sentimiento o como un estado de la conciencia, sino como sujeto y verbo que da cuenta del sentirse sensible-sentiente. En el próximo apartado veremos si este sentir es extensible al dolor.

contar al médico nuestras sensaciones corporales<sup>34</sup>. El paciente ha de conceptualizar, además, su cuerpo como ser-para-otro u objeto de investigación científica, para 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, cuando la enfermedad adviene, afectará a ambos y siempre irá acompañada por sentimientos de alienación e identificación involuntaria con el cuerpo. En el nivel de la experiencia inmediata, la enfermedad, en efecto, se manifiesta como una desorganización del cuerpo vivido que exige una resignificación. Ésta no sólo es dada por el científico, sino que ha de ser elaborada por el enfermo en los niveles pre-reflexivo y reflexivo; el primero es fundamental para después tomar conciencia de la disrupción en el modo en el que existimos nuestro cuerpo. Ambos niveles forman parte de la experiencia vivida. Cuando ésta se halla mediatizada por la enfermedad, se altera el modo de ser-en-el-mundo. Por tanto, la enfermedad, -como situación extraña, y hasta límite-, no sólo se sufre pasivamente, sino que sacude los rasgos fundamentales de la encarnación. Para empezar, incapacita para los compromisos habituales. Si se trata de una enfermedad crónica, esta imposibilidad amenaza todos nuestros proyectos.

Con la enfermedad, no sólo se reduce la esfera de la acción corporal, sino también la de las posibilidades prácticas y la del "yo puedo". La intencionalidad corporal se frustra o, al menos, se ralentiza; las destrezas corporales y las habituales no se pueden ejercitar cuando falla nuestro anclaje en el mundo. De ahí que los actos más rutinarios, que antes eran realizados sin

---

<sup>34</sup> Considero que la filosofía hermenéutica y la fenomenología tienen mucho que decir sobre la necesidad imperante de comunicación entre las experiencias vividas por el médico y las del paciente, así como sobre la importancia de este diálogo para el tratamiento y la restauración de la salud en la era del poder de las biotecnologías. Una de sus enseñanzas, aquí desarrollada, sería que el cuerpo saludable poco tiene que ver con el cuerpo objetivado y desnaturalizado cuyos síntomas son medidos por la medicina con las técnicas más sofisticadas. La cuantificación, sin embargo, no conduce al cuerpo vivido. La hermenéutica filosófica, en concreto, Gadamer, se ha opuesto a esta tendencia a objetivar el cuerpo y la psique; ha reflexionado sobre la finalidad de la salud y del tratamiento y ha insistido en la necesidad del diálogo y de la comunidad entre médico y paciente para dar contenido humano a las ciencias de la salud. (Cfr. H-G., Gadamer, *Über die Verborgenheit der Gesundheit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993 (trad. cast. de N. Machain, *El estado oculto de la salud*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 141-155). Véase también, F. Suenaeus, *The Hermeneutics of Medicine and the Phenomenology of Health*, Boston, Kluwer, 2000.

pensar, ahora se conviertan en objetos de nuestra atención y requieran un gran esfuerzo. Los objetos que dábamos por sentados se presentan ante el cuerpo enfermo como obstáculos a evitar. La relación entre el cuerpo vivido y el medio cambia con la enfermedad: el mundo que nos rodea se transforma y se siente de otro modo. Esto es lo que podemos deducir de la fenomenología del cuerpo vivido que desarrolla nuestro filósofo.

A diferencia de Goldstein, que se interesaba por el "fenómeno de estar enfermo"<sup>35</sup> o por la enfermedad en tanto conmoción de la existencia del ser individual, la comprensión holística que Merleau-Ponty tiene del comportamiento normal le hará centrarse en la experiencia vivida del cuerpo para comprender desde ella la enfermedad. Así percibida, ésta se experimenta más como interrupción del comportamiento normal que como disfunción del cuerpo biológico. La enfermedad no es, entonces, activa en el sentido de que produzca determinados efectos, sino en tanto que suministra una nueva significación del organismo en consonancia con los síntomas, de modo que la patología ha de ser interpretada como un estadio de transición necesario para comprender la manera habitual de ser-en-el-mundo. La enfermedad, por tanto, no será concebida tampoco como un hecho observable y localizable que afecte al ser pasivamente, sino como un estilo de percibir la existencia, una manera de ser-en-el-mundo que supone una reorganización de nuestra vida.

En vez de abordar la enfermedad como causa de la ruptura instrumental con el cuerpo material, Merleau-Ponty la entenderá, pues, como una expresión más del cuerpo vivido que, como hemos visto, no sólo es material, sino también espiritual. En tanto tal, la enfermedad es un modo de asunción de las transformaciones corporales, análogo a la pubertad, al embarazo, a la vejez, etc., que problematizan lo que antes se daba por descontado y nos obligan a reorganizarnos.

Esta concepción de la enfermedad es radicalmente distinta de las explicaciones causales de las patologías, empeñadas en aislar los síntomas de lo que consideraban una deficiencia parcial. Frente a ellas, Merleau-Ponty, si-

---

<sup>35</sup> K. Goldstein, *La structure de l'organisme*, Paris, Gallimard, 1951, p. 343.

guiendo a Goldstein, entiende que una perturbación afecta en grados variables, a todas las facultades que exigen una actitud abstracta. Esto puede constatarse en el caso Schneider, el herido de guerra analizado por Goldstein, el cual únicamente posee una existencia centrípeta, es decir una proyección dirigida al centro en el que está emplazado; carece de existencia centrífuga. En términos merleau-pontianos, diríamos que la razón de esta limitación reside en la vivencia corporal de Schneider, el cual toma su cuerpo como punto cero absoluto, en lugar de como un visible que participa de la visibilidad general del mundo.

Si, como veíamos, la corporalidad ordinaria actuaba como horizonte del que emergían las figuras de todas nuestras relaciones mundanas, 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 desarmonía, como dolor.

### **3. Fenomenología del dolor del cuerpo sentido y sentiente**

Siendo la existencia el movimiento por el que aprendemos a asumir una situación, cuando es ejecutada por el cuerpo doliente, éste no sólo se verá obligado a asumir la nueva significación existencial que introduce la enfermedad, sino que además reactivará otras motivaciones existenciales más acordes con la nueva circunstancia.

Aunque no todo dolor es dolor del cuerpo, éste es su sede o el lugar en el que irradia; por otra parte, el dolor hace tomar conciencia del cuerpo como pocos fenómenos; finalmente, el cuerpo vivido no sólo siente el dolor como algo estrictamente físico y localizado, sino como una afección global que le obliga a replantear su vida. 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 es actuante y determina cambios en nuestro modo de actuar y contenciones. 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 aplicación.

Se puede cuestionar, por tanto, que el dolor que sufre el cuerpo sea el modelo del significado del dolor<sup>36</sup>, pero es indiscutible que la experiencia del dolor siempre es vivida por el cuerpo y éste es quien la hace sentir. Que el significado del dolor exceda al sentimiento del mismo e incluso que ambos puedan deslindarse es otra cuestión. Aunque sentir el dolor del cuerpo vivido no sea paradigma del dolor en general (suponiendo que exista algo así), desde la concepción merleau-pontiana del "Sentir" como reversibilidad del Ser sentido y sentiente, hemos mostrado que es el dolor lo que nos hace percartarnos de las potencialidades del propio cuerpo cuando gozaba de salud, así como de la empatía (*Einfühlung*) con otros<sup>37</sup>. 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; es decir, ¿es consciente el cuerpo dolorido de ser cuerpo doliente o el dolor siempre le viene de algo ajeno?

Tendemos a ratificar la primera premisa, ya que, ninguna afección es completamente pasiva, sino que influye en las actividades y, a la inversa, éstas no son compulsivamente activas. Por otro lado, en vista de que el cuerpo es simbolismo natural y origen de todo otro simbolismo<sup>38</sup>, dado que no es una realidad inmutable, sino que continuamente se ve 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, bien entendido que esa comprensión no es la de un objeto, sino la de que existimos interpretativamente. El cuerpo afectado por la enfermedad se revelará como sujeto-objeto de la interpretación e incluso del

---

<sup>36</sup> Así lo ha hecho M. García Baró, *Del dolor, la verdad y el bien*, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 52.

<sup>37</sup> Cfr. M<sup>a</sup> C. López Sáenz, "El dolor de sentir en la filosofía de la existencia", en M. González (ed.), *Filosofía y dolor*, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 381-439.

<sup>38</sup> Cfr. nota 7, *in supra*.

sufrimiento (como cuerpo doliente-dolido) y éste como un desafío para la hermenéutica de la finitud de la existencia.

La vivencia del dolor no puede distinguirse de su cumplimiento, porque el perceptor y el dolor percibido se funden en una sola carne doliente. En realidad, ni siquiera esa fusión es una denominación adecuada y, por ello, no digo "percibo", sino siento dolor, al mismo tiempo que tomo conciencia de él. La intensidad de esta sensación no depende de su percepción intencional, sino de la afección que causa<sup>39</sup>. Mientras que, para la psicología clásica, el dolor es una representación, es conciencia de él, para la fenomenología consiste en una vivencia directa de mi propio cuerpo. En otras palabras, del dolor no tenemos conciencia tras tematizarlo, sino inmediatamente cuando lo sentimos.

Esto es así porque el Sentir es ya reflexividad<sup>40</sup>, sentirse sintiendo, un momento del ser-consciente-de-sí. La reflexión comienza en esa percepción que puede denominarse *sentiment de soi* y que no convierte lo que capta en

---

<sup>39</sup> R. Bernet ha destacado que, cuando las afecciones son traumáticas, "están determinadas, a la inversa, por el hecho de que en su incomprendibilidad ponen en ridículo cualquier representación y, por tanto, se retractan de ser alcanzadas por una conciencia intencional donadora de sentido. Mientras son experiencias conscientes con una fuerte autorrelación, carecen de sentido". Cfr. R. Bernet, "Intencional Consciousness and Non-Intentional Self-Awareness", en A. Ferrarin (ed.), *Passive Synthesis and Life-World*, Firenze, ETS, 2006, pp. 269-290; en especial, p. 280). El autor mantiene, no obstante, que el sufrimiento psíquico puede estar más controlado por la conciencia vigilante que por los efectos soporíferos de los tranquilizantes, al menos aquella nos libera del sufrimiento puramente pasivo (cfr. *ibidem*). Es consciente de que toda reflexión objetiviza y, por ello, propone la *Erinnerung* hegeliana para recolectar lo ajeno que nos duele: Esta memoria respeta la sensación original del dolor sufrido en su unicidad total" (cfr. *ibidem*, p. 281). Las recolecciones de las sensaciones traumáticas permiten una toma de conciencia dinámica y transformadora de la experiencia traumática, especialmente cuando estas recolecciones no son solitarias y no se limitan a narrar la propia historia.

<sup>40</sup> Esto resulta difícilmente comprensible por una tradición metafísica dualista que concibe el sentir como padecer, como estado pasivo subordinado a la actividad intelectual. Sin embargo, el concepto griego de *aisthesis* pone en cuestión esta comprensión, puesto que se refiere tanto a la afectividad, como a la pasión motora de la voluntad y de la acción. En otros trabajos hemos vinculado este concepto al Sentir merleau-pontiano, el cual también implica voluntad de sentir, sensibilidad, emotividad, afectividad, que revierten sobre la vida atenta, comportan un trabajo sobre uno mismo y una áscesis en el sentido literal de "ejercicio" (cfr. M<sup>a</sup> C. López, "Pensar el arte y la *aisthesis* desde una fenomenología encarnada", en J. Solana / P. L. Blasco / E. Burgos (eds.), *Las raíces de la cultura europea*. Zaragoza, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza, 2004, pp. 545-564. De la misma autora, "El sentido de la *Aisthesis* en Merleau-Ponty", en J. M. Santos / P. M. Alves / A. Barata (eds.), *A Fenomenologia Hoje*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003, pp. 299-311. Desde esta concepción de la *aisthesis*, Merleau-Ponty introduce la reflexividad corporal (frente a la de la conciencia constituyente), que culmina en la reversibilidad, es decir, en una coincidencia siempre inminente. La reflexividad corporal se radicalizará en la reflexividad ontológica de la carne.

objeto, porque se sabe también sujeto que experimenta la vivencia de sí mismo. Esa re-flexión del sentir proviene de la equivalencia del aspecto externo del cuerpo con sus ejes interiores. Se aprecia en las cinestésias, las cuales son sensaciones de movimiento y conciencia del mismo que se produce al sentirlas. Por eso, el sentirse, es decir, el auto-conocimiento del sentir y el conocimiento del cuerpo por el sentir son indiscernibles: "la auto-afección es hetero-afección"<sup>41</sup>.

Consideramos que la fenomenología de la existencia ha de concentrarse en esa relación del cuerpo vivido con el dolor describiendo la experiencia de sentirlo y con objeto de obtener una comprensión global de la existencia. Dicha experiencia se revela como una de las maneras existir que encarna la paradoja de ser subjetivamente vivida y, al mismo tiempo, universalmente compartida. En efecto, el dolor se vive como un horizonte radical e inevitable, no sólo porque resulta imposible huir de él, sino también debido a que 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, en definitiva, determina una nueva orientación.

Si, como decíamos, el cuerpo fenoménico no es reducible al cuerpo-objeto, la fenomenología no ha de limitarse a describir el dolor físico. Si aceptamos, siguiendo a Merleau-Ponty, que el cuerpo es un integrante del Ser Vertical, de la Carne, su dolor tendrá alcance "ontológico", es decir, será dolor de sentir el ser de la finitud de cada existencia. Dicha finitud no sólo se nos manifiesta como final de la vida, sino que nos asedia en la cotidianidad como vivencia de nuestra temporalidad. Secularmente, este dolor ontológico se ha definido como el precio a pagar por la separación del todo, de la Tierra. Ella condiciona originariamente el sentido del cuerpo, pero sólo podemos hablar de "sentido de la Tierra" desde la razón del cuerpo a partir de la cual surge cualquier fuerza configuradora. Como el desarraigo de la Tierra, 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 y vivenciado como fenómeno límite. Él constituye la señal inequívoca de la pasividad, pero de una pasividad actuante.

---

<sup>41</sup> R. Barbaras, "De la Phénoménologie du corps à l'ontologie de la chair", en J.-Ch. Goddard / M. Labrune, *Le corps*, Paris, Vrin, 1992, pp. 245-281 ; en especial, p. 273.

Para empezar, el ser doliente no es capaz de ejercer esa *epojé* de la duda que, según A. Schütz, predomina en la actitud natural<sup>42</sup> y permite dar por sentados gran parte de los asuntos de nuestra vida cotidiana: Esta incapacidad amenaza con disolver el mundo habitual, ya que cada vez 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 puso en suspenso. De este modo, el dolor nos lleva a la auto-conciencia, entendida ésta más que nunca como lo que verdaderamente es: conciencia de sí 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 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, el ser doliente ve amenazadas las cualidades del mundo de la vida que los demás damos por sentadas; está tan desenraizado que hasta su espacio y su tiempo refluyen hacia niveles de máxima simplificación: el espacio vivido se reduce y el que sufre queda aislado en un universo opresivamente cercano; su tiempo exterior y su tiempo interior pierden la sincronización: el primero sigue su curso mientras el segundo fluye con lentitud. Si la persona sana vive el tiempo como totalidad, el dolor le hace experimentarlo degradado en un infra-tiempo irrepresentable, ya que el que sufre vive en un presente absoluto que le aprisiona e impide realizar sus proyectos.

Podemos explicar esto desde la concepción del tiempo merleau-pontiana, que lo aborda como temporalización<sup>43</sup> desde el cuerpo, como esa distancia en la proximidad por la que el ser más íntimo se proyecta fuera de sí. Cuando sufre, se experimenta la destrucción de esa sincronía entre los tiempos; el dolor amenaza con deshacer el mundo y la continuidad de la existencia. Di-

---

<sup>42</sup> Cfr. A. Schütz, *Collected Papers I. The Problem of social Reality*. The Hague, M. Nijhoff, 1971, p. 229.

<sup>43</sup> Ante la imposibilidad de desarrollarla aquí, remito a mi trabajo, "Rehabilitación de la memoria en la concepción del tiempo de Merleau-Ponty", en M. T. Ramírez (ed.), *Merleau-Ponty viviente* (en prensa).

cha temporalización incide, después, en el cuerpo, en el que quedan plasmadas las huellas del discurrir temporal (envejecimiento). Así es como el dolor fuerza al individuo a la prueba de la trascendencia que consiste en salir de sí amenazado por lo otro, proyectar ese otro sobre el yo y sacar a la luz algunas de sus fuerzas interiores desconocidas para, finalmente, recuperar una identidad más lúcida, porque se ha producido una desapropiación y se ha logrado comprender lo ajeno en sí, eso que no éramos, pero nos ha afectado para siempre. El dolor se convierte, entonces, en una manera de pensar los límites del sí mismo y de ampliar el conocimiento, tanto del "yo puedo", como de lo ajeno.

Así pues, el dolor que limita e individualiza es también índice de un malestar ontológico que nos obliga a enfrentarnos de una determinada manera a nuestro ser-en-el-mundo. 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; en palabras de Merleau-Ponty, "De se muere solo a: se vive solo, la consecuencia no es buena, y si el dolor y la muerte sólo son consultados cuando hay que definir la subjetividad, entonces la vida con los otros y en el mundo resultará para ella imposible"<sup>44</sup>.

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 sólo 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, puesto que irradia y transforma la sensibilidad en vulnerabilidad. Por eso es por lo que el sufriente no sólo se considera como alguien aislado que ha perdido el control de su vida, sino incluso como una víctima de ella,

---

<sup>44</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 221.

aterrorizada ante la disolución de la persona y de su experiencia del mundo vivido.

El agente de estos cambios es el dolor, pero éste no es sino una modalidad del existir sintiendo que, en general, es placentero o, al menos, gratificante. Como he mostrado más ampliamente en otro trabajo<sup>45</sup>, la concepción dialéctica merleau-pontiana del ser-en-el-mundo permite comprender la continuidad entre placer y dolor en el sentir que es la existencia a la que nos abre el cuerpo propio. Si el dolor tiene una virtud reconocida es la de hacernos tomar conciencia del valor del mismo para 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 deseante<sup>46</sup>. Sentimos placer y dolor de la misma manera que percibimos la presencia y la ausencia, no como contrarias, sino como *Gestalt*; en otras palabras, experimentamos dolor porque hay un horizonte previo de placer desde el que éste se destaca, y también a la inversa.

Ya consideremos que en el dolor predomina la intencionalidad horizontal, ya lo describamos —como hace Husserl— como una vivencia afectiva, ya afirmemos, por el contrario —con Sartre— que carece de intencionalidad, por no poseer objeto<sup>47</sup>, su experiencia 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. Esto demuestra que el dolor es inherente a la existencia como ese trasfondo que da su pleno valor consciente a la alegría de vivir, porque anuncia la precariedad de la vida humana, la amenaza de la muerte que la truncará para siempre.

---

<sup>45</sup> Cfr. M<sup>a</sup> C. López Sáenz, "El dolor de sentir en la filosofía de la existencia", pp. 418-428.

<sup>46</sup> Cfr. M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, p. 178.

<sup>47</sup> Cfr. J-P. Sartre, *L' être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 398. Estamos de acuerdo con Sartre en que la sensación de dolor no es intencional, en el sentido de la intencionalidad de la representación, ya que no podemos establecer una distinción entre el dolor cósico y nuestra sensación del mismo, porque una sensación de dolor es justamente el dolor. Sin embargo, consideramos que el dolor ejerce otro modo de la intencionalidad, la *Fungierende* u operante, una de cuyas funciones consiste en actuar como factor de alarma que nos impele a hacer frente a la enfermedad.

De ahí que eminentes antropólogos hayan percibido que en todo dolor hay una dimensión iniciática, en el sentido de que actúa como reclamo para vivir con más intensidad la conciencia de existir<sup>48</sup>.

#### 4. La paradoja de una experiencia vivida de la muerte del cuerpo

La experiencia del dolor revela, por tanto, que el sentir no es definitivo y, con esa certeza, se abre la posibilidad del fin de la existencia. El dolor anuncia la muerte porque descubre la finitud y anuncia el poder de lo que pasivamente nos afecta. La muerte podría comprenderse como la experiencia más palmaria de esta última, como una situación en la que algo difícil de conceptualizar acontece imposibilitando toda asunción, ya que no es posible relacionarse con la propia muerte como con la posibilidad que nos es más propia, sino sólo como algo desconocido e inapropiable.

A pesar de esa incapacidad, sabemos que la muerte llega y vivimos dolorosamente su anticipación. Su imprecisa proximidad siempre desencadena un gran sufrimiento y éste, a su vez, va desvelando la muerte que experimentamos difusamente como eso que ya no consiente más treguas. Ante ella, sentimos intensamente y con impotencia nuestras limitaciones hasta el punto de que ya sólo nos permite vivir la finitud trágicamente, con la conciencia de que ya no podemos trascender nuestra situación existencial, con el convencimiento de que sentimos dolor, porque ya no podremos sentir nunca más.

Husserl no compartiría esta posición, porque no identifica la vida con el Sentir. Para él, la vida es el movimiento mismo de la intencionalidad de la conciencia donadora de sentido y, por ello, excluye de ella a la muerte. 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 interior<sup>49</sup> y, por tanto, como subjetividad transcendental-

---

<sup>48</sup>Cfr. D. Le Breton, *Antropología de la dolor, Antropología del dolor*, Barcelona, Seix Barral, 1999, p. 273 (trad. cast de D. Alcoba).

<sup>49</sup>Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, M. Nijhoff, 1993, p. 334.

mente orientada al futuro, no nace ni perece<sup>50</sup>. El hombre concreto muere, pero la vida transcendental es inmortal porque morir carece de sentido y porque la actividad constituyente continúa después. A decir verdad, la muerte ni siquiera es una posibilidad efectiva (*Vermöglichkeit*) del yo, ya que no puede actualizarse; sólo es una pura posibilidad. Parafraseando fenomenológicamente a Epicuro, podríamos decir que mientras vivo, no puedo experimentar mi yo muerto y, cuando muero, ya no tengo experiencias. Por eso dice Husserl que la muerte no existe, no tiene sentido, para el yo transcendental, aunque el yo empírico muera efectivamente. Ahora bien, esta permanencia del yo transcendental es inmortalidad de la temporalización y de la conciencia transcendental; es este proceso el que es infinito, no los objetos que en su curso nacen y perecen. 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 sí lo hagan las vivencias concretas. Por nuestra parte, pensamos que la auto-constitución infinita del flujo temporal, esa fuente transcendental a la que Husserl pretende reconducir los fenómenos mundanos del nacimiento y la muerte, no es nada independientemente de lo que se constituye en ella, o sea, de esas vivencias ¿Qué sentido puede tener la actividad transcendental cuando cesa la mundanización?

Es imposible pensar la muerte como una modalidad del ser-en-el-mundo, porque con ella desaparece la afección<sup>51</sup>. No obstante, Husserl distingue en la afección distintos grados hasta demostrar que hay continuidad entre lo preafectivo 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. Aún teniendo en cuenta esta gradación, consideramos que la muerte únicamente puede entenderse, desde la perspectiva husserliana, como un modo de ser de una

---

<sup>50</sup> E. Husserl, *Analysen zur passiven Sintesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, pp. 377ss.

<sup>51</sup> 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. Cfr. *ibidem*, p. 150.

vida anónima que se limita a fluir. Sólo así puede tener sentido su contraria, la inmortalidad desencarnada de la subjetividad trascendental. Ésta 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", del mismo modo que su concepción del cuerpo vivido no sería la del sujeto trascendental inmortal. Es aquél el que muere; después, el yo de carne y hueso se transforma en un "yo" que sólo es para otros. No temporalizamos desde éste, sino desde el presente viviente de aquél. Con mi muerte sólo se acaba mi tiempo vivido, pero pervive el de los otros y su poder temporalizador.

Todo lo que le sucede a este cuerpo 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 no se la planteó suficientemente. El cuerpo que camina hacia la muerte no es percibido, por él, como cuerpo fenoménico, sino como un organismo biológico incontrolable, como presencia ajena que tiene sus propios ritmos. No es éste el cuerpo que le interesó al fenomenólogo, como tampoco el cuerpo enfermo o doliente; en ambos se produce un predominio del cuerpo-objeto. 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 culmina en el cadáver. Por otra parte, aunque Merleau-Ponty concedió una extraordinaria atención filosófica al cuerpo, no hizo lo mismo con las experiencias particulares del mismo. Así, el filósofo no se paró a pensar en la progresiva dependencia de otros en la que se sume el cuerpo que envejece o en el hecho de que éste revela un fuera que no siempre se corresponde con su dentro<sup>52</sup> y esa no coinciden-

---

<sup>52</sup> En cambio, su coetánea, S. De Beauvoir, sí que lo hizo. Repárese en sus palabras que, a nuestro modo de ver, revelan 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" (S. de Beauvoir. *La vejez*. Buenos Aires, Sudamericana, 1970, p. 339). Por nuestra parte, hemos estudiado la persistencia de dicho dualismo en Sartre como eje del que arrancan sus diferencias con Merleau-Ponty. Cfr. M<sup>a</sup> C. López, "Apuntes antropológicos basados en una relación: M.

cia dificulta la condición simbólica inherente al cuerpo vivido. Merleau-Ponty apenas llegó a vivir ese envejecimiento en su propia carne, pero tampoco lo tematizó como una condición anormal de la existencia o como algo que ocurre a los otros. Lo cierto es 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 también la irrepetible biografía del cuerpo en el mundo con los otros.

Finalmente, al morir, la carne del mundo sin reversibilidad ya con la carne del propio cuerpo, queda reducida a tierra que acoge pasivamente. Al cadáver sólo le resta ese amparo, porque carece de toda actividad, no es encarnación de nada y ni siquiera posee esquema corporal. No expresa nada puesto que no comunica ni pide respuestas que exijan interpretación. No obstante, el cadáver tampoco es meramente un objeto físico más entre otros, sino el cuerpo vivido que ha muerto; de ahí que todavía guarde resonancias de *ék-stasis*, de alguna vida latente. Aún suscita empatía, no sólo porque está presente en algunas de mis retenciones, sino también porque reenvía desde su pasividad a mi propia posibilidad de des-encarnación.

Por tanto, aunque es cierto que la propia muerte no puede vivenciarse, podemos reflexionar sobre el camino hacia ella que emprende el cuerpo moribundo. Éste, a diferencia del cadáver, es todavía cuerpo vivido. Sus movimientos imitan intenciones que va perdiendo, al mismo tiempo que el sentido de la vida se va compilando deprisa en una sucesión de imágenes.

Como el dolor, la muerte siempre desarticula el sentido y buscarle alguno puede parecer escabroso; ninguno de ellos tiene justificación, y, si la tuviera, 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"<sup>53</sup>. El dolor es el testimonio más universal de esta amenaza; él anticipa la experiencia de la muerte propia,

---

Merleau-Ponty y J-P. Sartre", en J. F. Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX*. Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004, pp. 83-115.

<sup>53</sup> M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 240.

que, por otra parte, también puede pensarse por analogía con la muerte de otro o con la enfermedad mortal.

Dolor y muerte carecen, pues, de sentido, pero los sentimos demasiado y constantemente están reclamando respuestas. El esfuerzo de esclarecimiento de la situación a la que toda conciencia se verá abocada, el último grado de evolución de ésta, merece, además, la pena para una filosofía, como la merleau-pontiana, esencialmente interrogativa en la que lo reflexivo se alimenta de lo irreflexivo y éste de aquél. Nuestra pretensión de continuarla en estos sus impensados, no es, por tanto, diletante.

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 que me arrojan fuera de mí. Son fenómenos del mundo con los nos enfrentamos aunque sea de manera involuntaria. Ni Husserl ni Merleau-Ponty les han dado la importancia debida<sup>54</sup>, porque los consideraron casos-límite de la vida y de la *Leiblichkeit*: sin vida no hay muerte y sin muerte es inconcebible la vida temporal.

Desde nuestra perspectiva, nacimiento y muerte son fenómenos-límite, porque sólo se me dan como objetos mundanos; no tengo donación intuitiva de mi propia muerte ni de mi nacimiento. La experiencia de ambos es lo inconstituible 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, sin embargo, constituir el nacimiento y la muerte ajenos. Después, por empatía con ellos, puedo pre-constituir los

---

<sup>54</sup> K. Held considera que no basta con limitarse —como hizo Husserl— a caracterizarlos como problemas-límite, sino que son constitutivos de la conciencia, ya que rompen el flujo; ponen de manifiesto que la conciencia es un *continuum* idealmente infinito, no un hecho transcendental. La vida es una totalidad de sentido que no se da, puesto que me precede y la cuestión de la totalidad es, finalmente, la de la temporalización. Cfr. K. Held, "Phänomenologie der Zeit nach Husserl", *Perspektiven der Philosophie* 7 (1981)185-221; en especial, p. 217.

propios. Efectivamente, asisto a la muerte y al nacimiento de otros, los veo salir y entrar en el mundo, pero de mi muerte y de mi nacimiento no tengo experiencia mundana y, por ello, no puedo representármelos.

No obstante, el nacimiento y la muerte de los otros inciden en el propio yo, porque éste sólo 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 transcendental de su muerte, es decir, la experiencia de la pérdida de lo que, aún no siendo mío, forma parte de lo común, del mundo de los coexistires. La vivencia de la muerte se anticipa así en la muerte del otro que penetra en mí como una lesión de nuestra intercorporeidad<sup>55</sup>, porque no sólo 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: "Sólo 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"<sup>56</sup>.

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, un éxtasis puntual de otras temporalidades, una reactivación esporádica que puede producir ocasionales rendimientos. Sin embargo, es dudoso que la muerte de un ser querido se reduzca a un mero recuerdo que se irá borrando. Esto es así porque experimentamos la muerte del prójimo a determinada proximidad o lejanía, con más o menos afectación. 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 *enjambement*<sup>57</sup>. Las vivencias que han tenido lugar en la dimensión de la afectividad impiden que los

---

<sup>55</sup> Cfr. M<sup>a</sup>. C. López, "Intersubjetividad como intercorporeidad".

<sup>56</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 96.

<sup>57</sup> M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes du cours du Collège de France*, p. 343.

seres queridos mueran del todo para nosotros; en otras palabras, los lazos afectivos no se deshacen al morir el otro.

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 mundo<sup>58</sup>. 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 moneda<sup>59</sup>. A diferencia de la dicotomía que Sartre establece entre ambas, la nada merleau-pontiana es el fondo presentado de toda presentación. Ésta es lo único que se pone de manifiesto y consiste en 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 absoluta Nada: "Sobre el ruido se hace un silencio, una espera ¿No sería esto una esperanza?"<sup>60</sup>. Esperanza de que la muerte, que sólo se presenta como ausencia, contenga esa misma posibilidad de apertura al futuro, aunque sea al de otros. Esto no es un absurdo, porque sólo es posible pensar la muerte en la existencia y puedo hacerlo 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 contenida en 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 de modo interrogativo.

Sólo 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 eter-

---

<sup>58</sup>Cfr. M. Merleau-Ponty, *Notes de cours 1958-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 217. Al margen, el autor escribe que la filosofía es " 'enigmática' visión solidaridad y muerte".

<sup>59</sup> 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". M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 516.

<sup>60</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 32.

no"<sup>61</sup>. El cuerpo vivido siempre es efímero, pero también es vivencia de lo pleno, que no es lo eterno en sentido tradicional. Por "eternidad existencial" sólo es posible entender el cuerpo como metamorfosis. Por el contrario, la ciencia, que concibe el cuerpo como suma de partes y explica la muerte por disgregación de las mismas, sólo es capaz de concebir la eternidad como perfeccionamiento del cuerpo-objeto, como *cyborg*<sup>62</sup> que acabará sintiendo su soledad y deseando haber vivido, haberse sentido sintiendo, como carne del cuerpo en la carne del mundo.

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, concretamente de su cara invisible; actúa como esa ausencia que es el horizonte de 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 apertura a lo otro, como compromiso con lo que hay y reactivación del sentido sedimentado que continúa posándose tras mi muerte.

Tanto ella, como mi nacimiento no pueden ser para mí meros objetos de pensamiento, sino signos de la contingencia de toda conciencia perceptiva; no pienso mi muerte, pero ella existe siempre como horizonte de mis pensa-

---

<sup>61</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 318.

<sup>62</sup> En efecto, para los androides y replicantes, que imitan el cuerpo humano, la muerte es un privilegio negado; carecen de carne y de unión con la tierra. Como contrapartida, controlan su medio, pero sin establecer relaciones con lo otro. No viven realmente porque vivir es ser y saberse cuerpo vivido, así como enriquecer las propias vivencias con las ajenas. Porque somos cuerpos vivimos incorporando, desgastándonos sintiendo, dando significado y no sólo produciendo información. Frente a la postura resignada a la exaltación del cuerpo que somos, el imaginario tecnocientífico ejerce una hermenéutica de la sospecha sobre el cuerpo, asentada en la precariedad de la carne de la que incita a separarse. Para ello, en primer lugar, lo destituye de su condición de encarnación de lo humano y lo compara con la máquina. De objeto humano biológico el cuerpo pasa a *cyborg*. Este no es sino una continuación de la tradición cartesiana que separa el espíritu del cuerpo y comprende a éste como la enfermedad endémica de aquél. A este respecto, cfr. M<sup>a</sup> C. López, "El cuerpo vivido como nudo de identidad y diferencias. Una alternativa al cuerpo objetivado", en J. Choza / M<sup>a</sup> L. Pintos (eds.) *Antropología y ética ante los retos de la biotecnología*, *Thémata. Revista de Filosofía* 33 (2004)141-148.

mientos; de ahí que Merleau-Ponty afirme, "vivo en una atmósfera de muerte en general"<sup>63</sup>. Una especie de esencia de la muerte se encuentra en el horizonte de la conciencia corporal, mientras que el instante de la muerte propia es un futuro tan inaccesible para mí como lo es el pasado de mi nacimiento. Ninguno puede aparecer como experiencia mía, ya que siempre me experimento como "ya nacida" y como "todavía viva". Sólo puedo entenderlos como horizontes pre-personales. De la misma manera, carezco de conciencia de la generalidad en la que ocurren las sensaciones y sólo 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"<sup>64</sup>. Estas realidades tienen sentido para mí como generalidades, pero, como tales, excluyen mi vivencia; están en la periferia de mi ser, en la vida anónima, que precede a mi historia y la continuará, esa vida que transcurre en el tiempo natural, sin percepciones ni recuerdos, pero que es su trasfondo perpetuo. De él surgen todas las figuras de la vida. Así es la reversibilidad, siempre inminente de la visibilidad carnal.

Merleau-Ponty nunca cesó de preguntarse cómo el cuerpo participaba de ella, cómo un visible podía ser también vidente. Consideró, incluso, que ya en el embrión estaba premeditado de algún modo su desarrollo y su ser vidente<sup>65</sup>, pero no se planteó, a la inversa, cómo el vidente se convertía, al morir, en un mero visible sin posibilidades de reversibilidad.

Lo único que podemos decir por nuestra parte es 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. Nos desviamos de las regiones de la vida en las que podríamos encontrar la propia nada, pero eso implica que podemos presentirlas. Esto obedece a que la presencia ante sí de nuestro cuerpo es siempre ausencia de sí, a que siempre nos encontramos de manera lateral, en el "entre" de lo visible y lo invisible. Sólo así, lateralmente, puede "vivirse" paulatinamente la muerte propia; directamente

---

<sup>63</sup> M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 418.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 250.

<sup>65</sup> Cfr. *ibidem*, p. 193.

nunca puede manifestarse lúcidamente ante la conciencia, ni siquiera cuando está moribunda.

Cercano a la concepción merleau-pontiana de la negatividad, Lévinas considera que la muerte no acontece como vuelta a la nada, sino como transustanciación debida a la relación del sujeto con lo que no viene de él, con el misterio<sup>66</sup>. La muerte no es lo opuesto al aparecer, un retorno al ser en sí, sino la inversión de la pura fenomenalidad: "la muerte es fenómeno del fin aunque sea el fin del fenómeno"<sup>67</sup>. Cuando adviene, transmuta 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 lógica<sup>68</sup>.

Sin aspirar ni mucho menos a ello, nosotros diríamos que aunque la propia muerte no pueda sentirse, si que es susceptible de pre-sentirse como trasfondo de la vida. Incluso este pre-sentimiento produce miedo ante lo otro, pero ese recelo queda ocultado por el placer que proporciona el habitual desarrollo de nuestros proyectos. El temor de la muerte, de nuestro destino ligado a la vida, tiene que ver con el inacabamiento de la obra y de las acciones posibilitadas por el cuerpo que habitamos. Asimismo, se debe a la despedida del mundo que somos en virtud del cuerpo y, sobre todo, al miedo a lo desconocido, a lo que no podemos ser y al no-ser. Desgraciadamente somos mortales por ser carnales, pero felizmente por serlo, le encontramos sabor a nuestra vida en el mundo.

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 extirparlo; pero, así, ¿no quedarán desarraigados también todos los

---

<sup>66</sup> Cfr. E. Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, Fata Morgana, 1979, p. 56.

<sup>67</sup> E. Levinas, *La Mort et le Temps*, Paris, Le Livre de Poche, 1995, p. 55.

<sup>68</sup> Cfr. E. Levinas, *Totalité et infini*, Paris, Kluwer, 1971, pp. 306s.

placeres de la vida y todas las virtualidades del cuerpo? Tal decisión expresa la preferencia por lo desconocido, por lo ideal, infinito, etc. sin percibir que todos estos atributos anidan ya en lo finito y sólo pueden pensarse desde él. Es humano, sin embargo, el deseo de permanecer en el cuerpo más allá del dolor y de la muerte, porque es imposible pensar la vida de otro modo

No cabe duda de que la tecnología incide en todos los campos de la experiencia humana, en el ámbito del existir sintiendo, desde el nacimiento, pasando por el dolor, la enfermedad, el envejecimiento y la muerte. El sentido de estos fenómenos ha pasado a ser sustituido por la asistencia mecánica de los mismos. De ahí que, H-G. Gadamer, continuando la fenomenología por la vía hermenéutica, se haya detenido también a pensar la experiencia de la muerte. Consideraba que dichos avances aún ponían de manifiesto el límite absoluto de nuestras capacidades. La prolongación artificial de la vida termina siendo una prolongación de la agonía en la que se desdibuja la experiencia del yo; y esto culmina con la desaparición de la experiencia de la muerte, despojando de sensaciones al sufriente y manteniendo sus funciones vegetativas como si el ser humano fuera un eslabón de una cadena mecánica<sup>69</sup>. Lo que viene a decir Gadamer es que las modernas biotecnologías y su horror a las hiperestesias, pierden de vista el equilibrio entre el dolor y el bienestar; acaban con el diálogo entre ambos, muchas veces sin el requerimiento del enfermo.

La medicina contemporánea ha deconstruido la muerte hasta convertirla en una absoluta alteridad. En nuestra opinión, ésta no sólo se debe a su misterio, sino fundamentalmente a que con la muerte desaparece el mundo propio y la relación que somos, ambos vehiculados por el propio cuerpo. Las técnicas que mantienen artificialmente la vida sólo simulan una vida que no puede equipararse a la existencia, sino tan sólo a la mera subsistencia obligada, a ese estado que arrebató a cada uno el poder sobre su vida y su muerte, dejándole únicamente un exiguo derecho a la muerte "objetiva" decretada por la ciencia.

---

<sup>69</sup> Cfr. H-G. Gadamer, "Experiencia de la muerte", en *El estado oculto de la salud*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 77-87; en especial, p. 78.

Después de todo lo dicho en este trabajo sobre el cuerpo vivido y sobre su capacidad de sentirse sintiendo, es forzoso rechazar ese objetivismo. La muerte no puede ser primariamente la parada definitiva de un mecanismo, sino otro de los sentidos de la vida, porque ésta adquiere el significado que le vamos dando a nuestras situaciones y el que vamos haciendo con los sentidos que hemos recibido y con el sinsentido que encontramos. Así se continúa la vida corporal en la dinámica de la vida de las ideas. No estamos buscando, en absoluto, sentidos a la muerte, sino proponiendo que su latencia nos haga profundizar en el sentido de la vida, que no es otro que el de existir sintiendo.

Teniendo en cuenta esto, acordamos con E. Feron que compete a la fenomenología interrogarse por la muerte superando tanto la actitud científica como la equívoca actitud natural frente a ella que disimula su misterio<sup>70</sup>. En nuestra opinión, también es posible pensarla continuando las indagaciones fenomenológicas sobre el cuerpo vivido, pues, 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 ese cuerpo inobjetivable.

La tesis de Feron se apoya en el hecho de que todos los fenomenólogos han pensado la temporalidad y en que la muerte se hace presente en todas las etapas de la vida por medio del inexorable paso del tiempo. Añadiríamos que la fenomenología se ha preocupado sobremanera por la intersubjetividad. La muerte no es ajena a la misma, habida cuenta de que no es un concepto abstracto, sino que siempre es muerte de alguien, fin de una vida y de un tiempo, además de un fenómeno que nos afecta a los que seguimos vivos, provocando rupturas proporcionalmente relacionadas con el grado de proximidad que mantuvimos con el difunto.

No es de extrañar, por tanto, que la fenomenología —pasada, presente y futura— se ocupe de estos fenómenos-límite, en el contexto de su preocupa-

---

<sup>70</sup> E. Feron, *Phénoménologie de la mort. Sur les traces de Levinas*, Dordrecht, Kluwer, 1999, p. 9.

ción por el enorme misterio de la manifestación de la vida vivida que de tanto sentirla ocultamente damos 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 sentimos 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 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 su *telos*.

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. El fenomenólogo 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 desidentificación, apropiación de lo otro y desposeimiento de sí mediados por la continuidad del mundo.

Hemos querido continuar esta fenomenología mostrando que el cuerpo doliente, el cuerpo envejecido y el cuerpo que muere constituyen progresivos debilitamientos del "yo puedo"; denotan un predominio del cuerpo-objeto y anuncian una alteridad absolutizada en una sociedad que rinde culto a la imagen externa y estereotipada del cuerpo. Lejos de ella, hemos querido comprender que estos tiempos del cuerpo también han de ser comprendidos al margen de todo reduccionismo, es decir, como modos del Ser Vertical, con una interioridad que revierte en la exterioridad, como interpenetración de na-

cimiento y muerte, de vida placentera y sufrimiento vital y en base a la interrogación desde el cuerpo vivido en el que se concentra el misterio de la visibilidad esparcida. Hemos mostrado que las preguntas por el nacimiento y la muerte no son intrascendentes, ya que se interrogan por los límites de la intuitividad y, por ello, ponen en cuestión a la propia fenomenología. Ella acepta el desafío intentando superar la irrepresentabilidad de la muerte y del nacimiento, buscando acceso laterales a los mismos, porque su objetivo es continuar encontrando sentidos al ser en el mundo.

La vía hermenéutica de la fenomenología nos ha permitido constatar el conflicto de interpretaciones en relación con estas situaciones que evitamos pensar por estar asociadas al obviado cuerpo. El riesgo de seguir soslayándolas, de continuar creyendo que sólo los ideales son eternos, es ocultar su verdadera raíz y aceptar construcciones discursivas impuestas que manipulan el verdadero ser carnal del que irradian todas las articulaciones e interpretaciones.

