

## *Cuerpo vivido*

JAVIER BASSAS VILA\*

Agustín Serrano de Haro (ed.). *Cuerpo vivido*. (AAVV: José Ortega y Gasset, José Gaos, Joaquín Xirau, Leopoldo-Eulogio Palacios, Agustín Serrano de Haro). Ediciones Encuentro. Serie Filosofía. Madrid, 2010, 161 págs.

«*Tua res agitur*», leemos en la presentación de *Cuerpo vivido*. «Esto te concierne» o, más radicalmente, «Se trata de ti»: nada podría ser más cierto y certero para adentrar al lector en el contenido de los cinco ensayos reunidos en este libro. Ahondando de manera clara y rigurosa en un tema que nos concierne directamente a todos —a todos los que vivimos, filósofos o no—, los análisis que los diferentes (y reputados) autores presentan en este libro nos permiten conocer mejor eso que todos sabemos, sentimos, somos y que, precisamente por ser lo más cercano y consabido, pasa a menudo por ser un asunto banal, descuidado, o cuyo análisis sería demasiado difícil de realizar, por exceso de proximidad: el cuerpo vivido. Así pues, para poner de relieve el cuerpo propio del que todos hacemos la experiencia singularmente y sacar las necesarias consecuencias, para iluminar lo descuidado por esa inercia natural de la vida y arriesgar el pensamiento fenomenológico a una revisión histórica y a una renovación actual, Agustín Serrano de Haro, actual presidente de la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE), dirige la publicación del presente libro.

En lo que sigue, intentaremos aportar luz a algunas de las tesis e hipótesis expuestas en los cinco ensayos de *Cuerpo vivido*, ampliando sus referencias teóricas y lanzando ciertas objeciones que pretenden profundizar en el debate del asunto tratado. Respetando el orden cronológico que propone el libro, empezaremos entonces por el ensayo del gran Ortega y Gasset.

«Vitalidad, alma, espíritu» es un ensayo originariamente escrito como conferencia en 1925 y redactado posteriormente como texto para *El Espectador*. Desde un buen principio, Ortega empieza desbordando ideas profundas y anotaciones variopintas sobre su concepción del periodismo, la validez de Freud, la diferencia entre catolicismo y protestantismo, así como sobre la disyunción entre cuerpo o alma que debe ser superada para, según sus propias palabras, tender hacia «Lo uno y lo otro. Integración. Síntesis. No amputaciones» (p. 20). Sin embargo, consagrado cual antropólogo a trazar la «gran topografía de nuestra personalidad», el grueso de su ensayo se concentra en comprender las tres grandes zonas que pueden describir esa topografía íntima:

---

\* javierbassasvila@yahoo.es

- 1) el alma corporal o carnal;
- 2) el espíritu;
- 3) el alma de los sentimientos.

Ortega describe el alma corporal —con un brillante inciso sobre la noción de «intracuerpo»— como un cimiento de la personalidad del individuo al ser su propia «vitalidad», «savia animadora», «hontanar», «oculto tesoro de energía viviente»: «en ella se funden radicalmente lo somático y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual» (p. 21). Ante o, mejor, sobre esta primera zona, coronándola, se encuentra el espíritu, lo más personal al ser el «conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista» (p. 28). Esta segunda zona es sede del pensar y del querer, de la vida intelectual que se diferencia de la tercera gran región, el alma propiamente dicha, el lugar que más nos individualiza y al que Ortega asigna nuestros sentimientos y emociones, deseos, impulsos y apetitos.

Sobre la base de estas tres grandes zonas de nuestra personalidad bien delimitadas, Ortega pasa entonces a desarrollar una serie de descripciones y caracterizaciones (la caracterología) que le ocuparán hasta el final del ensayo. El pensador español se enfrenta, en primer lugar, a una pregunta derivada directamente de la dicha tripartición, a saber, cuál de los tres «yo» somos: el alma corporal, el espíritu o el alma de los sentimientos. Ante tal pregunta, el pensador responde asignando a cada uno de esos «yo» su correspondiente figura (el alma corporal sería el yo del «niño», el espíritu sería el yo del «sabio» y el alma correspondería el yo del «hombre adulto») y determinando ésta última como el verdadero «coto individual» de la personalidad. El alma sería, pues, la zona de nuestra intimidad que nos individualiza y que se opone tanto a la universalidad del espíritu que caracteriza al sabio en busca de la norma ideal, como también a la vitalidad del niño que no hace sino participar de una energía fluente y cósmica unitaria.

En todo esto, fácil es reconocer la importancia decisiva de este ensayo (y otros) de Ortega para la vida filosófica en España. Ahora bien, resulta menos evidente poder otorgar validez actual a algunas y precisas nociones que se pretenden «conceptos descriptivos, no hipótesis metafísicas» (p. 33) y que, no por tal pretensión, dejan de desarrollarse sobre una serie de presupuestos de profundo sello metafísico o, si se quiere evitar este término demasiado en uso, positivistas. Por ejemplo, siguiendo lo dicho por Ortega en este ensayo, parece que el conocimiento del sabio (el «yo» espiritual, la vida intelectual) no puede no tender por definición a lo universal, a lo ideal, a la Verdad y a la Norma (sí, en mayúsculas —p. 35), siendo igualmente la voluntad de ese mismo sabio un «punto céntrico en nosotros», un poder en el que «se yergue ese núcleo personalísimo del ‘yo’ que quiere, monarca riguroso de un Estado inquieto» (p. 28). ¿Puede seguir concibiéndose estrictamente el conocimiento y la voluntad en estos términos? La respuesta a estas preguntas críticas merecerían un estudio más amplio; que queden, entonces, como pistas para una crítica necesaria de ciertos aspectos del pensamiento de Ortega. Tampoco sabríamos muy bien cómo considerar —si no es con una profunda actitud crítica— ciertas observaciones que hace Ortega respecto a la mujer, cuando desarrolla su teoría del amor, el único sentimiento que, según afirma, puede hacernos salir de la individualidad del alma y su carácter ambiguo de hogar y prisión. Nos referimos, entre otras, a observaciones del tipo: «La falta de lógica que el hombre frecuentemente imputa a la mujer es consecuencia inevitable de esa arquitectura natural [¿natural? ¿no es esto esencialismo biológico?] a la psique femenina (...) Al ser caprichosa la mujer, cumple su destino y se mantiene fiel a su estructura íntima» (p. 44).

Tras esta caracterología de la mujer, Ortega avanza otras caracterizaciones que resultan más certeras y fecundas sobre las diferentes épocas artísticas, la concepción de la poesía en diferentes momentos históricos o las diferencias entre los pueblos; caracterizaciones que se basan precisamente en la ya explicada tripartición de nuestra intimidad y sus posibles combinaciones. Ahí es donde vemos de nuevo el genio orteguiano, en su capacidad de visión transhistórica, que tanto ha dado que hablar y pensar a los discípulos que le siguieron, como el mismo José Gaos, autor del segundo ensayo recogido en el *Cuerpo vivido*.

Escrito en 1946, el ensayo de José Gaos titulado «La caricia» es simplemente insuperable en rigor, precisión y radicalidad. Al leerlo, uno tiene el placer de encontrar finalmente la fenomenología en marcha —y ello es lo que la caracteriza propiamente como «método»; no resulta fácil encontrar una descripción tan progresiva en su despliegue, radical y magistral de un tema tan importante y delicado como es la caricia. En Lévinas, por ejemplo, la descripción de tal fenómeno es menos precisa y la perspectiva «erótica», completamente diferente<sup>1</sup>.

José Gaos parte en busca de la esencia de la caricia, utilizando para ello el método de variación imaginaria propio de la fenomenología, es decir, haciendo variar el fenómeno en sus diferentes posibilidades para captar cuál es su esencia y qué es lo que le resulta opuesto o secundario<sup>2</sup>. Por ejemplo: si una caricia aprieta, estruja, achucha, no es una caricia, puesto que ésta se determina por la suavidad del movimiento; como tampoco es una caricia el deslizar la mano por una barandilla mientras se bajan rápidamente las escaleras, puesto que, a la suavidad y fugacidad inherente a la caricia, se le añade también cierto *demorarse*, cierta *morosidad*. Más adelante, respecto a la mano que acaricia y lo acariciado, la precisión de Gaos no se revela menor: «una mano dura, callosa, rugosa, áspera, no puede acariciar, propiamente, o por lo menos plenamente: no acariciaría, sino que chocaría, o rascaría o rasparía» (p. 55-56); la mano, y también la superficie acariciada, debe ser lisa, blanda, a medio camino entre la sequedad y la humedad, el frío y el calor: «solamente lo enfermo que no ha perdido aún las condiciones requeridas normalmente para la superficie acariciada, que no trasuda humedad excesiva, que no ha perdido la lisura y blandura, la suavidad, que no se ha vuelto purulento, costroso, que no se ha puesto rígido, moviliza y atrae *normalmente* la caricia, como sólo de la mano que no ha perdido las mismas condiciones se tolera *normalmente* el ser acariciado» (p. 57). Y así, gracias a estas descripciones, entendemos por qué cuesta tanto prodigar caricias a un enfermo en su lecho —crucial asunto para el cuerpo vivido, que sana y se enferma, en lo desgraciadamente cotidiano de nuestras existencias.

Tras esta descripción preliminar, Gaos extrema su posición, extrae consecuencias fundamentales y es ahí, en esa radicalidad, donde el pensamiento se vuelve realmente pensamiento. El texto nos describe entonces la caricia no como un fenómeno secundario respecto a la persona y el cuerpo, sino como aquello que los caracteriza esencialmente: «*no es simplemente que la mano puede acariciar, sino que: es la posibilidad de acariciar lo que hace,*

1 Para una descripción del fenómeno de la caricia en la obra de Emmanuel Lévinas, véase: *Totalité et infini. Essais sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1961, sección cuarta, B, «*Phénoménologie de l'eros*», p. 233 y ss. [tr. esp. a cargo de Daniel E. Guillot, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, ed. Sígueme, col. Hermeneia, Salamanca, 2006].

2 Husserl da cuenta de la necesidad y vicisitudes de este método de variación imaginaria en la captación de esencias del § 66 al § 70, en *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Hua. III, 1, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976, p. 148 [tr. esp. de J. Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, F.C.E., México, 1949].

*lo que crea la mano*» (p. 58). Hay ahí algo de delirio, quizás, pero la inversión de perspectiva que plantea con esa y las siguientes afirmaciones es uno de esos giros del pensamiento que marcan un antes y un después en el asunto tratado. Para continuar desvelando hasta qué punto la caricia puede determinarnos esencialmente —y dejar así de ser un acto humano secundario—, Gaos afirma que la finalidad de la caricia es la expresión de un afecto (no para pedir ni «sobar»), preguntándose también, a lo largo de finas argumentaciones, qué afecto está en juego cuando acariciamos. Su argumentación insiste entonces en que la caricia no es sexual, sino que lo que expresa es el amor, un tipo de amor no sexual que *toca* nuestra más íntima intimidad humana y renuncia a la posesión. Ese amor es la ternura. Determinado así el esencial alcance de la «*cariciosidad*» humana, el ensayo encara entonces la posibilidad de una «escala de *tipos* humanos erigida por la caricia. El que acaricia frecuentemente. El que acaricia solo eventualmente. El que rechaza expresamente el acariciar» (p. 72); variantes cuantitativas que se combinan con otras tantas variantes cualitativas y que se completan con los tipos humanos de acariciados: «¿A quién se acaricia preferentemente? ¿Los niños, las *tiernas* criaturas? ¿Las mujeres? ¿Las mujeres por los varones o los varones por las mujeres?» (p. 78). Como final ciertamente magistral, y tras haber descrito la caricia según lo acariciador y lo acariciado, el acto de acariciar y lo que en él se expresa, así como el acariciador y el acariciado, Gaos acaba apuntando a la noción de carne —que Merleau-Ponty, años más tarde, pondrá en el centro de su filosofía— y esboza una antropología filosófica que culmina en estos términos: «La caricia es la mejor revelación y la mayor prueba de que en el hombre hay, además del amor sexual, un amor de otro orden, *además del orden natural, un orden SOBRENATURAL* [...] pero este orden *sobrenatural* no sería sobrehumano, sería simplemente humano. Habría la sobrenatural, pero no lo sobrehumano. Lo *humano incluiría lo sobrenatural*» (p. 84). Esto daría pie, programática y radicalmente, a *una tercera y nueva filosofía*, en palabras del propio José Gaos.

Me permitiré destacar conjuntamente algunos de los puntos más importantes de los dos siguientes ensayos, escritos por Joaquín Xirau en 1946 y Leopoldo-Eulogio Palacios en 1965; este acercamiento breve a ambos me permitirá analizar y desarrollar con mayor detalle las tesis del último y magnífico ensayo. De entrada, lo que puede sorprender del texto de Xirau —titulado *Presencia del cuerpo* (redactado en catalán y excelentemente traducido para esta edición)— es la fuerza del estilo y la tonalidad que despliega. Entre misticismo y poesía, lejos del rigor academicista, Joaquín Xirau acomete una reflexión sobre el cuerpo propio con afirmaciones inspiradas, frases cortas, imágenes poéticas y saltos argumentativos que desconciertan. Su argumentación se divide en tres partes, como él mismo anuncia: «Resistencia, instrumento, presencia. Tales son los aspectos esenciales a través de los cuales puedo decir que el cuerpo es mío y que yo soy en él y por él» (p. 88). Como advertía, el lector académico quedará cuando menos sorprendido si busca en este texto el estilo fenomenológico en el sentido canónico del término. Sin embargo, eso no es algo necesariamente negativo: la expansión del estilo filosófico es una estrategia constante para todo pensamiento. Aprovechemos entonces que, con Xirau, entramos en otra búsqueda, en otra filosofía del cuerpo, del alma y del espíritu que puede abrirnos nuevas perspectivas. Prueba de su particularidad es, primeramente, la obsesión manifiesta por la expansión del cuerpo y la consecuente in-corporación del universo: «El universo entero se incorpora a mí. En tanto que lo cultivo, lo amo o lo odio, me limita o me maravilla, me alimenta o me

acongoja, se hace mío, es mío. El volumen de mi cuerpo se dilata inmensamente. Todo el universo deviene, es mi cuerpo y mi espíritu» (p. 97). Encontramos también, en este sentido, una tendencia hacia la pureza y la unificación vinculada a la espiritualización de la vida y la plenitud: «El alma sigue adelante y hace cada día más entera su plenitud» o «La tarea de una vida auténtica es hacerla cada día más pura, más segura y unitaria» (p. 95 y 96). Y todo ello iluminado por un profundo sentido religioso que obra la revelación del amor: «Adivinar, ver el sentido de las cosas y de las personas es obra del amor, de la fe y de la esperanza» (p. 97).

Es también un profundo sentido religioso el que anima el texto de Palacios, titulado «El rostro y su anulación». Primero, implícitamente; al final, explícitamente. En esta construcción implícita-explícita de su argumentación, advertimos convergencias con ciertas reflexiones del fenomenólogo francés, J.-L. Marion<sup>3</sup>; de igual manera que, por el tema escogido, la referencia a Lévinas también aquí parece ir de suyo, por más que el desarrollo conceptual diste mucho de ser equivalente (de hecho, despliega una perspectiva inversa y, por ello, tanto más interesante para una comparación que aún debe establecerse en el rigor de los textos<sup>4</sup>). Palacios estructura el texto en dos partes. En la primera parte, empieza estableciendo una distinción esencial entre cara y rostro: «Los animales irracionales tienen cara, pero no tienen rostro ni semblante. El rostro es una peculiaridad del hombre entre todos los seres visible, tan maravillosa como desconcertante» (p. 99). Acompañándonos desde el nacimiento hasta la muerte, el rostro o semblante manifiesta las costumbres y el carácter moral del hombre —y no sólo sus afectos—, fundamentando así la vida civil y apareciendo como sede de la individualidad más profunda de cada hombre y de su verdad. Como tal verdad e individualidad, mi rostro no me resulta accesible directamente ni puede nadie expresarlo con palabras. En la segunda parte del ensayo, Palacios procede a determinar cuál es la verdadera anulación del rostro, de esa exhibición de la verdad personal que ofrece nuestro semblante. Iluminando en detalle los aspectos del rostro que esconde y revela el antifaz o la máscara, así como la relación de pretendida objetivación que se establece entre el retrato del rostro y el

3 Véanse, por ejemplo, estas dos obras en las que las reflexiones fenomenológicas se desarrollan con vistas a una descripción fenomenológica de la trascendencia divina: Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Presses Universitaires de France, París, 1997, 452 págs. —véase al respecto, especialmente, la quinta y última sección [tr. esp. a cargo de Javier Bassas Vila, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, ed. Síntesis, col. Perspectivas, Madrid, 2008]; o *Le phénomène érotique*, ed. Grasset, París, 2003, 344 págs. [tr. esp. a cargo de Silvio Mattoni, *El fenómeno erótico. Cinco meditaciones*, ed. Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2005].

4 Sin poder desarrollar rigurosamente esta comparación, notemos ciertas pistas de investigación: como veremos a continuación, la argumentación de Palacios sobre el rostro tiende a la anulación de la individualidad con vistas a una remisión a lo divino, teniendo como modelo, más precisamente, la sumisión de la voluntad de Cristo a la voluntad del Dios Padre; su descripción del rostro se construye con vistas a la anulación de la individualidad que, a su vez, se vincula a la anulación del deseo propio como fuente del mal. En cambio, en el caso de Lévinas, las descripciones del rostro (*visage*) tienden al contrario a determinar el origen de la individualidad. Lévinas se concentra, así pues, en describir la verdadera constitución de la individualidad del sujeto que, lejos de ser soberano, sólo se determina por la alteridad del rostro del Otro (*Autrui*), como huella del infinito, de un pasado inmemorial, trascendencia divina. En definitiva, Palacios se centra en el rostro propio con vistas a la anulación de la individualidad, mientras que Lévinas se centra en el rostro del Otro con vistas a la constitución por la alteridad de la individualidad. Pueden consultarse al respecto, principalmente: Leopoldo Eulogio Palacios, *Filosofía del saber*, ed. Gredos, Madrid, 1974 y Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essais sur l'extériorité*, op. cit., especialmente la tercera sección, p. 161 y ss. [tr. esp., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, ed. Sígueme, col. Hermeneia, Salamanca, 2006].

rostro mismo (y ahí Palacios esboza a grandes trazos una teoría del arte algo decimonónica...), se llega finalmente al sentido de la anulación buscado por el autor. Se encuentra en la última sección titulada «La conciencia del rostro ilusorio». En ella, comprendemos que la intención del autor consistía de hecho en asentar la necesidad de una trascendencia más allá del rostro mismo (más allá del rostro desnudo, sin antifaz, ni máscara ni en retrato), una trascendencia más allá de su pretendida realidad y verdad, y que no es sino la trascendencia divina. Porque sólo por la gracia divina —apunta Palacios— se consigue la anulación del propio rostro, de esa pretendida verdad personal, para conseguir la paz en Cristo: «Es la gracia quien hace descender el velo de paz con que se anula el rostro, dejándolo caer, como prenda de vida eterna, desde los brazos de la cruz» (p. 122).

Ahora podemos, finalmente, acometer el análisis del último ensayo de *Cuerpo vivido*, escrito por el editor mismo del libro, el único vivo de los cinco autores, Agustín Serrano de Haro. No es la primera vez que este gran pensador español logra demostrarnos cómo se articula y desarrolla en nuestra lengua una descripción fenomenológica en toda regla. Ya lo había hecho magistralmente en su último libro en solitario titulado *La precisión del cuerpo*<sup>5</sup>, concentrándose en el fenómeno de la puntería. Ahora le toca al turno al dolor y el resultado no es de ningún modo doloroso, sino memorable. Por el rigor, las precauciones metodológicas y el buen ritmo de este ensayo —titulado *Atención y dolor. Análisis fenomenológico*—, no hay duda que debe colocarse al mismo nivel que el ya comentado texto de José Gaos. Ambos son ejemplos paradigmáticos del proceso de descripción fenomenológico, que resultan muy útiles para la comprensión de los fenómenos, así como para la continuación y renovación de la disciplina como tal.

La descripción fenomenológica del dolor se articula siguiendo un esquema básico extraído de Husserl: Agustín Serrano se sirve efectivamente de las diferentes franjas o sectores de la atención identificados por el padre de la fenomenología —el foco, la coatenencia y la desatención en sus dos posibles variantes (horizonte y marginalidad)— para determinar los diferentes tipos de dolor. Ahí reside precisamente el primer acierto del ensayo y su gran utilidad: no sólo pone sobre la mesa uno de los temas husserlianos más fecundos que todavía debe estudiarse en profundidad, sino que lo hace poniéndolo en marcha, aplicándolo, dinamizando su validez para comprender el fenómeno del dolor en sus diferentes grados y tipos.

En esta escala de dolores, encontramos de entrada el dolor que corresponde a la primera franja de la atención, es decir, al foco de interés de la conciencia: un dolor que capta la atención exclusivamente y «de golpe», sobre-asalta al cuerpo vivido y le produce una conmoción que aturde al dolorido por un momento. La descripción de la temporalidad propia y de la conmoción de este primer tipo de dolor «de golpe», por llamarlo así con el autor, nos recuerda la noción de «acontecimiento» tal y como se ha venido utilizando en la fenomenología francesa: advenimiento im-previsto, rotura de la protensión que desconcierta el presente, conmoción instantánea que impide comprender lo que sucede, entre otros aspectos que el autor aplica al caso concreto de ese tipo de dolores que arrastran nuestra atención y

5 Agustín Serrano de Haro, *La precisión del cuerpo. Análisis fenomenológico de la puntería*, ed. Trotta, Madrid, 2007, 101 págs. Puede leerse una reseña de este libro, redactada por el mismo autor que firma la presente, en la revista de filosofía *Devenires*, Universidad de Morelia, México, n° 17, enero 2008, p. 201 y ss. [disponible por internet: <<http://filos.umich.mx/publicaciones/wp-content/uploads/2011/11/Devenires-17.pdf>>].

coatención, de golpe y porrazo. En el marco de esta misma descripción, resulta magistral y aleccionador el apunte sobre la manera como aparece el resto del campo perceptivo, las copresencias del campo de la conciencia, en el momento en que el dolor agudo capta toda nuestra atención: «A consecuencia de la acometida del dolor, las delimitaciones fenoménicas entre el entorno copresente (el segundo plano) y el horizonte intencional (tercer plano), con vías de tránsito de uno a otro, se contraen y restringen, se debilitan 'de golpe', tienden a converger, a confundirse [...] como si quedaran aplanadas en un mero trasfondo objetivo más bien inane y contra el que se alza soberano el dolor» (p. 139). Y seguro que el lector mismo ha podido desgraciadamente hacer la experiencia del «eco general», del «dibujo esquilmado», de la «globalidad sin relieve», del «despojo» o «nieblas de fondo» (p. 140) en que se convierte el horizonte seguro del mundo cuando el dolor agudo, de golpe, nos sobre-asalta. Como quien dice de un golpe: «Vi las estrellas...», es decir, el horizonte celeste como esa globalidad sin relieve. De igual manera, el resto del cuerpo propio que no es la zona afectada parece por su parte —y sin conexión con el mundo— replegarse, unificarse como si, apunta el autor, «se compactara en una pura tensión de contraste con la zona afligida» (p. 142)<sup>6</sup>.

El autor describe, acto seguido, el segundo tipo de dolor. Éste viene asociado a la franja atencional determinada como co-atención (es decir, no el centro del foco, sino lo que queda en la inmediata periferia respecto al centro de interés, como un cono de luz que rodea ese centro). El autor lo nombra dolor tenaz o pugnaz porque «el dolor sacude la atención explícita y tira de ella sin arrastrarla del todo, sin enajenarla del yo; mas, al propio tiempo, sin ceder tampoco en el empeño, en el reclamo conminatorio». Para describirlo, Agustín Serrano se sirve de un fragmento del escritor catalán Josep Pla, donde narra su lucha personal entre la tenacidad de un infarto de miocardio que lo acechaba y su intento de dominarlo y comprender mejor la naturaleza, la localización y la razón de ese dolor. Invirtiendo el camino que recorre el primer tipo de dolor que se ha descrito, el dolor pugnaz se hace presente en la periferia de la atención y pugna por abrirse paso hacia el centro de interés de la conciencia. En este sentido, conviene perfectamente el término técnico «moción (*Regung*)»<sup>7</sup>, utilizado por Husserl para un tipo preciso de vivencias marginales que rondan el foco atencional y que el pensador español, por su parte, intenta hacer extensivo a todo dolor en tanto que fenómeno en constante trayectoria y de móvil gradación (p. 136).

6 Desarrollando la descripción en este sentido, consideraríamos también necesario responder a estas preguntas de carácter lingüístico: ¿por qué gritamos en el momento de dolor agudo: ay!, uy!, ah!/? Y es más, ¿qué intención de significación tienen esas expresiones? ¿Y quién grita ahí: el mero cuerpo mismo sin conciencia expresiva, la conciencia del dolor a través de nuestro aparato de fonación? Gritos, quejidos, gemidos... en definitiva, ¿qué significación poseen en la fenomenicidad del dolor?

7 Para una descripción de las «mociones» en la obra husserliana, véase entre otros pasajes: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Hua. III, 1, § 84, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976, p. 189; tr. esp. de J. Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, F.C.E., México, 1949, donde leemos: «En esto entran, además, vivencias del fondo de la actualidad de la índole de las "mociones" de agrado, mociones de juzgar, mociones de desear, etc. [*Gefallens "Regungen", UrteilsRegungen, WunschRegungen usw.*], en diversos grados de lejanía del fondo, o como también podemos decir, de lejanía al yo y cercanía al yo, dado que el yo puro, actual y vivo en las *cogitationes* del caso es el punto de referencia. Un agradarse, un desear, un juzgar, etc., puede "llevarse a cabo" en el sentido específico de esta expresión, a saber, por el yo, que en este llevar a cabo "actúa vivazmente" (o, como al "llevar a cabo" la tristeza, "padece" actualmente); pero semejantes modos de conciencia pueden ya "moverse", emerger en el "fondo", sin que se les "lleve a cabo" así [*"regen", im "Hintergrunde" auftauchen, ohne so "vollzogen" zu sein*].»



El tercer tipo de dolor descrito en este ensayo nos encamina ya hacia su final. Tras el dolor «de golpe» y el dolor «pugnaz o tenaz», nos encontramos con el «dolor conllevado o sobrellevado». Este tipo de dolor se limita a poner de relieve la parte afectada del cuerpo que antes pasaba desapercibida, sin arrastrar la atención hacia sí con virulencia y limitando por debajo con un cuarto y último tipo de dolor: las meras molestias corporales como la incomodidad de la postura, el hormigueo de un miembro dolorido, ligeros picores, el mal sabor de boca, cuya presencia, más que doler, avisa de lo que podría llamarse una potencialidad álgica.

Tras este tercer y cuarto tipo, el autor acomete brevemente el gran debate sobre la posibilidad de dolores físicos del todo inadvertidos —dolores no sentidos pero existentes—, retomando y rebatiendo la tesis fundamental de Brentano a este respecto (el dolor es «algo de lo que se es consciente» y no simplemente «algo consciente») y de un discípulo de éste, Laird Addis<sup>8</sup>. Como ensayo magistral que es, el lector querría entonces poder seguir leyendo para conocer más de tan existencial fenómeno, a la vez que se queda intrigado por una ingente batería de preguntas: ¿cómo se puede, si es posible, llegar a sentir el dolor del otro en la propia carne? ¿Qué conciencia del dolor tiene el hipocondríaco? ¿Y el sadomasoquista (para extremar los «dolores agradables» mencionados en p. 153)? ¿Por qué duele menos si me opero un corte yo mismo, voluntariamente, que si me lo hace otro? Y la pregunta que nos haría a todos los fenomenólogos más felices: ¿se alivia el dolor si uno tiene mayor conciencia de su esencia, de sus grados, de su temporalidad amorfa, de su contenido —así podría ser la filosofía una verdadera *consolatio*...?

En definitiva, *Cuerpo vivido* nos brinda la oportunidad de adentrarnos en nosotros mismos, en los diversos aspectos de nuestro propio cuerpo, con cinco ensayos de célebres pensadores, de tonalidades y estilos diversos. Volumen esencial para la historia del pensamiento en España cuya lectura incita —tal y como se espera de todo gran libro— a publicar algún día una continuación aún más arriesgada. Sí, un segundo volumen en el que se trataran temas (quizás demasiado) actuales o comprometidos, y por ello tanto más necesitados de reflexión: por ejemplo, la vivencia del cuerpo propio en las teorías *queer* o de transgénero, en la cirugía plástica de última generación (piénsese en el reciente primer implante de cara en España), en las *performances* artísticas, en la tortura, etc.

En este sentido, la fenomenología afronta de hecho un reto fundamental para su porvenir como método descriptivo: debe, por una parte y como realiza el libro reseñado, seguir recuperando la historia y el detalle de sus inicios a veces olvidados; por otra, debe renovar sin cesar sus análisis, al ritmo de los nuevos fenómenos que van apareciendo. Sólo así la fenomenología podrá seguir guiando el pensamiento en este nuevo siglo.

---

8 Esta posición de L. Addis no puede entenderse en su especificidad sin la tesis general que sostiene su pensamiento y que concierne a la relación entre conciencia e intencionalidad: todos los estados conscientes son intencionales. Véase más precisamente, en el marco de una reflexión sobre conciencia e intencionalidad, los análisis sobre el dolor en «*Pains and Other Secondary Mental Entities*» (1986) y también «*The Ontology of Emotions*» (1995), ensayos contenidos en *Ontology and Explanation. Collected papers, 1981-2005*, Ontos, 2008, 290 págs.



**Bibliografía**

- Addis, Laird: «*Pains and Other Secondary Mental Entities*» (1986) y «*The Ontology of Emotions*» (1995), en *Ontology and Explanation. Collected papers, 1981-2005*, Ontos, 2008.
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Hua. III, 1, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976 [tr. esp. de J. Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, F.C.E., México, 1949].
- Lévinas, Emmanuel véase: «*Phénoménologie de l'eros*», en *Totalité et infini. Essais sur l'exteriorité*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1961, [tr. esp. a cargo de Daniel E. Guillot, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, ed. Sígueme, col. Hermeneia, Salamanca, 2006<sup>7</sup>].
- Marion, Jean-Luc:  
*Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Presses Universitaires de France, París, 1997 [tr. esp. a cargo de Javier Bassas Vila, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, ed. Síntesis, col. Perspectivas, Madrid, 2008];  
*Le phénomène érotique*, ed. Grasset, París, 2003 [tr. esp. a cargo de Silvio Mattoni, *El fenómeno erótico. Cinco meditaciones*, ed. Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2005].
- Palacios, Leopoldo Eulogio, *Filosofía del saber*, ed. Gredos, Madrid, 1974.
- Serrano de Haro, Agustín, *La precisión del cuerpo. Análisis fenomenológico de la puntería*, ed. Trotta, Madrid, 2007.

