

1544026
CB 1048273

17
pensarla

OLGA BELMONTE
(coord.)

PENSAR LA VIOLENCIA, LA JUSTICIA Y LA LIBERTAD



2012



CAPÍTULO 12

ACERCA DE LA COMPRENSIÓN DEL
DOLOR EN LA FENOMENOLOGÍA
DE MICHEL HENRY

Agustín Serrano de Haro

Instituto de Filosofía, CSIC

1. En pocos casos como en la fenomenología material de Michel Henry es tan verdadera la máxima de Bergson de que todo pensador original piensa un único pensamiento, que persigue de mil modos distintos. Una de las mil formas diversas en que Henry expresa su intuición fundamental, y no desde luego la menos relevante, sería seguramente la llamativa tesis de que la expresión «mundo de la vida», entendida con rigor categorial, equivaldría en última instancia a algo parecido a «cuadrado redondo» o a «hierro de madera». O bien, si quisiera salvarse la diferencia entre el contrasentido analítico y el sintético, el mundo de la vida merecería un lamentable estatuto ontológico similar al de los colores inextensos o al de las experiencias sin correlato intencional. «Mundo de la vida» sería un contrasentido material; se trataría incluso del absurdo ontológico primero y por excelencia, pues contravendría, según Henry, el fenómeno más primitivo, la verdad más fundamental, la necesidad ontológica más originaria. A saber: que la vida en su inmanencia absoluta es por principio no mundana; que ella existe en sí y está dada para sí, en el abrazo perpetuo en que ella misma se siente y en que siente su irreductibilidad a todo lo que ella no es. A la vez, en el otro polo, el mundo es por principio el orden de la exterioridad, en que hay un lugar definido para todo excepto para la inmanencia autoafectiva que es propia de la vida. El filósofo francés no marca una diferencia radical a este respecto entre el mundo pensado en nociones científicas

objetivas y el mundo percibido en la experiencia cotidiana. La presencia deslumbrante del mundo en el éxtasis de la objetividad, vaga o exacta, despliega su potencia integradora sobre todo lo que hay. Solamente la vida, mi vida, resulta «velada», casi en un sentido primario, fotográfico, por esa luz omniabarcadora; ya que el aparecerse de la vida a sí misma sólo puede ser el abrazo patético, oscuro, sin mediación ni correlación, en que ella siente, se siente y se siente sentir, sin apoyarse en ninguna intencionalidad, sin rendir ninguna unidad noemática, sin depender siquiera de la conciencia interna del tiempo.

Basta ciertamente esta formulación del único pensamiento de la que se hace llamar fenomenología material para advertir que el planteamiento de Michel Henry supone una alternativa agudísima a la fenomenología trascendental, tal como Husserl la expuso por última vez en *La crisis de las ciencias europeas* en torno a la noción de mundo de la vida. De algún modo, aquí no se trata de una variación más en la fecunda historia del movimiento fenomenológico, en particular en Francia, sino de una verdadera disidencia de profundidad respecto del pensamiento de Husserl. La cual llama tanto más la atención por lo mucho que ambas posiciones tienen en común. A diferencia del desafío global de Heidegger, a diferencia de la ontología finalmente dualista de Sartre o finalmente monista de Merleau-Ponty, diríase que la perspectiva de Henry comparte de forma tan honda el enfoque fenomenológico-trascendental, que es sólo una sutil discrepancia la que al cabo redundará en una sorprendente puesta en cuestión de la filosofía husserliana. Pues también la fenomenología pura asume que la diferencia ontológica, la *distinctio phaenomenologica* —decían ya los *Problemas fundamentales de la fenomenología*—, «la diferencia más cardinal que hay en general» según *Ideas I* discurre entre vida y mundo, entre la corriente autoconsciente de vivencias y la identidad siempre abierta y aplazada de los correlatos noemáticos. Pero al mismo tiempo, y con idéntico valor de principio, la fenomenología husserliana asume que esta diferencia ontológica entraña de suyo «la» relación ontológica, pues en su seno, en su vínculo, se establece la manifestación primordial de las instancias diferenciadas. Dicho en lenguaje más propiamente husserliano, la inmanencia no es un predicado sustantivado y unívoco, privativo de la vida, sino que se dice, por lo pronto, de dos formas primitivas: inmanencia ingrediente del acto de vivir, inmanencia intencional de lo experimentado en la vida. Además, vida y sentido, vivencia y mundo, se requieren cual dimensiones

mutuamente no independientes, de suerte que puede hablarse de una inmanencia plenaria, correlativa, que satisface la dependencia de ambas instancias parciales. Dicho ahora en la fórmula contraria a Henry, la vida en su inmanencia más radical sigue siendo intencionalidad, vida intencional, experiencia de lo otro y de los otros, percepción del mundo, y lo es en el mismo movimiento de su autoafección, y sin que el vivir autoafectivo y la génesis intencional puedan nunca suplantarse o confundirse. En consecuencia, la esencia de la manifestación no es sólo la pura patencia inobjetiva de la vida a sí, sino ésta misma en el movimiento primordial y perceptivo por el que también la luz del mundo aparece con ella. Ciertamente que también la dilucidación husserliana está rodeada de dificultades, pero al menos ella sí evita que la expresión «mundo de la vida», tomada con un cierto rigor, esté condenada a ser el contrasentido trascendental.

Mi exposición en las páginas que siguen esboza una discusión muy parcial con el extraordinario enfoque de Henry. Quisiera tomar un género bien definido de vivencias: las vivencias de dolor físico, es decir, las vivencias que son dolencias y en que este dolor es netamente corporal, y desde ellas, desde su peculiar consistencia descriptiva, asomarme a la gran disputa categorial que acabo de evocar. Difícilmente se hallará un orden de experiencias que de entrada apoye mejor la objeción general de Henry. No en vano el filósofo francés recurre destacada e insistentemente al dolor en calidad de ejemplo incontrovertible de autoafección, casi en calidad de la forma misma del autoafectarse, junto al gozo de sí de la propia vida. Pues entre ambas tonalidades originarias de la vida, dolor y gozo, imperaría una profunda unidad y radical contemporaneidad, incluso identidad —llega a decirse en algunos momentos—. Tal como ha señalado Jean Greisch, «el *experimentum crucis* que permite apoyar esta tesis [la fenomenalidad acósmica de la vida] es la descripción de la experiencia del sufrimiento y del dolor»¹. Pero es que el propio Husserl, en los contados apuntes que dedicó a la experiencia decisiva del dolor, tendió siempre a concebirlo como un orden específico de datos hileéticos, situándolo por ello entre los sentimientos sensibles o sensaciones afectivas (*Gefühlempfindungen*). También para Husserl el dolor formaba

¹ J. GREISCH (2004), «Le monde à l'envers». Quel renversement de quelle phénoménologie?, en: Ph. Capelle (ed.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*. Paris: Cerf, p. 67.

parte, pues, de la «fenomenología material» o hilética, que, frente a la noético-noemática y a la egoica, frente a la indagación de la conciencia interna del tiempo y a la fenomenología genética, es la única fenomenología que Henry reconoce como enteramente legítima. Mi hipótesis es, sin embargo, que la descripción analítica de la experiencia del dolor da la razón a Henry sólo en parte; sólo al mismo tiempo que muestra cómo la condición hilética de la conciencia no puede hipostasiarse como la forma misma de la vida ni exaltarse como el origen absoluto de la intencionalidad. En consecuencia, ni siquiera el dolor avalaría en integridad la disidencia extrema que asume Henry.

Aunque la problemática del dolor aparece en todas las obras del filósofo de Montpellier, he concentrado metódicamente mi análisis en el tratamiento que ofrece la obra *Encarnación*, del año 2000, con sólo algunas incorporaciones significativas de la conferencia contemporánea «Sufrimiento y vida», de 2001. *Encarnación* constituye la última y, a mi parecer, la más rotunda presentación de la posición teórica que está presente en lo esencial ya en *La esencia de la manifestación, Filosofía y fenomenología del cuerpo* y *Fenomenología material*. Yo no advierto variaciones significativas al menos en lo que atañe en particular a la comprensión conceptual y descriptiva del dolor. Apuntaré por tanto, en primer lugar, tres posibles críticas al tratamiento henriniano de la experiencia del dolor y consideraré posteriormente el valor primordial, pero no absoluto, del concepto de autoafección en la descripción fenomenológica del dolor.

2. En el comienzo del análisis de *Encarnación* aparece ya un cierto problema de método relativo al sentido de la reducción fenomenológica y al tipo de investigación eidética que ella ampara y promueve. Es sin duda el aspecto menos importante de la discusión, aunque, a mi entender, sí sugiere un rigor discutible por parte de Henry, y en esta misma medida puede servir de puerta de entrada a los aspectos decisivos. Dice Henry:

«Dado que en la aprehensión ordinaria un dolor es considerado, en primera instancia, como un dolor físico asociado al cuerpo, practiquemos sobre él la reducción que no retiene del dolor más que su carácter doloroso, lo 'doloroso como tal', el dolor puro sin referencia a ninguna otra cosa. Precisamente, el dolor puro no se refiere a ninguna otra cosa más que a sí mismo, está librado a sí mismo, inmerso en sí mismo, sumergido bajo sí, aplastado bajo su propio peso»².

² M. HENRY (2000), *Incarnation*. París: Seuil, p. 84.

Si con minucia de comentaristas nos detuviéramos sobre este párrafo, se dejaría observar quizá la siguiente vacilación. La aprehensión que el pensador llama aquí «ordinaria» hace referencia a «la actitud natural», que concibe el dolor como un estado psicofísico asociado al cuerpo y ubicado en él. Esta aprehensión común y corriente sería desactivada de un solo golpe por el fenomenólogo, de suerte que la aprehensión fenomenológica se pone directamente tras la pista del dolor como tal, de lo doloroso en sí, del dolor puro, sin asociaciones contingentes, accesorias. Pero en realidad, e igual que otros destacados pensadores, Michel Henry parece fundir y hasta confundir las dos acepciones del predicado «puro» que la fenomenología trascendental invita a discernir: de un lado, las vivencias individuales puras, con sus correlatos puros y su yo puro, y, del otro lado, la pureza eidética que resulta de la indagación metódica de las vivencias individuales, del afán por clarificar sus estructuras esenciales. Por más que la fenomenología trascendental requiera de ambas: de la depuración de la aprehensión natural mundanizadora, espacializadora, omniobjetivadora, y de la depuración eidética, y por más que existan vínculos de sentido entre ambas exigencias, no conviene difuminar sus fronteras. El dolor reducido sigue doliendo, doliéndome de veras, y me duele aquí o allá, desde un foco corporal intrínseco, con unos u otros confines y según uno u otro ritmo. El dolor como vivencia pura o reducida sigue ligado al cuerpo propio, él mismo está extendido, espaciado. En cambio, la esencia pura de este dolor reducido, la «dolorosidad» o el género «dolor» no duele sino que distingue y reúne las condiciones de toda experiencia del dolor; no se sitúa en uno u otro lugar, de este u otro cuerpo vivo, por más que entre las condiciones esenciales de todo dolor debe contarse la corporalidad, que es a la vez vivida y espaciada, sentida y espacializada.

Pero, como decía, esta breve cuestión de concepto y el recordatorio de que la reducción fenomenológica no es ya de suyo eidética, y viceversa, no es el asunto decisivo. El centro de la problemática se encuentra más bien en cómo la exposición de Henry asume una identificación absoluta entre el dolor puro individual y la inmanencia pática, patética, en que consiste la vida, y cuya estructura universal sería la autoafección no intencional. Escuchemos de nuevo al propio Henry:

«El dolor puro es un sufrimiento puro, es la inmanencia a sí de este sufrimiento —un sufrimiento sin horizonte, sin esperanza, ocupado todo entero por sí pues él ocupa todo lugar, de tal modo que para él no

existe ningún otro lugar más que el que ocupa—. Para él es imposible salir de sí, escapar de sí; adelantarse sobre sí mismo: lanzarse fuera como aquél que siendo objeto de tortura se arroja por la ventana para escapar de sus verdugos —para escapar a su tortura, a su sufrimiento—. Esta imposibilidad no depende de las circunstancias, de la disposición de los lugares, de los verdugos: *depende con carácter de ultimidad de la estructura interna del sufrimiento*³.

Parece imposible superar la expresividad de Henry, la genial osadía de esta metáfora truculenta por la que es más fácil al prisionero escapar de sus verdugos en la sala de tortura, que a la vida escapar del dolor que la llena y que copa todo el espacio de su inmanencia; sólo ella carece de todo horizonte alternativo y de cualesquiera vías de salida de ningún tipo, al no limitar su inmanencia con ningún exterior, al carecer de toda puerta, de toda ventana —el propio Henry se encargará enseguida de recordar la imagen leibniana—.

Pero en contraste con este enfoque totalizador me gustaría reivindicar la modesta ley eidética de que el dolor físico no llega a ocupar nunca el campo íntegro de la conciencia, y de que por tanto, en este sentido, sí puede decirse en términos teóricos que el dolor ocupa «un lugar» en el ahora vivo de la inmanencia, un lugar dominante, que sólo es, empero, uno entre otros coexistentes. El dolor recompone y reconfigura la inmanencia del presente vivo, pero ni siquiera el sufrimiento se apodera entera, absolutamente, del «campo» de conciencia y lo hace suyo. Desde luego, es bien notorio que el dolor físico irrumpe en numerosísimas ocasiones no ya requiriendo la atención inmediata del yo e instando a la captación, como en los análisis demasiado pacíficos de la síntesis pasiva que propone *Experiencia y juicio*, sino más bien apropiándose de la atención del yo y arrastrándola hacia el foco corporal del padecimiento, sin permitir apenas margen de reacción. Esta irrupción del dolor interrumpe el quehacer en que se hallaba la vida, interfiere y descompone el círculo objetivo de lo que estaba atendido y coatendido, y, al fijar el ánimo sobre el padecimiento, hace que el centro de la atención y el contexto significativo pasen al punto a un segundo o tercer plano de conciencia y caigan en el fondo desatento de lo que en este momento resulta irrelevante. Ante la acometida del dolor, las delimitaciones atencionales (primer plano del interés, segundo plano, horizonte) se difuminan y tienden de

³ HENRY (2000), pp. 84-85.

suyo a converger, quedando aplanado su correlato objetivo como el mero fondo o trasfondo contra el que el sufrimiento se yergue. Ahora bien, lo que quisiera yo destacar es justo este detalle mínimo de que ni siquiera el poder conminatorio extraordinario del dolor agudo puede anular la condición, que pertenece por ley eidética a todo presente vivo, de ser éste un campo de conciencia en el que coexisten otras vivencias simultáneas y en parte heterogéneas. Sin duda que el arrastre de la afección dolorosa restringe severamente el campo de conciencia y altera las lindes entre centro de la atención, entorno coatendido, horizonte desatento. Sumido en la postración del dolor, desorientado incluso respecto de los ejes cinestésicos perceptivos, diríase que sólo perdura una conciencia de la realidad externa en una suerte de globalidad sin relieve, como si todo el entorno se cubriese de repente de las nieblas que en la descripción inicial de *Ideas I* sugieren el horizonte explorable del mundo⁴. La cuestión está, sin embargo, en que este resto intencional, desatento, descompuesto, sin relieve ni relevancia, sí pervive, y desde el margen desvaído, casi inerte, acompaña al curso del dolor; el dolor no suspende del todo la experiencia de estar en el mundo, y en un mundo que justamente ahora se vuelve más ajeno, lejano e inhóspito, si es que no, como en el caso del dolor infligido, más cruel e implacable. Ciertamente esta no totalización absoluta del dolor no trae ningún consuelo ni frente a la posibilidad de la tortura ni ante la vulnerabilidad de la vida, pero sí sugiere que hasta la inmanencia afectiva más extrema coexiste, convive con una conciencia debilitada de la realidad del mundo.

Aun mayor importancia para la analítica fenomenológica del dolor tiene la ley inmanente, destacada por Scheler en la ordenación de los sentimientos, de que el dolor se ofrece por principio ubicado en el cuerpo vivo, localizado, localizándose en el cuerpo tal como es vivido, en el esquema corporal que yo habito. Es éste un rasgo diferencial respecto de los afectos vitales negativos, como la fatiga o el sueño, que más bien caen sobre el conjunto del cuerpo en su integridad y le afectan como un todo unitario. La afección dolorosa, en cambio, opera a título de parte, se concentra en uno u otro punto, en una u otra zona del cuerpo, o bien se dilata por varias zonas de manera cambiante, creciente o decreciente. El hecho esencial es en todo caso que el padecimiento doloroso presenta

⁴ He analizado esta cuestión con mucho mayor detalle en «Dolor y atención. Un análisis fenomenológico», en: A. SERRANO DE HARO (ed.) (2010), *Cuerpo vivido*. Madrid, Encuentro.

siempre una focalización más o menos precisa, sin perjuicio de que puedan ser varios los focos simultáneos. Con permiso del Job bíblico, cuya llaga le torturaba «de la planta de los pies a la coronilla de la cabeza», puede afirmarse que no hay dolor en que duela literalmente toda la extensión sensible del cuerpo, sin excepción, sin reserva; por más que sí hay, sin duda, demasiados dolores que tienden a centrar y capitalizar sobre ellos toda la presencia íntima del cuerpo. Pero la absorben hacia sí justamente desde una determinada focalización parcial, que entra en su determinación y que es factor inmanente definitorio de la vivencia: un acceso de migraña y un dolor lumbar y un formidable calambre en la pierna pueden copar por igual la atención consciente, pero el ataque absorbente no borra la ubicación vivida de la afección, el aquí o allá en que se despliega, el *ubi* interno, que es entonces un rasgo esencial de la vivencia, de la dolencia. Hasta para vivir el dolor extremo, es requisito, por tanto, una presencia más amplia del cuerpo propio, una copresencia carnal apagada, casi resguardada o en retirada, a la vez que amenazada, pero que hace posible la virulencia focalizada del ataque.

Ambas tesis descriptivas: el dolor no termina nunca de absorber el campo de conciencia (en el cual perdura siempre cierta noticia del mundo) y el dolor, situado, no termina nunca de absorber el total de la presencia del cuerpo, introducen un primer punto de contraste con la conceptualización de Henry. Al admitir sólo una diferencia absolutizada inmanencia-transcendencia, vida-mundo, el filósofo francés desatiende que la propia inmanencia vivida no se deja describir en forma de unidad unívoca, en compacidad absoluta, en una clausura sobre sí que sea autosuficiente. Curiosamente, en el caso del dolor, ese límite intrínseco en que el dolor vivido terminaría por cobrarse en integridad el campo de conciencia y el dominio de la corporalidad parece coincidir más bien, en puros términos descriptivos, con el desvanecimiento del paciente, con el desmayo a resultas del dolor extremo. De modo que la situación límite del todo de dolor, que diríase es la que corresponde al pie de la letra al enfoque de Henry, lo que determinaría es más bien la desaparición de toda vivencia consciente, o al menos de cualquier vivencia de la forma atenta *cogito*, y así de la propia vivencia del dolor. Cuando, en los términos de Henry, el sufrimiento físico «ocupa todo entero todo el lugar», la autoafección aversiva, en lugar de consumir la inmanencia, interrumpe la conciencia; al menos hace cesar la vigilia: el todo inmanente en que todo es dolor, comporta el desmayo.

Esta primera duda sobre la posición de Henry sirve para asomarse a un nivel más profundo de la discusión, que tiene que ver con el formidable alegato del filósofo francés contra la temporalidad inmanente y contra la conciencia tempoconstituyente. El abrazo patético de la autoafección de la vida no admitiría siquiera la forma de exterioridad que es la corriente de vivencias. Y la materialidad hilética, que es una impresión perpetua, estaría tan saturada de sí que nada tiene que esperar de las continuas síntesis retencionales e impresionales que, según Husserl, son el latido mismo del vivir autoconsciente, el despliegue móvil del presente. También en *Encarnación* se explicita este aspecto decisivo sobre el ejemplo paradigmático del dolor:

«No hay escapatoria posible. Para el que sufre, en la medida en que sufre, no existe el tiempo. El sufrimiento jamás puede deslizarse fuera de sí en la separación benéfica que lo descargaría de sí mismo, en una irrealidad noemática que sólo sería la representación o el pensamiento de un sufrimiento»⁵.

Años antes, en *Fenomenología material*, se decía aun con mayor claridad, y en oposición a la conciencia última que constituye tiempo:

«Es el dolor el que me instruye sobre el dolor, y no quién sabe qué conciencia intencional que lo mienta como presente, como siendo ahí ahora. La segunda, la donación extática en la percepción del ahora, presupone la primera, la donación inextática en la afectividad, de tal modo no obstante que no la lleva a cabo jamás por sí misma, en calidad de percepción intencional de un dolor en el ahora, sino que la presupone justamente como llevándose a cabo en otra parte, en la afectividad y en la impresionabilidad del dolor»⁶.

El rechazo de la temporalidad del dolor puede entenderse como un eco fiel de los numerosos testimonios en que los pacientes describen la «orgía de presente» que provoca el dolor. En la hora del sufrimiento físico, ni la memoria que retiene lo recién pasado ni la expectativa que se asoma a lo inminente, desempeñan ningún papel relevante, de modo que el ahora sufriente parece estancado, remansado sobre sí, sin distensión. A mi juicio, sin embargo, esta peculiaridad no impide que la inmanencia plenaria del dolor tenga su unidad en el tiempo interno, y que

⁵ M. HENRY (2000), *Incarnation*, p. 85.

⁶ M. HENRY (1990), *Phénoménologie matérielle*. París: PUF, p. 36.

en este sentido el dolor constituya un «objeto temporal» en el sentido justamente de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Igual o aun más que toda vivencia, el dolor tiene un comienzo, acaso imprevisto pero reconocido al vuelo, se despliega luego en un curso vivido, y alcanza en su caso un final también vivido, experimentado como tal, y con una suerte de secuela retenida, que es la «sensación» de alivio, la noticia inmediata del acabar de salir de él. El dolor que padezco cuenta con todo ello porque va contando pasivamente con ello, porque va trazando a sabiendas una trayectoria cohesionada, por lenta e insoportable que me aparezca. Sufrir dolor no es ni el punto atómico carente de toda continuidad interna que creía ver Scheler al rebajarlo a una condición hilética amorfa, ni el estado casi atemporal que cree ver ahora Henry al exaltar su condición hilética. Más bien, como toda vivencia, el dolor ofrece una suerte de figura temporal, de identidad que se hace en el mismo tiempo en el que se va presentando y conforme se autopresenta. Esa orgía de presente del dolor, sin orillas, sin nexos, es sobre todo un peculiar rasgo de esta figura temporal, una suerte de clímax, que, como todo clímax —pensemos en el del suspense de una película genial—, reconcentra la vivencia y por ello parece alzarla sobre toda precedencia y cerrarla a toda prosecución. Pero más que una anulación ontológica del tiempo vivido, en el dolor intenso se produce una distorsión peculiar de la temporalización, que se adensa y se satura de presente. Y el estancamiento del presente vivido, igual que su aceleración en vivencias de otro signo, sólo es posible a propósito de una identidad que es hechura de tiempo. En suma, la vivencia-dolencia permanece en sí y consigo, sólo mientras sigue modificándose, mientras sigue configurándose, mientras prosigue su curso de variación, sea estancada en la agudeza de la afección, sea iniciando una cadencia de ascenso o caída, de vértigo en la expectativa del sufrir más o de alivio que se insinúa, etc. En esta perspectiva descriptiva, el dolor es vivencia inmanente en el tiempo, no vida absoluta ajena al tiempo. El cierre inmanente de la vivencia sobre sí misma es, de nuevo, su propia apertura temporal a la corriente de conciencia y en ella.

3. Ninguno de los aspectos apuntados hasta ahora basta para cuestionar la tesis central de Henry, a saber, que la descripción y conceptualización fenomenológicas del dolor físico exigen justamente la categoría de autoafección. Mi opinión es de hecho que Henry está en lo cierto a este respecto, y que el dolor físico pide por principio un análisis rigurosamente

autoafectivo. Tal autoafección, tal vuelta de la subjetividad sobre sí misma, se produce sin reflexión, sin tematización, como un *pathos* vivido, lo cual implica al menos dos condiciones que en el caso del dolor se cumplen en plenitud. Se trata, en primer lugar, de que acción y pasión, como categorías ontológicas diferenciadas, se funden en una identidad primordial, la cual es justamente patética. Se trata, en segundo lugar, de que la revelación y lo revelado en el dolor, como categorías fenomenológicas fundamentales, se confunden asimismo en una manifestación patética primordial. Y en efecto, en la experiencia inmanente de una migraña o de un tirón muscular, el dolor se apodera de una zona del cuerpo y, a la vez que suscita el padecimiento en la carne (acción), deja a ésta, a la carne sentiente, expuesta al efecto patético, a merced de él (pasión). De suerte que el dolor es esta unidad intrínseca del golpe y lo golpeado, del tejido íntimo herido y del «resorte» que lo está hiriendo, de la activación y del padecimiento. Tal como la estudiosa norteamericana Elaine Scarry lo ha descrito, con mayor agudeza quizá que ningún fenomenólogo,

«el dolor es, de una parte, un rendimiento sensible profundo de un 'contra', contra mí, que a la vez rinde ese algo que está en contra, un algo que es a la vez interno y externo. Incluso cuando no hay ningún arma presente, el paciente está dominado por un sentido de efectuación causal interna, de agencia interna. Se ha observado que cuando un cuchillo, un clavo, un alfiler penetra el cuerpo, uno no siente el cuchillo, el clavo o el alfiler sino el cuerpo propio de uno, el cuerpo propio de uno haciéndole daño a uno»⁷.

Mirada la situación desde la *distinctio phaenomenologica*, ocurre asimismo que lo revelado en el dolor, es decir, la alteración que estoy sufriendo aquí o allá, coincide sin reservas con el acto mismo de revelarla, con el sufrirla, y por ende no se trata de una correlación noético-noemática, de una experiencia que muestre algo distinto de ella, sino de la identidad plena entre el *quid* íntimo, intenso, «ubiestésico», que me afecta aquí o allá, y la afección misma que da a conocer ese *quid* y en que él consiste. No hay distinción entre el contenido sensible aversivo de la jaqueca y el padecimiento de él; todo ello es consciente, y nada de ello entraña distancia o cesura intencional.

⁷ E. SCARRY (1985), *The Body in Pain*. Oxford/Nueva York: Prensas Universitarias, pp. 52-53.

Pero, a mi entender, este reconocimiento de la profundidad y verdad del enfoque de Henry no debe separarse de una crítica parcial de su posición. Y es que la estructura de la autoafección doliente la concibe el filósofo francés a la luz de la autoafección única y universal que es común a todo vivir, a toda vivencia, y que anima por igual al deseo, a los movimientos cinestésicos, al hambre, al propio placer sensible, etc. Todo lo inmanente es autoafección, y ésta no admite formas esenciales heterogéneas sino sólo, en todo caso, casos individuales diversos. Ocurre, empero, que el disfrute placentero, por mantenernos en la polaridad gozo-dolor, muestra ya una estructura heterogénea y notablemente más intencional que el dolor; no es por tanto la mera contrafigura afectiva de éste, la otra tonalidad de la vida, el otro ritmo inmanente e incesante. Así, quien disfruta de un alimento sabroso se recrea en las cualidades del manjar, disfruta de lo que se ofrece a su experiencia perceptivo-sensorial inmediata; ésta no se limita a ser objetivante pero sí que cuenta con un correlato intencional inconfundible, con un término del movimiento gustoso del ánimo. En cambio, quien se ha quemado la boca a consecuencia de ese mismo alimento, que sin advertirlo estaba ardiendo, pierde *eo ipso* todo reconocimiento perceptivo del bocado traicionero; más bien pasa a sentirse en carne propia como vulnerado en su propia carne doliente, como allanado en y por ésta. Si una caricia se «llena» de la suavidad, ternura, tibieza, de su término intencional y si el disfrute opera aquí en el sentido riguroso de un cumplimiento intuitivo, en la opresión de la contusión o del calambre, la carne se limita a sumergirse en su profundidad a la vez afectante y afectada. La estructura de ambas vivencias es dispar, y no debe simplificarse como polo positivo y negativo de una única estructura permanente. Con lo cual se dibuja el incómodo dilema de que o bien se reconocen formas estructurales heterogéneas de autoafección, lo cual exigiría —parece— alguna participación de la intencionalidad, o bien se reserva a la experiencia del dolor (y quizá a vivencias similares) la condición autoafectiva, negando entonces que inmanencia equivalga sin más a autoafección.

En mi opinión, al prestar Henry al dolor la consistencia ontológica plena de la vida como tal, en su abrazo constitutivo, y en el único y unívoco sentido admisible de la inmanencia, necesariamente debilita o amortigua o desfigura el factor de negación, de destrucción, de sinsentido que distingue al dolor, y que se consume en particular en el dolor extremo o en el crónico. Esta negatividad primaria y agresiva es

la que hace del dolor, en los términos certeros de García-Baró, experiencia del mal en cuanto mal⁸, o bien en el giro paradójico de Elaine Scarry, una «experiencia puramente física de negación»⁹: algo así como la rotundidad de una negación efectiva, de una negación enteramente positiva cuyo ser propio es hacer daño. Henry, en cambio, no tiene casi margen conceptual para reconocer una autoafección bajo el signo del mal, una experiencia de la vida pero en términos inequívocos de quebranto o destrucción inmanente. Para él, el sufrimiento no destruye el vivir, no es de inmediato sufrir el mal y por tanto un mal-vivir, sino que sólo puede ser, por razones ontológicas de principio, afirmación del ser plenario e inquebrantable de la vida. Pero si gozo y padecimiento devienen sólo formas alternantes y necesarias del vivir, como la sístole y la diástole cardíacas, como las dos caras de una única realidad, entonces el sufrimiento resulta necesariamente dulcificado; su impacto emocional y existencial queda conceptualmente facilitado, su sinsentido queda infiltrado de gozo como la cara más verdadera de la Parusía de la vida, como la textura emocional eterna a la base de cualquier tonalidad. A veces parece como si Henry reconociera explícitamente que el gozo subyace y sostiene incluso al sufrir. En el caso de la tristeza llegamos a leer:

«La certeza de una tristeza es la experiencia que ésta última hace de sí; consiste en esta experiencia en la que consiste la tristeza, de tal modo que comienza y acaba con ella, y la materia de la que está hecha esta certeza no es otra que aquella de la que está hecha la tristeza, su pathos. *La certeza es la certeza de la vida, la certeza que tiene de estar viva, la Parusía triunfal de su auto-revelación patética en su goce de sí*»¹⁰.

Y obsérvese que si la certeza propia de la tristeza coincide, en último análisis, con el gozo en que consiste la vida, entonces más que dos tonalidades básicas polarizadas: gozo y pena, hay una única, que es archifundamental y es gozosa. En el caso del dolor, de la tristeza del cuerpo, habría que repetir lo mismo.

Una fenomenología que no sea sólo material, quizá justamente la fenomenología husserliana, inmanente e intencional de consuno, podría acaso ser más receptiva a tantos testimonios autobiográficos de

⁸ Cf. M. GARCÍA-BARÓ (2006), *Del dolor, la verdad y el bien*. Salamanca: Sígueme, pp. 41-47.

⁹ E. SCARRY (1985), *The Body in Pain*, p. 52.

¹⁰ M. HENRY (2000), *Incarnation*, pp. 128-129. (El subrayado es mío.)

persecución y violencia en que los supervivientes describen la tortura física y el aplastamiento moral como la experiencia de algo parecido a la destrucción en acto de la vida, a la muerte en vida, y por tanto al triunfo del mal en el mundo de la vida. Recientemente, la monografía que Christian Grüny ha dedicado a la fenomenología del dolor lleva justamente por título *Experiencia destruida*. Y aunque no es Husserl sino Merleau-Ponty la inspiración teórica de este importante libro, en sus páginas alcanza una gran fuerza la tesis de que el dolor extremo, por ejemplo en la tortura, es la experiencia inmanente de la destrucción de la experiencia. El extraordinario esfuerzo de Michel Henry, la admirable penetración de su mirada, merecen sin duda ser escuchados en este tribunal último de apelación que son los fenómenos mismos en su a veces desconcertante pluralidad.