

Discipline
Filosofiche
XXXII I 2022

The Experience
of Pain.
Epistemological,
Hermeneutical and
Ontological Aspects

Edited by Luca Vanzago

Quodlibet

DISCIPLINE
FILOSOFICHE

Anno XXXII, numero 1, 2022

Quodlibet

DISCIPLINE FILOSOFICHE

Anno XXXII, numero 1, 2022
Rivista fondata da Enzo Melandri.
Periodicità semestrale.
Aut. Tribunale di Macerata, n. 528/
stampa del 16. 12. 2005
ISSN: 1591-9625



Dipartimento di Filosofia e
Comunicazione

Direttore Stefano Besoli

Direttore responsabile Barnaba Maj

Comitato scientifico

Massimo Barale (Università di Pisa) †, Jocelyn Benoist (Université Paris-I Pantheon-Sorbonne), Giuseppe Cantillo (Università Federico II di Napoli), Vincenzo Costa (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano), Jean-François Courtine (Université Paris-IV Sorbonne), Françoise Dastur (Université de Nice Sophia Antipolis), Roberta De Monticelli (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano), Bianca Maria DiIppolito (Università di Salerno) †, Massimo Ferrari (Università di Torino), Gottfried Gabriel (Friedrich Schiller Universität Jena), Gianna Gigliotti (Università Tor Vergata di Roma), Wolhart Hendemann (Ludwig-Maximilians-Universität München), Douglas Hofstadter (Indiana University), John Lachs (Vanderbilt University), Claudio La Rocca (Università di Genova), Eugenio Mazzarella (Università Federico II di Napoli), Ernst Wäldegang Orth (Universität Trier), Luigi Perissinotto (Università Ca' Foscari Venezia), Dominique Pradelle (Université Paris-IV Sorbonne), Manfred Sommer (Christian-Albrechts-Universität Kiel), Jürgen Stolzenberg (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg), Francesco Saverto Trincia (Università La Sapienza di Roma), Frédéric Worms (École normale supérieure – ENS, Paris)

Comitato di redazione

Simona Bertolini, Francesco Bianchini, Roberto Brigati, Sebastiano Galanti Grollo, Luca Guidetti, Giuliana Mancuso, Emanuele Mariani, Riccardo Martinelli, Giovanni Matteucci, Venanzio Raspa, Alessandro Salice, Matteo Santarelli, Luca Vanzago, Giorgio Volpe

Direzione e redazione

Dipartimento di Filosofia e Comunicazione, via Zamboni 38 - 40126 Bologna.
Tel 051-2098344, Fax 051-2098355
E-mail Redazione: l.guidetti@unibo.it
Sito web: www.disciplinefilosofiche.it
Copertina: Augusto Wirbel

© Copyright 2022 Quodlibet

ISBN: 978-88-229-2000-3

Quodlibet edizioni, via Giuseppe e Bartolomeo Mozzi 23, 62100 Macerata
tel. 0733-264965 fax 0733-267358

www.quodlibet.it; e-mail: ordini@quodlibet.it

Finito di stampare nel mese di luglio 2022.

Questa Rivista è stata pubblicata con un contributo di fondi R.F.O. dell'Ateneo di Bologna.

I saggi che compaiono in questa rivista sono sottoposti a double-blind peer-review.

Indice

The Experience of Pain. Epistemological, Hermeneutical and Ontological Aspects
ed. by Luca Vanzago

- 5 Luca Vanzago
Introduction
- 11 Rudolf Bernet
I limiti della libertà in relazione a dolore e sofferenza
- 27 Françoise Dastur
Souffrance, douleur, deuil et condition humaine
- 47 Roberta Lanfredini, Letizia Cipriani
Esperienza ed espressione del dolore. Un'indagine preliminare tra fenomenologia ed ermeneutica
- 67 Philippe Cabestan
Exister, souffrir, mourir. Esquisse d'une phénoménologie existentielle de la souffrance
- 81 Luca Vanzago
The Sense of Pain. Some Phenomenological Remarks
- 99 Michela Summa
Pain Memory and Actualization: Opening and Foreclosing Possibilities
- 125 Pilar Fernández Beites
Atención e interés en las estrategias de afrontamiento del dolor
- 139 Francesco Saverto Trincia
L'esperienza del dolore in Sigmund Freud
- 155 M^a Carmen López Sáenz
Conciencia verdadera del dolor sentido y sentidos del dolor. Estudio fenomenológico
- 177 Deborah De Rosa
Realità virtuale e dolore fantasma: uno sguardo fenomenologico
- 193 Natalie Depraz
Le viol : épreuve de soi, épreuve du corps, épreuve de l'autre, épreuve du collectif. Comment en sortir, et comment s'en sortir ?

209 Elena Alessiario

Del corpo, dell'anima o dell'esistenza? Ambiguità e pluralità del dolore nel contributo di Karl Jaspers

233 Andrea Calandrelli, Alessandra Nicolini

Il dolore nella fibromialgia: dal sintomo alla dialettica corpo-mondo

Luca Vanzago

Introduction

Pain is a complex phenomenon. The study of the experience of pain represents in this respect an exemplary case as regards the question of whether epistemic uncertainty is a lack or should be understood differently. In fact, the description and understanding of pain pose two different types of problems, even if interconnected: on the one hand, it is a question of deciding whether the phenomenon is in principle determinable, and therefore its indeterminacy derives from an epistemic lack or insufficiency; on the other hand, it is a question of understanding whether pain is in itself a simple phenomenon or not, and in this case it is rather an ontological question. To these two types of considerations, however, we must add another, that is transversal with respect to them: that is, we can also ask whether the dilemma relating to the determinacy or indeterminacy of the experience of pain, ought to be reformulated in terms of overdetermination. In this case, it is a question of admitting the plausibility of a plurality of lines of understanding or explanation relating to the experience of pain, which could allow a different formulation of the question.

In other words, the problem can be preliminarily summarized as follows: first of all, it is a question of understanding whether the experience of pain, the most common and probably universal experience that can be had, is related to simple or complex phenomena; if we accept the hypothesis that we are dealing with complex phenomena, it is a question of deciding whether this complexity is epistemic or ontological, and for both alternatives it can be foreseen that this complexity can be understood either in terms of the lack of a definitive explanation which, however, one can hope to obtain in the future, or in terms of an intrinsic lack, that is, in other words, of a positive indeterminacy. If this possibility were to be chosen, then it could be further suggested that such positive indeterminacy must be understood in terms of overdetermination. What is meant by overdetermination is itself an open question. In this connection I will limit myself to mentioning that this term was used by Freud, who in various places speaks of *Überbestimmtheit* in terms of the condition of what is determined by a plurality of factors, such as some phenomena of the unconscious, in particular dreams (but also lapsus, missed acts, etc) in which, due to condensation, a manifest image is made up of several latent contents that the correct interpretation must try to reconstruct.

To delineate more precisely the problems inherent in a type of experience apparently as simple and banal as physical pain, it may be useful to consider the definition given by the IASP in 1979. The International Association for the Study of Pain, which publishes the important international journal "Pain", was founded in 1973 and now has more than 7000 members from 133 nations, has 90 national offices, and 20 special interest groups, dedicated to as many relevant topics related to general research on pain. In the original 1979 definition, pain is defined as

An unpleasant sensory and emotional experience associated with actual or potential tissue damage, or described in terms of such damage.

In proposing this definition, the IASP has added accompanying notes, which say the following:

The inability to communicate verbally does not negate the possibility that an individual is in pain and needs adequate pain relieving treatment. Pain is always subjective. Each individual learns the application of speech through experiences of early childhood injury. Biologists recognize that those stimuli that cause pain can damage tissues. Consequently, pain is that experience that we associate with actual or potential tissue damage. It is undoubtedly a sensation in one or more parts of the body, but it is also always unpleasant and therefore also an emotional experience. Experiences that resemble pain but are not unpleasant, such as a sting, should not be called pain. Unpleasant abnormal experiences (dysaesthesia) may also be painful but are not necessarily painful because, subjectively, they may not have the usual sensory qualities of pain. Many people report pain in the absence of tissue damage or any probable pathophysiological cause; usually this happens for psychological reasons. There is usually no way to distinguish their experience from that due to tissue damage if we take the direction of the subjective relationship. If they regard their experience as pain and report it in the same way as pain caused by tissue damage, it should be accepted as pain. This definition avoids linking pain to the stimulus. The activity induced in the nociceptors and nociceptive pathways by a noxious stimulus is not pain, which is always a psychological state, although we can consider that pain often has a proximate physical cause.

As can be seen, the notes provide numerous clarifications regarding a definition which, otherwise, could be considered rather decidedly reductionist. Nonetheless, this definition is not without controversy and this led the IASP, on 7th August 2019, to propose a new definition, publicly asking anyone interested and studying this phenomenon to suggest comments to a task force composed of scholars of various nations, sending their contribution by 11th September. The new wording is as follows:

An aversive sensory and emotional experience typically caused by, or resembling that caused by, actual or potential tissue injury.

There are two substantial changes between the first and second definition. The adjective "unpleasant" has been replaced by "aversive", that is, aversive. Furthermore, what in the first definition was rendered in terms of the association between experience and actual or potential tissue damage is now instead described in terms of a sensory and emotional experience generally caused or similar to that caused by an actual or potential tissue injury. Also in this case, the IASP provides accompanying notes:

Pain is always a subjective experience that is influenced on various levels by biological, psychological and social factors.

Pain and nociception are different phenomena: the experience of pain cannot be reduced to activity in the sensory pathways.

Through their life experiences, individuals learn the concept of pain and its applications.

A person's relationship to an experience such as pain should be accepted as such and respected.

Although pain usually plays an adaptive role, it can have negative effects on social and psychological function and well-being.

The verbal description is only one of several behaviors for expressing pain; the inability to communicate does not negate the possibility of a human or non-human animal in pain.

Clearly, these notes are above all food for thought pending comments. However, we can immediately identify some particularly significant issues. Pain is primarily regarded as an experience influenced by different and competing factors, that is biological, psychological and social. Here it seems to be understood that the residue of physicalist reductionism still implicit in the original definition has been attenuated. This attenuation is reaffirmed by the second proposition, which underlines how the notion of nociception, common in neurology, cannot cover the whole semantic spectrum which that of pain represents. When we talk about sensory pathways, explicit reference is made to the thesis that pain is essentially a neurological event connected to the central and peripheral nervous systems, to afferent and efferent structures, and therefore to the communication of chemical-electrical signals. This thesis has been taken up in philosophy in particular by the subject field known as eliminativism, of which Paul and Patricia Churchland are among the best-known exponents.

The third proposition emphasizes the role of learning, which basically means both that pain is transformed over the course of each person's life, and that it can vary culturally. This thesis opens to the problem of relativism, as in principle it seems to allow the inclusion of different if not conflicting definitions relating to what everyone understands by pain.

The fourth proposition somehow reinforces the previous one, because it asks to admit that someone's claim of being experiencing pain should not

be opposed, refuted, or rejected. In fact, until relatively recently pain was considered in medicine simply as an unavoidable side effect and as such unrelated to treatment. Today, however, pain is increasingly understood as a real form of pathology in itself. This is not solely due to the fact that chronic pain is one of the most widespread forms of debilitating experience in a world of people reaching once unthinkable ages. In addition to this, which in any case is a very relevant problem for both social and economic reasons, there is also a significant theoretical question, since it requires us to ask what kind of connection exists between pain and consciousness, as well as to examine the way in which consciousness can modify itself and eventually hide the causes or motivations of the pain from itself. This question arises only if one admits that physical pain is not a purely neurological event and therefore as such independent of consciousness.

The fifth proposition deals with the complex issue of the role of pain in the evolutionary configuration of subjective experience, both at the level of individual history and also from a collective perspective. Without pain, no personal, emotional and cognitive growth is possible, but this does not mean that every single pain has a virtuous sense. On the contrary, there are painful experiences that are totally debilitating and useless, capable only of destroying the subjective integrity of a person and therefore also the coexistence and in general the intersubjective relationships of this person.

The sixth proposition is among the most innovative since it poses two different, although interconnected, questions: first of all, it tends to open the expression of pain to a range of possibilities that go beyond linguistic ones; secondly, this is also connected to the theme relating to animality and animal rights. This is undoubtedly a significant opening with respect to the positions held by many scholars until very recently and in some cases still held today. The connection between the two issues naturally emerges when one considers the problem of how to understand the pain of others. The manifestation of pain is in fact one of the most controversial aspects of the complex of problems that are emerging.

In sum, one could say that the question is that of examining whether pain is an experience that can be traced back to an organic basis or requires a different approach. The dilemma here is therefore represented by the possibility of implementing a reductionist or anti-reductionist approach, and the choice between the two models depends both on epistemic considerations and on more strictly ontological issues.

Clearly the question of understanding pain reopens a chapter in the more general debate on what experience is, and in particular whether consciousness plays a role or not. But, as is known, the aspect of communication, not necessarily linguistic, of the painful experience must also be considered. In fact, many questionnaires used by doctors to understand the

pain felt by their patients propose an evaluation of facial expressions or gestural behaviors, when it is not, for example, possible to obtain a meaningful verbal exchange with the person suffering. In this sense the body "speaks" even if it does not use language.

These two problems are clearly interconnected and open to an epistemological debate that calls into question the more general problem relating to what experience is and in particular how one should understand the phenomenal aspect, in this case connected to suffering, with respect to a more or less clearly conceived bodily or material substrate. Ultimately, the experience of pain reopens the Pandora's box of the contrast between dualism and monism and therefore the great question of the relationship between mind and body. Perhaps, however, the investigation into pain can offer a different look at these traditional issues.

M^o Carmen López Sáenz

Conciencia verdadera del dolor sentido y sentidos del dolor
Estudio fenomenológico

Abstract: Actual Consciousness of Perceived Pain and Pain Senses. A Phenomenological Study

The aim of this work is to approach pain from phenomenology as an experience that, in spite of being lived in the first person, it can also be experienced indirectly and be enriched with the third-person experience characteristic of science. I will approach it as a way of feeling one's own body and – through it – the world and others. I will discuss the presumed non-intentionality of pain by analyzing other modes of intentionality that integrate total intentionality in which passivity acts. This passivity will help us understand the "senses" of the pain we feel. I will develop the *Jung-erende* intentionality as one of the operative concepts of phenomenology and as an existential feature of intersubjective and practical life that allows us to transcend naturalistic and cognitivist explanations of pain. The intentional arc will give us the key to the body schema in which we discover the true consciousness of pain, which is not consciousness of the object, and which will allow us to understand even the phenomenon of pain in a missing limb. I will question the widespread solipsistic conviction of pain by emphasizing its intersubjectivity. I will conclude by raising the need to complement the perspective of current medicine with phenomenological studies to understand the experience of that multidimensional process that is pain.

Keywords: Phenomenology, Lived Body, Intentionality, Passivity, Sensing.

1. *Intencionalidad viviente y dolor*

Algunos autores han discutido que el dolor corporal sea el modelo del significado del dolor.¹ Desde nuestra perspectiva, el dolor físico y sus procesos neuronales son, en efecto, modos insuficientes del dolor que sentimos, pero es indiscutible que la experiencia del dolor siempre es vida por el cuerpo globalmente considerado y por la conciencia encarnada. Quizás, no todo dolor es corporal, pero el cuerpo es la sede de la que irradia y el vehículo de todo ser-en-el-mundo con otros.

¹ Así lo ha hecho García-Baró 2006, p. 52.

Consideraremos el dolor, como el cuerpo, holísticamente y veremos que aquel hace tomar conciencia de este como pocas experiencias son capaces de hacerlo. El cuerpo propio no solo siente el dolor como algo estrictamente físico y localizado, sino como una afección² global que le obliga a replantear el equilibrio entre sus miembros y sus relaciones con todo lo que le rodea.

Desde la fenomenología de M. Merleau-Ponty, el cuerpo vivido, a diferencia del cuerpo objetivo, no es una cosa en sí, pero tampoco es un cuerpo-sujeto, sino el cuerpo fenoménico o el en-sí-para-sí. Como el fenomenólogo había mostrado en *La estructura del comportamiento*, los diferentes órdenes (físico, vital y humano) se integran los unos en los otros sin dejar atrás ninguno, ya que están formados por relaciones o estructuras. Tres años después, en *Fenomenología de la percepción*, abordará conjuntamente lo fisiológico y lo psíquico formando parte de la existencia y de la misma manera que «lo en-sí y lo para-sí se orientan hacia el polo intencional del mundo» (Merleau-Ponty 1979, p. 103). El otro polo de la intencionalidad no sería el sujeto, sino el cuerpo en el que se imbrican lo objetivo y lo subjetivo. Se sigue de ello que el ser humano no es un psiquismo yuxtapuesto a un organismo, sino un tejido de relaciones que unas veces están más determinadas por la vida pre-personal, mientras que otras se dirigen a actos personales. Como el fondo y la figura de una *Gestalt*, ambas dimensiones vitales resultan necesarias para cualquier configuración.

Lo mismo sucede con el cuerpo subjetivo y el cuerpo objetivo: los dos forman parte del cuerpo vivido, pero el modo de existencia del último no es el de la primera persona, sino el modo conceptual u objetivo de acercarse al cuerpo. El cuerpo tal y como lo vivimos lo engloba o, en palabras de Merleau-Ponty, es un macro fenómeno, porque actúa como punto cero y horizonte de toda experiencia actual o posible; el cuerpo-objeto, en cambio, sería un micro fenómeno (cf. Merleau-Ponty 1995, p. 278) de un modo análogo al microcosmos dentro del macrocosmos. Considerados conjuntamente ambos modos de corporalidad constituyen el fenómeno de la encarnación de la conciencia en el cuerpo y en el mundo. El cuerpo, por consiguiente sería esa condición que experimentamos continuamente de sujetos generalizados, es decir, de sujetos invadidos por situaciones naturales e históricas (cf. Merleau-Ponty 2003, p. 165). El dolor es una de ellas. No es una vivencia de un sujeto puro, sino una experiencia psicofísica que repercute en todos nuestros modos de ser, de manera que no es una afección que se sufra en solitario y pasivamente, sino que sacude toda nuestra coexistencia:

frena nuestros movimientos, los compromisos habituales, los proyectos y construye nuestras relaciones.

Por lo que respecta a la conciencia encarnada, nunca es mera coincidencia entre el ser y el saber. Esto resulta todavía más evidente en la conciencia del dolor, puesto que sentimos dolor al mismo tiempo que tomamos conciencia de él; es decir, el dolor no es ni una representación ni un objeto para la conciencia, sino una experiencia directa. De ningún modo es un acto intencional. Por tanto, la conciencia del dolor no es una intencionalidad de objeto. Husserl considera que esta intencionalidad es la intencionalidad propiamente personal, pero nos recuerda que tiene su origen en actividades previas que han quedado sedimentadas y, por tanto, «toda productividad primigenia es espontaneidad en acto, pero toda espontaneidad se hunde en la pasividad» (Husserl 1952, p. 333; trad. cast. p. 385).

Es innegable que hay conciencia del dolor y, en fenomenología, la conciencia es intencional. ¿Cuál es su *intendere* teniendo en cuenta que no es algo objetivo? Puede comprenderse si consideramos la conciencia en su encarnación y como la experiencia de su relación simultánea consigo misma y con un trascendente; esta simultaneidad es lo que Merleau-Ponty designa como «intencionalidad latente que comporta inversiones y no dependencia de un único sentido de nóema con relación a una nóesis» (Merleau-Ponty 1996a, p. 292). Consciente de que el esquema intencional aprehension-contenido de la intencionalidad representativa es insuficiente, el filósofo de Rochefort sostiene que el contenido intencional no viene dado por la conciencia, sino que existe ya en la relación de ese contenido con alguien que lo vive pensando y sintiendo sus «sentidos». Nos estamos refiriendo a sentidos que no son meros significados conceptuales y lingüísticos, sino también orientaciones, sentidos pregnantes y sensibles.

Así pues, el dolor es independiente de los actos intencionales. Trasciende mi actividad subjetiva, aunque no la vida previa corporal e inter-corporal que actúa como fondo de toda actividad. La auto-afección, estudiada por M. Henry, cuyo paradigma es el dolor, no pone el acento en esta inter-corporalidad, sino en el ser carne, entendida esta como sentir y en oposición al cuerpo, que no siente; la carne es concebida como una «sustancia impresional» (Henry 2001, p. 11).³ A pesar de sus notables diferencias con la *chair* de Merleau-Ponty, Henry coincide con él en la crítica de la indigencia ontológica de la conciencia impresional husserliana y de la intencionalidad que conlleva. El dolor ilustra esa pobreza ontológica.

² Siguiendo a Husserl, la afección desempeña un papel fundamental en la constitución de la relación de la subjetividad con el mundo y, por tanto, en la constitución de los objetos, pues no hay objeto que no tienda a afectar al yo (cf. Husserl 1966, p. 150).

³ Por tanto, su *chair* no es el movimiento desde dentro hacia afuera, y a la inversa, que es la *chair* en Merleau-Ponty.

En tanto que la ciencia médica reduce la nocicepción del dolor a la recepción de las señales del daño por el sistema neuronal y a su transmisión inconsciente, Henry excluye que haya conciencia y percepción intencional del dolor: «el dolor es quien me instruye sobre el dolor, y no quién sabe qué conciencia intencional que lo mienta como presente, como siendo ahí y ahora» (Henry 2009, p. 69). Siguiendo a este fenomenólogo, lo que realmente revela el dolor es su afectividad, es decir, lo mucho que el dolor nos afecta.

A. Olivier, por el contrario, define el dolor como una forma de percepción y, por tanto, como una experiencia intencional.⁴ S. Genusas complementa ambas perspectivas: el dolor es, por un lado, un sentimiento sensorial no intencional y, por otro, una experiencia intencional cuyo correlato es el cuerpo físico o alguna de sus partes.⁵ Pienso el dolor en los términos de Husserl, como una *Empfindnis* o sensación localizada o ubiesteria (Husserl 1952, p. 144; trad. cast. p. 184) fundamental para la auto-constitución del cuerpo vivido, ya que objetiva a la vez que es auto-reflexiva. No está claro, a nuestro modo de ver, que todos los dolores sean sensaciones localizadas y, por consiguiente, que el dolor contribuya a la auto-constitución del cuerpo vivido, sino que más bien es este el que, alterado por el dolor, descubre la evidencia del cuerpo-objeto que también es. Por tanto, el sujeto del dolor no siempre es, como asegura Genusas (2020, p. 128), «el cuerpo vivido como campo de *sensings*» o ese cuerpo portador de sensaciones localizadas. Por otra parte, el cuerpo vivido es más que eso; es, como dijimos, conciencia encarnada e intencionalidad operante y motriz. Por lo que respecta al dolor mismo, ya descartamos que fuera un objeto y ahora cuestionamos que pueda considerarse siempre una sensación localizada; pensemos, por ejemplo, en el dolor del miembro fantasma o en un dolor que nos invade.

En cuanto a la tesis de la complementariedad, conjuga la conciencia no intencional del dolor (del pie, por ejemplo) con la conciencia perceptiva (intencional) del mismo, pero no puede distinguir el acto intencional del dolor (el doler), de su objeto (lo dolido) (cf. Genusas 2020, p. 44). Genusas concluye que la intencionalidad del dolor como sentimiento se funda en su dación pre-intencional (Genusas 2020, p. 57) como sensación. Después de haber separado la conciencia del cuerpo y el sujeto del objeto, los duplicando finalmente las conciencias al distinguir la conciencia aprehensora y temática de la conciencia corporal del dolor atemática (Ge-

nusas 2020, p. 60). Estas nociones, por otra parte, se aplican al dolor físico, carente de contenido referencial, no al dolor ni al cuerpo globalmente considerado, ni tampoco a la intencionalidad total.

En cambio, Merleau-Ponty aborda el dolor psicofísico y se opone a la reducción del cuerpo a un correlato noemático. Como él, pensamos que el dolor no habita ni en el sentido íntimo ni en la conciencia pura, sino que instituye su propio espacio doloroso. El dolor es, por ello, capaz de indicar su lugar. La exclamación «"me duele el pie", no significa: "creo que mi pie es la causa de este dolor", sino: "el dolor viene de mi pie", e incluso, "mi pie duele"» (Merleau-Ponty 1979, p. 110). Cuando afirmo que "me duele algo", no me limito a mentar ese algo, sino que estoy sintiendo lo que duele en su emplazamiento nuclear. H. Schmitz (2009, p. 23) ha considerado, en cambio, que el dolor crea una atmósfera particular carente de lugar. En mi opinión, la atmósfera no es creada por el dolor, sino que integra ese fondo de muerte que siempre acompaña a la vida y, en general, el fondo de otredad del que se destaca toda yoidad. Quiero decir con esto que el dolor forma parte de la intencionalidad que late en la existencia.

Además de hacernos conscientes de la centralidad del cuerpo en nuestra vida, el dolor nos lleva a la auto-conciencia, entendida esta más que nunca como lo que verdaderamente es: conciencia de sí como encarnación en un cuerpo y en un mundo. Por eso dice Merleau-Ponty (2003, p. 89) que «la conciencia del dolor no es dolorosa, sino verdadera». Su verdad no es ni la de la adecuación del dolor sentido con un destino ni sentido puro (suponiendo que esto existiera); tampoco es la conformidad con el juicio sobre el dolor que ya ha pasado y que ya no es sentido en el recuerdo. Ni siquiera es la auto-afcción, pues los dolores perturban todas nuestras relaciones actuales y posibles y el dolor que nos infringen nos duele incluso más que el que adviene. Por otra parte, como dice Merleau-Ponty (1964, p. 292), incluso las sensaciones no localizadas y hasta las representaciones son afecciones si no las pensamos horizontalmente, o sea, como si fueran objetos proyectados por un sujeto, sino verticalmente, es decir, formando parte de nuestra vida y haciéndose presentes en el mundo por el cuerpo.⁶ El dolor muestra el sentido de la presunta horizontalidad yo-cuerpo, pues este cuerpo no se da como el resto de los objetos; ni siquiera estos se ofrecen como simples representaciones, sino que «quizás los objetos solo toman forma sobre ese

⁴ «Una percepción corporal perturbada ligada al daño, a la aflicción o la agonía» (Olivier 2007, p. 198).

⁵ Genusas reconcilia las posturas enfrentadas de Brentano y Stumpf acerca de la intencionalidad y la no intencionalidad del dolor, respectivamente. Estos autores solo consideran la intencionalidad de acto, no las otras modalidades de intencionalidad. No obstante, remito al lector interesado en el debate a la obra Genusas 2020, p. 42 y ss.

⁶ En 1945 Merleau-Ponty (1979, p. 180) hablaba de un "medio afectivo" y rechazaba tanto la idea de que la afectividad no fuera un modo original de conciencia como la de que el sujeto solo se definiera por su poder de representación (Merleau-Ponty 1979, pp. 180-181). En sus análisis del caso Schneider, al que nos referimos más adelante, diagnosticaba que el enfermo había perdido ese fondo y que el mundo se le había vuelto afectivamente neutro (Merleau-Ponty 1979, p. 183).

fondo afectivo que arroja originariamente a la conciencia fuera de sí» (Merleau-Ponty 1979, p. 110). Nuestras aprehensiones son globales, es decir, perceptivas y afectivas, hasta el punto de que no habría una intencionalidad representativa y otra afectiva, sino que esta actuaría constantemente como una intencionalidad de horizonte que condiciona la posibilidad de toda otra intencionalidad.⁷

Puesto que la conciencia es conciencia encarnada, no solo es fuente de intencionalidades de acto, sino también intencionalidad latente y de horizonte. En virtud de estas otras intencionalidades, antes de encontrarnos objetivamente en el mundo, nos sentimos intencionalidades operantes en el acontecer de la vida. Husserl se refiere a ellas cuando afirma que incluso cuando reflexionamos sobre los actos los tematizamos «mediante una nueva actividad que opera de manera viviente [*lebendig*], pero sin ser ella misma temática. Además, siempre habrá un resto [*Rest*] que permanecerá “no-temático”, en la anonimidad» (Husserl 1976, p. 111), o sea, siempre hay un irreflexivo operando en la reflexión. En este sentido, E. Fink, uno de los fenomenólogos que más influyeron en Merleau-Ponty, afirmaba que el análisis intencional sacaba ese irreflexivo a la luz, no como un objeto pensado, sino como el fondo de un sistema viviente de formación intencional de sentido y como prueba de que la descripción intencional no reproduce cosas que están en la conciencia, sino que «es intencional en la medida en que su tema es la intencionalidad operante, y en la medida en que ella es, en sí misma, un modo de ese operar» (Fink 1939, p. 222). En su opinión, el modo de hacer aparecer esta intencionalidad latente consistía en preguntar al *noéma* por sus horizontes de sentido co-dados por implicación. Estaba convencido de que la intencionalidad era más amplia que la intencionalidad de acto y aceptaba la intencionalidad de horizonte y la operante. La primera fue definida por Husserl como «*intencionalidad de horizonte constituyente*, por medio de la que existe el mundo circundante de la vida cotidiana, principalmente *el mundo de la experiencia*, que es siempre anterior a la interpretación [*Auslegung*] del que reflexiona» (Husserl 1974, p. 207).

La intencionalidad de los horizontes externos e internos revela que hay múltiples intenciones indeterminadas de remisión y anticipación que están implicadas unas en otras. Esta intencionalidad no puede dividirse en dos polos enfrentados (*noéxis-noéma*), sino que hasta el sujeto y el objeto se ha-

⁷ La fenomenología se ha opuesto a la creencia tradicional de que solo existe una intencionalidad cognitiva y, por tanto, a la carencia de intencionalidad de los afectos y emociones. Son muchas las investigaciones fenomenológicas recientes que abordan la intencionalidad afectiva; algunas de ellas la estudian en el yo individual; otras la analizan también en el nosotros y como un modo de la intencionalidad social. (Szanto 2016, parte IV).

cen el uno en el otro (*Ineinander*) en correlación, retrocediendo y progresando dentro del ser. Nos encontramos con esa dinámica cuando lo intencionado no es meramente mentado, sino sentido, y cuando la referencia intencional no es unívoca, sino una implicación en círculo como la que caracteriza a la intencionalidad que opera en el interior al ser (Merleau-Ponty 1964, p. 297)⁸ y es el movimiento de la carne, su dehiscencia, la cual posibilita el intercambio de “sentidos” que define al sentir.

Como he mostrado en otro trabajo (López Sáenz 2017), la intencionalidad de horizonte, así como la intencionalidad viviente y operante, comprendidas en la intencionalidad total a la que se refiere Fink, serán continuadas por la intencionalidad práctica y motriz que Merleau-Ponty explicitará en la existencia y en su expresión. En el marco de la misma, el dolor puede entenderse como una intencionalidad elevada a la segunda potencia o una intencionalidad de la intencionalidad que ha sido suspendida por el dolor y cuyo objetivo es desvelar su operatividad anterior que, como el propio cuerpo, pasa desapercibida cuando no hay dolor, pero es “verdadera intencionalidad” que, a diferencia de la intencionalidad de acto, antecede a cualquier posicionamiento, pero permanece abierta a las determinaciones e indeterminaciones de la situación.

Fue intuitiva por Husserl, el cual en sus *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* ya apreciaba la insuficiencia del esquema intencional aprehensión-contenidos para comprender la constitución. Merleau-Ponty lo sustituye por el esquema corporal y el arco intencional que subtiende las múltiples dimensiones de nuestra vida, irreducibles a la sola vida de la conciencia. La intencionalidad del esquema corporal no es la de una conciencia cognoscente y sintetizadora, sino «la intencionalidad operante [*fungierende Intentionalität*], que efectúa la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida, que aparece en nuestros deseos, nuestras evaluaciones y nuestro paisaje con más claridad que en el conocimiento objetivo» (Merleau-Ponty 1979, p. XIII). Esta intencionalidad no está mediada por representaciones de objeto: es un movimiento que articula el sentido de nuestras relaciones asociando las experiencias de la unidad de los objetos gracias a la aprehensión pre-cognitiva de la unidad corporal como un “yo puedo” (Merleau-Ponty 1979, p. 160), que no solo intenciona, sino que es capaz de moverse, de anticipar sus movimientos y, con ellos, todas las perspectivas del objeto. Este “yo puedo” que habita en cada esquema corporal es un nú-

⁸ Para ello –añade– sería necesario partir del vórtice (*toumbillon*) esquematizado por el fenómeno de flujo de la conciencia, y no de este fenómeno: «del vórtice espacio-temporalizante que es carne y no conciencia frente a un *noéma*» (Merleau-Ponty 1964, p. 297).

deleo de posibilidades que fundan el aprendizaje. Esto significa que no solo aprendemos por la memoria intelectual, sino también por la memoria de nuestras relaciones con el mundo y los otros y gracias a una competencia y a una ejercitación que se va posando en el esquema corporal. Él es la matriz de los hábitos adquiridos mediante la aprehensión motora de un significado motriz en la experiencia (Merleau-Ponty 1979, p. 51). Los hábitos a los que nos referimos no son únicamente los denominados "hábitos motores", sino los que regulan nuestra orientación en el mundo sin necesidad de pensamiento complejo, casi por un acoplamiento de nuestro cuerpo actual (con el vehículo, el medio, el instrumento musical, el tablero de ajedrez o el teclado) hasta constituir el cuerpo habitual.

Esto significa que la intencionalidad opera en y con el cuerpo y que hay una "inteligencia" del mundo o, si se quiere, un conocimiento sensible que no es contrario al inteligible, sino su raíz. Este saber organiza los datos mediante síntesis corporales de implicación que no solo recolectan escorzos, sino que unifican acciones de acuerdo con nuestra *praxis*. Estas síntesis no son aprendizajes pasivos como las acciones involuntarias, sino conocimientos de relaciones y destrezas adquiridas por el entrenamiento que conforman un saber corporal capaz de dilatar el mundo y poner a prueba la existencia en él. Esta intencionalidad es una relación originaria entre lo instituyente (el cuerpo) y lo instituido (saberes adquiridos) que nos proporciona una conciencia de las potencialidades y realizaciones del cuerpo. El objetivo de esta relación es buscar su unión en la fuente de la que procede y en la que aún no existen las oposiciones.

Decía Merleau-Ponty que los hábitos eran «un cuerpo impalpable para el yo de cada instante» (Merleau-Ponty 2002, p. 227). Lo son, en efecto, porque nos permiten comprender, siendo la "comprensión" la actividad corporal con respecto al objeto o el movimiento que pone en relación lo pretendido con lo efectuado. La adquisición de hábitos forma parte de la experiencia corporal dinámica y evidencia 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» (Merleau-Ponty 1995, p. 69). Otra vida generalizada, pre-personal, aunque necesaria para la vida personal como ese fondo del que emerge toda relación y todo conocimiento de la misma, como cuna de la intersubjetividad.

La existencia se desarrolla primero como vida pre-personal y, después, como vida personal. Aquella es vida natural que, en los seres humanos, ya tiene la categoría de sujeto, entendido literalmente como *sub-jectum*: «Hay otro sujeto por debajo de mí, para que un mundo exista antes de que yo esté en él y que desde su allí señalaba ya mi lugar» (Merleau-Ponty 1979, p. 294). Se refiere al sujeto natural en el que ya opera cierta intencionalidad. Finalmente, en *Lo Visible y lo Invisible* la intencionalidad operante se ontolo-

logiza como el movimiento carnal hacia dentro correlacionado con otro hacia fuera que exige que lo *sensible* se vacíe (Merleau-Ponty 1964, p. 263) para que se desvele en el hueco (*creux*) del ser bruto.

¿Qué ocurre con los seres humanos que tienen limitada su intencionalidad motriz? Merleau-Ponty apenas reflexionó sobre ellos. Únicamente, siguiendo a K. Goldstein, se interesó por el "fenómeno de estar enfermo" (Goldstein 1951, p. 343) como una conmoción de la existencia cuyo análisis ayudaba a comprender mejor el comportamiento normal y la experiencia vivida del cuerpo. Estos autores no concebían las patologías como hechos observables y localizables que afectarían al ser pasivamente, sino como diversos modos de asumir las transformaciones corporales que convierten en problemático lo que antes se daba por descontado.

Con esta intención, Merleau-Ponty reinterpretó uno de los casos más recurrentes de Gelb y Goldstein, el de Johann Schneider, herido con metralla en la parte posterior de la cabeza durante la Primera Guerra Mundial. Aparentemente se comporta con normalidad, pero en opinión de los neuropatólogos, su perturbación afecta en grados variables al comportamiento global y abstracto. Merleau-Ponty, por su parte, diagnostica que Schneider carece de la intencionalidad motriz a la que nos hemos referido, de ese proyecto motor que anticipa de modo no representativo el resultado del movimiento. De ahí que el paciente realice sin complicaciones movimientos concretos cuyo fondo es el mundo dado, pero no movimientos abstractos o no habituales que tienen como fondo el mundo construido (Merleau-Ponty 1979, p. 128). Schneider dispone de su cuerpo como de un medio de aprehensión y de inserción en un medio familiar, no como modo de expresión de pensamiento espacial espontáneo. Solo tiene una existencia centripeta, es decir, orientada al centro en el que él está emplazado; carece de existencia centrifuga y de ese horizonte corporal de implicaciones que impulsa nuestros comportamientos más allá de la situación actual. El trastorno de Schneider no se debe a un fallo en la función general de representación, pues el movimiento es una función única que se expresa a través de todas las funciones (cf. Merleau-Ponty 1979, p. 160).

La constitución del movimiento se aprecia, asimismo, en el cuerpo enfermo, especialmente en su sección dolorosa, como una clausura que se convierte en figura de nuestra atención y ante la cual todo lo demás se difumina. La persona que sufre dolor, incluso aunque este solo sea un dolor agudo puntual, ve reducidos, al igual que el enfermo Schneider, los poderes centífugos de su cuerpo. Cuando el dolor es crónico, desentraza de tal modo a la persona que hace que su espacio y su tiempo retrocedan hacia niveles de máxima simplificación y anonimidad, hasta un aquí y un ahora abso-

lutos que aprisionan y pueden llegar a romper las dimensiones espacio-temporales de la vida social.⁹ Además de que el dolor físico y el psíquico se interrelacionan, es imposible aislar el dolor de la dimensión social e intersubjetiva de la subjetividad. En cuanto a la temporalidad del dolor, siempre implica la unidad de pasado y futuro en el presente viviente que, si está centrado en el dolor, queda limitado y objetivado; se ralentiza y hasta se transpone en el pasado perdido o en un futuro imaginado. Los ritmos de la temporalidad del cuerpo (urgente, relajado, fatigado, exultante, etc.) se alteran mientras disminuye su capacidad de temporalización. El dolor, en suma, frustra o, al menos, lentifica la intencionalidad corporal. Las destrezas que habíamos convertido en hábitos exigen ahora un gran esfuerzo o no se pueden ejercitar. El dolor nos anuncia la pesadez de un cuerpo-objeto que creíamos erradicado de la levedad de nuestro cuerpo vivido.

Cuando el esquema unitario del cuerpo se desintegra o disminuye alguna de las funciones habituales, se anuncia su instrumentalización; por ejemplo, cuando la artrosis afecta a mis rodillas, las vivo como mecanismos de articulación deteriorados. Por un lado, esta situación me impide arrodillarme y caminar con soltura; por otro, es una llamada de atención sobre el cuerpo como ser-para-otro y como cuerpo-objeto, no solo como cuerpo-sujeto. En definitiva, el dolor me hace experimentar la ambigüedad de mi cuerpo, es decir, esa extraña dualidad de sentirme, a la vez, sujeto para mí y objeto para otro. De la misma manera que la intencionalidad verdadera es unitaria e interior al ser, la verdad es que el cuerpo-objeto también forma parte del cuerpo vivido; por consiguiente, el dolor causado por la enfermedad afectará a la relación entre ambos y siempre irá acompañado de sentimientos de alienación e identificación involuntaria y voluntaria con el cuerpo. Ahora bien, la desappropriación de lo que creíamos más propio y la apropiación de lo que juzgábamos extraño forman parte de la configuración progresiva de nuestra identidad.

J. Staman incluye por ello el dolor en su definición de la identidad como relación entre lo que es experimentado como propio y lo que es considerado extraño; más específicamente, la autora ha examinado la identidad desde la diferencia e interdependencia de lo corporal propio y extraño (cf. Staman 2008, pp. 18-19), por ejemplo, analizando cómo las intervenciones quirúrgicas y las tecnologías que modifican el cuerpo influyen en nuestra identidad. Siguiendo a Nancy, ha concluido que «yo soy el cuerpo que yo tengo. Yo soy este extraño cuerpo» (Staman 2008, p. 168). Añadiríamos que también soy el cuerpo *proprio*, incluso que lo soy eminentemente, de lo

contrario, ¿cómo sería capaz de contrastarlo con el cuerpo-objeto, con el *otro* del cuerpo que soy y con los cuerpos de los otros y otras? Como he desarrollado (López Sáenz 2008, pp. 54-58; 2015, pp. 129-130), la identidad, que no es únicamente corporal, nunca está concluida puesto que es un cambio procesual, una estilización en el seno de las diferencias.

2. El esquema corporal y el equilibrio inestable

En este proceso, los actos se sedimentan en los hábitos y estos en los movimientos, gestos y destrezas que, gracias a su reorganización por el esquema corporal,¹⁰ proporcionan una “comprensión” teórico-práctica de la relación con el propio cuerpo y con el entorno. Este esquema es una síntesis operativa o una “síntesis de existencia” (Merleau-Ponty 1996a, p. 83) más que una síntesis intelectual. Se produce porque lo que la realiza ya está en el fondo de nuestra *praxis* brindando una experiencia unitaria del cuerpo y de sus relaciones – actuales y virtuales – con el mundo.

El esquema corporal comprendía así la intencionalidad que opera en el cuerpo vivido. Su estructura no es la de un sujeto intencionalmente dirigido a un objeto, sino la de un arco intencional que se mantiene por la tensión entre mi cuerpo y el mundo. Este arco proyecta a nuestro alrededor nuestro medio humano en todos sus niveles; uno, además, los diversos sentidos, los sentidos con la inteligencia, la sensibilidad y la motricidad. Durante el dolor y la enfermedad este arco intencional se destensa (cf. Merleau-Ponty 1979, p. 158).

Aunque su operatividad normalmente pasa desapercibida como el mero trasfondo de acciones en las que nos concentramos, el esquema corporal subterráneo por este arco no es un automatismo. Depende del conocimiento perceptivo del cuerpo que, a su vez, influye en las percepciones. Dado que percibir es ejercitar la sensoriomotricidad y moverse exploratoriamente, cuando la capacidad de movimiento se halla limitada, los sentidos y sus sinestias las suplen de algún modo. Por su parte, el esquema corporal reúne y hasta explicita los sentidos. Ejemplo de ello es el fenómeno del miembro fantasma, desfigurado por las explicaciones fisiológicas y psicológicas y que solo se comprende desde la perspectiva del ser en el mundo a través del esquema corporal. Este fenómeno es la percepción de un miembro que ya no existe, pero que aún cuenta para el esquema corporal. Con frecuencia, esa percepción va unida a la experiencia de dolor en ese miembro, un dolor que se ha considerado “psicológico” – cuando no, ilusorio – alegando que su único fundamento es el recuerdo de haber sentido el miembro en el pa-

⁹ Entre los estudios dedicados al análisis de las dimensiones sociales del dolor, destacamos los de Scarry 1985 y Gjummarra 2016.

¹⁰ He expuesto la concepción merleau-pontiana del mismo en mi trabajo de 2002 (cf. López Sáenz 2002, pp. 182-189).

sado y la perduración de su representación.¹¹ Otros han considerado que la causa del dolor del miembro ausente es la separación de un mundo compartido al que ya no se vuelve, un modo de nostalgia (Russon 2013, p. 85).

Como Merleau-Ponty, creemos que el dolor en el miembro que falta es previo a toda decisión deliberada de recordar o de representar. No es ni el efecto acumulado de causalidades objetivas ni el de una motivación subjetiva, sino una perturbación global de nuestro ser-en-el-mundo que nos obliga a interpelar al cuerpo habitual y al "yo puedo", que todavía siguen latentes en el cuerpo actual. Un miembro fantasma significa, en realidad, que retemos el esquema corporal global, es decir, la relación del cuerpo con el campo práctico en el que nos desarrollamos antes de perderlo. No es un recuerdo ocasional de una parte del cuerpo, sino la prueba de la memoria corporal¹² y la evidencia de que el cuerpo continúa abierto a los tipos de acciones y afecciones en las que solía intervenir el miembro.

El miembro perdido sigue formando parte del esquema corporal que continúa funcionando como un todo, si bien el equilibrio que nos proporcionaba debe re-estabilizarse. La experiencia actual de la unidad de este esquema sigue proporcionando una experiencia corporal unitaria y permite al sujeto readaptarse gradualmente a su cuerpo, adquirir nuevos hábitos de movimiento, aprehensión, etc. Esta integración del miembro fantasma en el esquema corporal pone de manifiesto, por otra parte, que estamos habitados por ausencias que continúan definiéndonos, aunque hayan dejado un hueco que, precisamente es el que posibilita que resignifiquemos las situaciones a través de nuevas articulaciones de sus elementos.

Las ausencias en el marco del esquema del cuerpo vivido revelan que la pasividad no es lo contrario de la actividad: por la primera se sedimentan en el esquema corporal los actos espontáneos del cuerpo natural (Merleau-Ponty 2002, p. 227, nota 1), así como las destrezas y hábitos que irán mar-

¹¹ Aunque M. Fernández-Salazar (2016, p. 59) lo considera una "representación mental", afirma que la "naturalidad mental" del dolor etírico en el miembro desaparecido es una relación entre el cerebro y el universo que le rodea, es decir, conciencia y espíritu surgen de sinergias neuronales (Fernández-Salazar 2016, p. 59). No estamos de acuerdo ni con su visión del dolor del miembro que falta como un rechazo inconsistente de la pérdida ni con la atribución del dolor a la "imagen corporal" incompleta (Fernández-Salazar 2016, p. 65). El esquema corporal es irreducible a ella y, como puede verse en nuestro trabajo, tiene un sentido más amplio que el que la autora le otorga.

¹² El miembro fantasma sería, en este sentido, análogo a la experiencia reprimida, «un antiguo presente que no se decide a convertirse en pasado» (Merleau-Ponty 1979, p. 101). Th. Fuchs afirma que la memoria traumática o memoria del dolor forma parte de la historia del cuerpo (Fuchs 2000, pp. 315-332) y le ayuda a tomar conciencia de su vulnerabilidad y de sus límites para evitar posibles daños. Los dolores-fantasma prueban la existencia de una memoria autónoma del dolor que se inscribe en el cuerpo, aunque falte el órgano que duele (Fuchs 2018, p. 131).

cando social y culturalmente al cuerpo hasta convertirlo en un ser natural y cultural. Esto significa que la pasividad que no es únicamente lo inconsciente, sino que forma parte de la conciencia y está en relación lateral con sus actos. Desde esta concepción, no podríamos decir que el dolor sea una pasividad absoluta, pues, aunque es una afección, tiene efectos que van desde la reducción de la esfera de la acción corporal, la del yo activo e incluso la del "yo puedo". Cuando adviene, reaccionamos sufriendo. "Sufrir" es nuestro modo de sentir o padecer el dolor soportándolo como se tolera lo inevitable. Con él, disminuye la intensidad de la vida personal activa y crece la vida pre-personal y anónima. A la inversa, cuando el cuerpo vivido no experimenta dolor, desarrolla con naturalidad sus tareas y las urgencias de su vida activa ignoran o dan por sentado el cuerpo. La fenomenología lo tematiza en sus relaciones con el mundo, relaciones que permiten asimismo entender el dolor, incluso el dolor sentido en el miembro fantasma, un fenómeno que no puede explicarse ni desde la psicología ni desde la fisiología.

En sus últimos cursos, Merleau-Ponty completa su fenomenología con una ontología hecha desde el interior del ser. Ontologiza el movimiento, que ya no es un simple momento figural del que depende la percepción del cambio, sino que «está inscrito en la textura de las figuras o de las cualidades, es como un revelador de su ser» (Merleau-Ponty 1968, p. 15), ya que da acceso a él y lo expresa. «Movimiento = relación de *Fundierung* con la expresión» (Merleau-Ponty 2011, p. 169): aquel hace que la expresión exista, pero es animado interiormente por ella, pues lo que funda solo existe en lo fundado y este en aquel.

La ontologización del movimiento es paralela a la del esquema corporal que deja de ser un arco intencional entre el cuerpo y el mundo sustentado en la intencionalidad motriz de aquel, para revelar una "capa existencial" que condiciona la figura, la profundidad y el movimiento (Merleau-Ponty 2011, p. 200). El esquema es concebido ahora como el núcleo de la ontogénesis de la carne, del movimiento centrípeto-centrífugo que se gesta en ella. El de Rochefort lo aborda como incorporación intencional (de los otros, de lo exterior) en la interioridad del ser carnal y como una relación de ser entre el cuerpo y el mundo carnales, no cósmicos. El primero no es un ser compuesto de partes, sino un ser de indivisión o «un sistema universal dentro-fuera» cuyo esquema es hueco por dentro, un «ser lacunario» (Merleau-Ponty 1995, p. 346) que posibilita las relaciones indirectas que, a su vez, producen diferencias en su interior.

El sistema universal al que se refiere el fenomenólogo es el de un cuerpo de carne, pero neutro que apenas contempla las experiencias particulares del mismo que, como la experiencia del cuerpo enfermo o la del cuerpo envejecido, esas experiencias reveladoras de un fuera que no siempre se corresponde con su dentro. Hay que reconocer, no obstante, que el análisis

merleau-pontiano del movimiento de la existencia,¹³ particularmente el de la intencionalidad motriz que opera en ella, supone un esfuerzo por comprender los casos patológicos, la enfermedad y el dolor como variaciones del ser total y de «la promiscuidad de la Razón, el Ser y el mundo en la carne» (Merleau-Ponty 1964, p. 292).

Además de que el dolor físico y el psíquico se interrelacionan, es imposible aislar el dolor de la dimensión social e intersubjetiva de la subjetividad. ¿Qué ocurre cuando el dolor penetra en esa dimensión?

3. Intersubjetividad del dolor

El dolor nos hace comprender que el cuerpo estresológico sufre, pero también es gozoso en virtud del poder global y universal de incorporación de la carne. La carne es visibilidad de lo invisible y, puesto que veo mi cuerpo de carne, mi esquema corporal es participable por todos los otros cuerpos que veo, «es un léxico de la corporeidad en general, un sistema de equivalencias entre el dentro y el fuera que prescribe a uno cumplirse en otro» (Merleau-Ponty 1968, p. 178). El esquema corporal no es individual, sino generalizado, es apertura al ser, «bisagra [charnière]» que une el para-sí y el para-otro articulándolos (Merleau-Ponty 1964, p. 243). Es el eje de la unidad de nuestro ser y de nuestra relación con los otros, una dimensión relacional y libidinal que abre el ser a una estructura social (Merleau-Ponty 2011, p. 159). Este poder carnal no es el del inconsciente, entendido como una segunda conciencia productora de sus propias representaciones, sino el sentir. Pertenecen a él y a la potencia carnal tanto la somatización de los dolores como la libidinalización del cuerpo desecante. He aquí por qué la experiencia del dolor nos despierta al placer de vivir que antes de él habíamos considerado ilimitado. El dolor descubre la finitud y anuncia el poder de lo que nos afectara indefectiblemente sin que seamos sus autores. La antropología ha inferido de ello que en todo dolor hay una dimensión iniciática o un impulso a vivir con más intensidad la conciencia de existir (Le Breton 1999, p. 273) y, en efecto, este es uno de los escasos sentidos «positivos» del dolor, una excepción que confirma la norma general de que el dolor sentido nos causa sufrimiento.

Se trata de un sentido pregnante en nuestro existir y, por tanto, en nuestro co-existir en el mundo. El dolor es, pues, un sentimiento intersubjetivo, no solitario o individualizador. Es posible que algunos de nosotros muramos solos, pero de ahí no se sigue que vivamos en soledad. Como dice el

fenomenólogo francés, «si solo consultamos al dolor y a la muerte cuando se trata de definir la subjetividad, entonces la vida con los otros y el mundo será imposible para la subjetividad» (Merleau-Ponty 1960, p. 221). En cambio, «desde el momento en que estamos unidos con alguien, sufrimos su sufrimiento. Si se trata de un dolor físico, que solo se puede comparar metafóricamente, experimentamos profundamente esta insuficiencia» (Merleau-Ponty 1951, p. 228).

Para una filosofía como la merleau-pontiana que es reflexión de lo irreflexivo, pensar el dolor es un modo de saber corporal e incluso un *sentiment de soi* proveniente de la equivalencia del aspecto externo del cuerpo con sus ejes interiores. Esto se aprecia, por ejemplo, en las cinestesias, las cuales son sensaciones de movimiento y conciencia del mismo que se produce al sentirlas. Ese sentimiento de sí no es ni puramente interior ni solitario. Como Waldenfels nos recuerda, siempre está correlacionado con el sentimiento de lo extraño (Waldenfels 2006, p. 130). Este fenomenólogo ha situado los sentimientos en el cuerpo que se siente a sí mismo mientras siente lo que no es él, y así ha evidenciado el carácter *páthico* de la experiencia, es decir, su afectividad. Desde su perspectiva, la fenomenología es una de las corrientes que más ha contribuido a rematizar los sentimientos y a comprender las vivencias, por ejemplo, el alegrarse o enfadarse por algo, como un sentir intencional (Waldenfels 2006, p. 133). Este no es, sin embargo, el caso del dolor, ya que remite a nosotros mismos. Aunque sea uno de esos fenómenos de la vida con los que nos enfrentamos de manera no intencional, el dolor anuncia el advenimiento de lo extraño y, al mismo tiempo, es un modo de des-presentación que nos arroja fuera de lo que creíamos más nuestro. A pesar de su carácter involuntario, puede ser descrito por la fenomenología porque se presenta a la experiencia subjetiva e intersubjetiva, a la del cuerpo vivido y a la de la intercorporeidad. De la misma manera que, como hemos visto, la experiencia personal se enlaza con la anónima, vivimos el dolor en carne propia y en la de los otros que integran la vida inter-personal y social.

El dolor no es una afección meramente física, ni siquiera orgánica, producida por estímulos internos o externos más o menos localizables. Sentir dolor no es, por tanto, meramente localizarlo en alguna parte de nuestro cuerpo, sino sufrirlo. Ni siquiera es una más de nuestras sensaciones internas, sino que se siente globalmente y afecta a todo nuestro ser relacional, a la existencia y la coexistencia. Por consiguiente, no es únicamente una experiencia subjetiva, sino también intersubjetiva (Schnitz 1992, p. 232).

Evocando a Proust, dice el fenomenólogo francés que «el verdadero recuerdo es solo el del dolor que hemos infringido a los otros y, por tanto, a nosotros mismos» (Merleau-Ponty 2003, p. 277). Los dolores no están encerrados en ellos y acompañados por una causa externa, sino que nos acompañan

¹³ El movimiento no es ni una actividad de la conciencia ni del cuerpo, sino de la existencia. Como dice Poiré, Merleau-Ponty se opone a las dicotomías eligiendo un «léxico que no es el de la conciencia, sino el de la existencia» (Poiré 1999, p. 63).

en nuestro sufrimiento del mundo y de los otros (cf. Merleau-Ponty 1995, p. 273). El sentido del dolor no está, por tanto, ni en nuestro interior ni en un mecanismo exterior, sino en el sufrimiento sentido en nuestras relaciones. Podemos sentir también el dolor de los otros por empatía y de modo indirecto, pero no es un dolor externo al nuestro, puesto que «lo social es interior a lo individual, y lo individual es interior a lo social, ya que el pasado individual es inter-psicológico desde el nacimiento» (Merleau-Ponty 1988, p. 282).

Es preciso concebir el dolor como el cuerpo, globalmente, de modo subjetivo-objetivo, activo y pasivo. Para ello, no solo basta, como hemos visto, con analizar el dolor psico-físico, sino que hay que detectar el dolor personal e inter-personal. Además, hay que comunicarlo, porque la experiencia del dolor no se reduce a su afectación callada. Teniendo en cuenta que la existencia es movimiento de la experiencia hacia su expresión, el dolor no solo es la experiencia muda del mismo, sino que incluye su expresión (gestual, corporal, comportamental, lingüística).¹⁴ En todos sus niveles, la expresión de dolor entretiene el dolor experimentado por el yo con la experiencia del dolor ajeno; este intercambio de experiencias exige diálogo (médico-paciente, por ejemplo), porque «el dolor habla» y «apela a habla [parole]» (Poitric 1999, p. 69). La comunicación lo pone en palabras y así lo reduce o, al menos, lo articula e integra en la narración de una vida.

El dolor se vive sintiéndolo y comunicándolo. Invade nuestro sentir tanto como nuestro discurso e incluso puede llegar a transmutar el ser-en-el-mundo-con-los-otros aislando al individuo, a determinados grupos y transformando con su dinámica la sensibilidad en vulnerabilidad. Por eso, en ocasiones, la persona que sufre es considerada como alguien que ha perdido el control de su vida y hasta como una víctima de ella que siente terror ante la progresiva disolución de su experiencia del mundo compartido. La vulnerabilidad suele oponerse a la resistencia como la pasividad se opone a la actividad.¹⁵ Tal y como es entendida por E. Levinas (1991, p. 101), es «más pasiva que la receptividad». Se refiere así a una pasividad absoluta que no es la fe-nomenológica. Lo mismo sucede con la definición de Longneaux (2007, p. 65) del sufrimiento como «un sinsentido que quiebra el sentido de la existen-

¹⁴ Sartre considera que el dolor físico destruye el lenguaje retrotrayéndolo a «un estado interior, a los sonidos y gritos que hace el ser humano antes de haber aprendido el lenguaje» (Sartre 1985, p. 4). Como hemos sostenido en otros trabajos, la expresión corporal y la lingüística son complementarias, no excluyentes (López Sáenz 2008, pp. 31-38).

¹⁵ El libro editado por J. Butler, G. Zygnep y L. Sabatay (cf. Butler, Zygnep y Sabatay 2016) es una excepción. Butler defiende la vulnerabilidad como una exposición deliberada al poder en la que la vulnerabilidad se moviliza como *vulnerability enactment* (Butler, Zygnep y Sabatay 2016, pp. 22 y ss). Sin embargo, este modelo no parece ser aplicable al mero dolor que advierte sin imposición política.

cia». Esa quiebra nos parece más bien una suspensión provisional del sentido ordinario (algo parecido a la *epoïeï*). Es similar al efecto de la felicidad, aunque a diferencia de ella, el sufrimiento se da como algo negativo a combatir. Por consiguiente, su pasividad no sería absoluta, sino un impulso para la acción conducente a evitarlo y erradicarlo. Por otra parte, el sufrimiento no sería el único sinsentido de la existencia. Finalmente, el sinsentido no solo es una amenaza del sentido, sino también un fondo desde el que se destaca y que siempre le acompaña (Merleau-Ponty 1996b, p. 18).

De manera análoga, la vulnerabilidad, cuando es consciente y reconocida intersubjetivamente, deja de ser pasividad absoluta y se transforma en un modo de desapropiación que, junto con su expresión y su empatía, debilita la *hybris* de la subjetividad dominante tanto como la de una existencia auto-complacida de sí. Como el dolor, la conciencia de la vulnerabilidad (propia y ajena) nos recuerda, en efecto, que no somos sujetos soberanos y decididamente activos, sino también sujetos de afectaciones y seres frágiles como lo es el cuerpo propio y la intercorporeidad en la que se basa la intersubjetividad y las relaciones sociales. La vulnerabilidad de la intersubjetividad (propia y ajena) define nuestra humanidad en la dependencia, la compasión y el cuidado. Cuando no solo somos vulnerables al propio dolor, sino que somos afectados por la vulnerabilidad de nuestros predecesores y responsables de la de nuestros sucesores, la experiencia dolorosa nos une a los otros. En suma, la historia humana del dolor compartido permite encontrar sentido al dolor propio, hasta el punto de que, como se ha dicho, «vivimos del dolor experimentado por otros» (Russon 2013, p. 86).

Así pues, la fenomenología nos ayuda a describir y expresar el dolor sobreponiéndonos a su incomprendibilidad. La medicina no se interesa demasiado por comprender la experiencia vivida de ese dolor. Se considera «sciencia objetiva y prescindida de los elementos subjetivos que pueden «sorgar» y demorar sus resultados, pero el dolor se le resiste precisamente porque no puede convertirse en objeto ni medirse. La fenomenología del dolor y de la enfermedad es, por ello, un complemento imprescindible de la clínica pero, sobre todo, es fundamental para una medicina que tenga en cuenta al paciente y considere globalmente su dolor. En este sentido, la hermenéutica fenomenológica del cuerpo vivido en la que hemos inscrito el fenómeno del dolor supondría una modificación de las relaciones médico-paciente que ya no se reducirían a la relación horizontal del sujeto frente a un objeto o de una actividad frente a una pasividad.

La medicina actual todavía no parece tener conciencia de esta imbricación constante del cuerpo vivido con el cuerpo objetivo, de su actividad con su pasividad, sus potencialidades y sus construcciones para la vida. Esto se debe a que aún es deudora del paradigma cartesiano que se desinteresa de la totalidad de la persona y del cuerpo vivido por ella, el cual no está aislado del es-

píritu ni de la conciencia. Desde la perspectiva holística que hemos mantenido, la enfermedad ya no se concibe simplemente como una disfunción corporal, sino como otro modo de vivir el cuerpo, el mundo y todas nuestras relaciones. En primer lugar, la enfermedad anuncia, como hemos visto, el carácter instrumental del cuerpo, su cara objetiva. Cuando estamos enfermos, el cuerpo se convierte en una carga que vivimos con dolor. Entonces tomamos conciencia del propio cuerpo como cosa, alienado de nuestro yo puedo.

La dimensión objetiva en la que se centra la medicina es necesaria, pero no suficiente para investigar la imbricación del cuerpo-objeto con el cuerpo habitual y con el cuerpo-sujeto, y hacer que el enfermo se responsabilice de su propio cuerpo, que participe en la prevención y en el tratamiento de las enfermedades. Una parte importante de la sanación incluye la motivación del paciente para curarse y recuperar su autonomía reorganizando su experiencia corporal y las relaciones de su cuerpo con el mundo que, tras la enfermedad, revelan su necesidad y su valor inestimable. Por lo que respecta a la medicina, cuando toma conciencia de la globalidad del cuerpo se humaniza. Esto no solo quiere decir que se responsabiliza de él, sino también del paciente como otro cuerpo propio que siente sintiéndose, y no solo como otro conjunto de datos clínicos.

Conclusiones

Estas tendencias médicas denotan un predominio del cuerpo-objeto y de la imagen extrema o de la representación del cuerpo que no se corresponde con el esquema corporal generalizado. Lejos de ella, hemos comprendido que el dolor del cuerpo merece ser entendido al margen de todo reduccionismo, es decir, como uno de los modos del ser vertical, ese ser que no es el representado ante la conciencia, sino el que es «imposible de aprehender mediante una ontología frontal causal, porque está por todas partes y en ninguna» (Merleau-Ponty 1964, p. 306). Su interioridad revierte en la exterioridad, y viceversa, pues la vida pre-personal y la personal se interpenetran. El dolor parece pertenecer únicamente a la primera, como todo lo extraño y ajeno a nosotros mismos; sin embargo, resulta ser la propia otredad con la que siempre estamos tratando. Esto significa que el yo de las capacidades es también un “yo no puedo” que, para lo bueno (p.e. la prevención, la evitación de riesgos) y para lo malo (limitación, dificultad), siempre nos acompaña. El dolor debilita al “yo puedo”, mientras nos enfrenta al otro lado del mismo, al yo no puedo.

La búsqueda de sentido fenomenológica del dolor puede parecer escabrosa e incluso paradójica porque, al escapar a la representación intencional, carece de significado. Sin embargo, como la medicina y la antropología, la fenomenología reconoce que el dolor tiene sentido para la comprensión del ser

humano y para el cuerpo enfermo. El único significado que Merleau-Ponty le encuentra es el de poner en cuestión precisamente la supuesta eternidad del sentido, pues el dolor, como muchos otros fenómenos, «es una amenaza perpetua para las significaciones eternas en las que lo vivido cree explicarse por completo» (Merleau-Ponty 2002, p. 240). Esto es así porque el dolor irrumpe sin permiso para sacudir nuestras certezas dejando siempre un hueco en la linealidad consciente que creíamos vivir. La oscuridad silenciosa que ninguna no puede elaborarse de modo conceptual, pero el concepto no agota el ambiente del sentido que, como nos ha enseñado el de Rochefort, es originariamente sensible y pregnante en cualquier configuración. Así es el sentido del dolor que puede forzarnos a reorientar nuestras formaciones de sentido conscientes, pero, sobre todo, es capaz de reclamar a una fenomenología que no se limite a estudiar el sentido dado por la conciencia, sino que se dirija también a otros sentidos excluidos, por ejemplo, a «recuperar el sentido sentido [Welt-senzel] de nuestra sintonización originaria con la dimensión sensible» (Kleinberg-Levin 2008, p. 55) que nos habita y que habitamos.

El dolor carece de sentido, pero lo sentimos demasiado; reclama respuestas y nos da lecciones sobre el sentir, el padecer y la importancia de todos los sentidos. Nuestra tradición nos ha enseñado a pensar en lugar de sentir en todas sus dimensiones. Su error ha sido creer que pensar y sentir son tan opuestos como la conciencia y el cuerpo y esta oposición conceptual ha acabado escindiendo al ser humano. Necesitamos una nueva ontología basada en una fenomenología crítica como la que aquí hemos intentando.

Hemos visto que la fenomenología es indispensable para investigar el dolor como experiencia en primera persona, eso que se ha denominado experiencia “pura” del dolor (cf. Geniusas 2020, p. 4) y que, en nuestra opinión, no es más que una abstracción de la experiencia global, que es también experiencia en tercera persona. La complementariedad de ambas exige que la fenomenología y las ciencias empíricas dialoguen entre sí para abordar lo humano ya que, como afirma J. Poirée aplicando la idea del psiquiatra E. Strauss «el hombre piensa y no su cerebro», «el hombre sufre y no su cerebro» (Poirée 1999, p. 51). Poirée se opone así al naturalismo. En su opinión, el dolor es una experiencia compleja y una de las modalidades del mal humano. Esto implica que no hay que separar el dolor del sufrimiento conaponiendo la vida orgánica a vida personal, lo irreflexivo a lo reflexivo o el grito al lenguaje (Poirée 1999, p. 66).

La fenomenología de la existencia analiza la relación del cuerpo vivido con el dolor describiendo la experiencia de sentirlo para alcanzar una comprensión de la existencia finita que somos. Hemos querido continuarla mostrando que el dolor corporal no es meramente físico, ni siquiera psicofísico. Tampoco es un fenómeno límite de la existencia, sino que forma parte del constante proceso de confrontación con lo otro de nosotros mismos y

nos ayuda a comprendernos más lúcidamente como sujetos de afectaciones, de pasividades laterales en la actividad a la que atendemos compulsivamente de ordinario. El dolor no es completamente pasivo y no intencional. Demuestra que la intencionalidad verdadera no hace del dolor un objeto de pensamiento que solo subsiste ante y por la conciencia que lo constituye como objeto. Más que seguir incidiendo en la no intencionalidad representativa del dolor, hemos visto algunos de sus efectos en la intencionalidad de horizonte, corporal y en la intencionalidad total de nuestra vida. Estas efectuaciones prueban que el dolor no es un puro estado afectivo, sino un modo palmario de tomar conciencia de nuestro cuerpo como "yo puedo" imbricado en un "yo no puedo".

El dolor delimita, a la vez que es percibido como límite. Él constituye la señal inequívoca de la pasividad, pero de una pasividad que afecta profundamente y actúa instando a producir cambios. De la misma manera que vivimos el cuerpo propio en primera persona, vivimos nuestro dolor y experimentamos la enfermedad como disrupción del cuerpo vivido, de la persona y del mundo. El tratamiento de la enfermedad y el dolor no debe "anestesiarnos", sino apelar a que re HAGAMOS estas relaciones. Para ello, es imprescindible que las ciencias médicas dialoguen con la fenomenología y, a la inversa. Ambas deberían abandonar la discusión acerca de la subjetividad o la objetividad de la experiencia del dolor y aceptar que se trata de un proceso multidimensional.

El dolor no se siente localizándolo, sino sufriendolo.¹⁶ De ello se sigue que los procedimientos físico-químicos no son suficientes para dejar de sentirlo o paliarlo de modo que volvamos a recuperar nuestro ser relacional. Por su parte, reflexionar sobre el dolor sentido es realizar la filosofía como reflexión sobre lo irreflexivo y, además, es contar con ese otro modo de reflexión que caracteriza al sentir humano. Por el hecho de sentirlo, el dolor ya es verdadero, aunque su verdad no sea la de la adecuación, ni la verdad objetiva de la ciencia. Esta es también verdadera, pero no llega a ser tal por sí sola y no será nada si no establece sentidos que apelen a ser continuados.

Departamento de Filosofía
Universidad Nacional de Educación a Distancia UNED, España
E-mail: clopez@fsf.uned.es

¹⁶ En su comunicación, "El sufrimiento no es el dolor", Ricoeur distingue ambos términos de la siguiente manera: los sufrimientos son afectos abiertos a la reflexividad y, por tanto, a la intencionalidad, mientras que dolores son afectos sentidos como localizados en el cuerpo; sin embargo, añade que «el dolor puro, puramente físico es un caso límite, como lo es, quizás, el supuesto sufrimiento puramente psíquico» (Ricoeur 1992).

Referencias

- Butler, J., Zeynep, G. y Sabsay, L. (2016), *Vulnerability in Resistance*. Durham: Duke University Press.
- Fernández-Salazar, M. (2016), "The Emotional Perception of Phantom Limb Pain". En Rysewylk, ed. (2016), pp. 55-71.
- Fink, E. (1939), "Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls". En *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag: M. Nijhoff, 1966, pp. 179-223.
- Fuchs, Th. (2000) *Leib, Raum, Person*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Fuchs, Th. (2018), "La mémoire corporelle de la douleur et du traumatisme", *Phänomenon*, 28, pp. 127-145.
- García Baró, M. (2006), *Del dolor, la verdad y el bien*. Salamanca: Sígueme.
- Geniusas, S. (2020), *The Phenomenology of Pain*, Ohio University Press, Athens.
- Giummarra, M.J. y otros (2016), "The social Side of the Pain". En Rysewylk, ed. 2016, pp. 355-375.
- Goldstein, K. (1951), *La structure de l'organisme*, Paris: Gallimard.
- Henry, M. (2001), *Incarnation. Une Philosophie de la Chair* (2000), trad. cast. de J. Teira y otros, *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme.
- Henry, M. (2009), *Fenomenología material*, trad. de J. Teira y R. Ranz, Madrid: Encuentro.
- Husserl, E. (1952), *Ideen zur reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, Husserliana Band IV, Den Haag: M. Nijhoff.; trad. cast. de A. Ziriñón, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México: UNAM, 1997.
- Husserl, E. (1966), *Andysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Husserliana Band XI, Den Haag: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1974), *Formale und Transzendentale Logik*, Husserliana Band XVII, Den Haag: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1976), *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Husserliana Band VI, Den Haag: M. Nijhoff.
- Kleinberg-Levin, D.M. (2008), *Before the Voice of Reason. Echoes of Responsibilities in Merleau-Ponty's Ecology and Levinas's Ethics*. Albany: SUNY Press.
- Le Breton, D. (1999), *Antropología del dolor*, Barcelona: Seix Barral.
- Longueaux, J.-M. (2007), "La souffrance comme exemple d'une phénoménologie de la subjectivité", *Collection du Cercle Interdisciplinaire de Recherche Phénoménologique*, 2, pp. 61-74, <http://www.cirp.uqam.ca/documents%20pdf/6%20longueaux.pdf>
- López Sáenz, M^a.C. (2002), "La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty". En J. Rivera de Rosales y M^a.C. López Sáenz, ed., *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, Madrid: UNED, pp. 179-206.
- López Sáenz, M^a.C. (2008), "De la expresividad al habla. Un modelo diacrítico de interculturalidad". En M^a.C. López Sáenz y B. Pemas, ed., *Paradojas de la Interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, pp. 31-60.

- López Sáenz, M^{re} C. (2011), "Merleau-Ponty, filósofo del cuerpo vivido", *Paidea*, n° 90, pp. 25-51.
- López Sáenz, M^{re} C. (2015), "Interculturalism as an Articulation of Diversity. A Generative Phenomenological Approach", *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology* 2015. *New Generative Aspects in Contemporary Phenomenology*, Frankfurt a.M.: Peter Lang, pp. 117-138.
- López Sáenz, M^{re} C. (2017), "Intencionalidad operante en la existencia". En B. Sylla, I. Borges y M. Casanova, ed., *Fenomenologia VI. Intencionalidade e Cuidado*, Rio de Janeiro: Via Verita, pp. 79-119
- Merleau-Ponty, M. (1951), "Les relations avec autrui chez l'enfant". En *Parcours 1935-1957*, Paris: Verdier, 1997, pp. 147-230.
- Merleau-Ponty, M. (1960), *Signes*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964), *Le Visible et l'Invisible*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1968), *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1979), *Phénoménologie de la Perception* (1945), Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1988), *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Paris: Cynara.
- Merleau-Ponty, M. (1995), *La Nature. Notes du Cours du Collège de France*, Paris: Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (1996a), *Notes de Cours au Collège de France 1958-9 et 1960-1*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1996b), *Sens et non-sens*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2002), *La Structure du Comportement* (1942), Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (2003), *L'institution. La passivité. Notes de tours au Collège de France (1954-1955)*, Paris: Belin.
- Merleau-Ponty, M. (2011), *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes 1953*, Genève: Metis Presses.
- Oliver, A. (2007), *Being in Pain*. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Poitee, J. (1999), "La sensation douloureuse existe-t-elle? Neurophysiologie, psychologie et phénoménologie", *Esprit*, 258, 11, pp. 50-70.
- Ricoeur, P. (1992), "La souffrance n'est pas la douleur", *Communication faite au Colloque organisée par l'Association Française de Psychiatrie à Brest les 25 et 26 janvier*. http://www.moteurline.apf.asso.fr/IMG/pdf/La_souffrance_n_est_pas_la_douleur.pdf
- Russon, J. (2013), "Haunted by History. Merleau-Ponty, Hegel and the Phenomenology of Pain", *Journal of Contemporary Thought*, 37, pp. 81-94.
- Rysewyk, S. van, ed. (2016), *Meanings of Pain*, Cham: Springer.
- Scarry, E. (1985), *The Body in Pain*, New York: Oxford University Press.
- Schmitz, H. (1992), "Zeit als Leibliche Dynamik und ihre Entfaltung in Gegenwart". En Forum für Philosophie Bad Homburg, ed., *Zeiterfahrung und Personalität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 231-246.
- Schmitz, H. (2009), *Der Leib, der Raum und die Gefühlte*, Bielefeld: Aisthesis Verlag.
- Slaman, J. (2008), *Our Strange Body*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Szanto, Th. y Moran, D., ed. (2016), *Phenomenology of Sociality*. London: Routledge.
- Waldenfels, B. (2006), "El lugar de los sentimientos en el cuerpo", *Signos Filosóficos*, VIII, 15, pp. 129-150.

Deborah De Rosa

Realtà virtuale e dolore fantasma: uno sguardo fenomenologico

Abstract: *Virtual Reality and Phantom Pain: A Phenomenological Account*

In the field of pain a particularly interesting phenomenon, for which no definite reason has yet been defined, is "phantom limb pain". The symptom is perceptibly localized in a limb that is absent: hence the definition of "phantom" and the extreme difficulty in treating the symptom. The use of Virtual Reality devices makes it possible to significantly alleviate phantom pain by exploiting the immersive nature of three-dimensional scenarios. An interesting precedent is the "Mirror Box" designed by Ramachandran in the 1990s and based on mirror reflection. These clinical and technical developments on the question of phantom pain constitute a significant area for noting the topicality of Merleau-Ponty's thinking. His research on the primacy of perception and his elaboration of the concept of "body schema" provide valuable theoretical coordinates capable of illuminating the subsequent solutions obtained thanks to a non-reductionist view of a particularly painful and difficult to treat disorder.

Keywords: Virtual Reality, Merleau-Ponty, Perception, Phantom Limb Pain, Mirror Box.

Il dolore è una delle esperienze sensoriali più scarsamente comprese.

Ramachandran, Blakelee 1998, p. 52

Accostandoci al corpo attraverso una prima via d'accesso, quella della fisiologia, abbiamo trovato in esso l'esistenza. Ci è dunque lecito accertare e precisare questo primo risultato interrogando, questa volta, l'esistenza su se stessa, cioè rivolgendoci alla psicologia.

Merleau-Ponty 1945a, p. 138

Dopo diversi anni di ricerche coordinate, nel 2003 Hunter Hoffman e David Patterson portarono a compimento il primo software di realtà virtuale immersiva appositamente costruito per l'utilizzo da parte di pazienti affetti da gravi ustioni. I due studiosi dell'Università di Washington, rispetti-

Discipline Filosofiche xxxii 1 2022

The Experience of Pain. Epistemological, Hermeneutical and
Ontological Aspects

Edited by Luca Vanzago

Sommario

Luca Vanzago, *Introduction* • Rudolf Bernet, *I limiti della libertà in relazione a dolore e sofferenza* • Françoise Dastur, *Souffrance, douleur, deuil et condition humaine* • Roberta Lanfredini, Letizia Cipriani, *Esperienza ed espressione del dolore. Un'indagine preliminare tra fenomenologia ed ermeneutica* • Philippe Cabestan, *Exister, souffrir, mourir. Esquisse d'une phénoménologie existentielle de la souffrance* • Luca Vanzago, *The Sense of Pain. Some Phenomenological Remarks* • Michela Summa, *Pain Memory and Actualization: Opening and Foreclosing Possibilities* • Pilar Fernández Beites, *Atención e interés en las estrategias de afrontamiento del dolor* • Francesco Saverio Trincia, *L'esperienza del dolore in Sigmund Freud* • M^a Carmen López Sáenz, *Conciencia verdadera del dolor sentido y sentidos del dolor. Estudio fenomenológico* • Deborah De Rosa, *Realtà virtuale e dolore fantasma: uno sguardo fenomenologico* • Natalie Depraz, *Le viol: épreuve de soi, épreuve du corps, épreuve de l'autre, épreuve du collectif. Comment en sortir, et comment s'en sortir ?* • Elena Alessiato, *Del corpo, dell'anima o dell'esistenza? Ambiguità e pluralità del dolore nel contributo di Karl Jaspers* • Andrea Calandrelli, Alessandra Nicolini, *Il dolore nella fibromialgia: dal sintomo alla dialettica corpo-mondo*

ISSN 1591-9625

ISBN 978-88-229-2000-3



9 788822 920003

Euro 20,00