
Elementos para una ordenación fenomenológica de las experiencias aflictivas

Elements for a phenomenological ordering of afflictive experiences

AGUSTÍN SERRANO DE HARO (IFS, CCHS, CSIC)

Instituto de Filosofía
Consejo Superior de Investigaciones Científicas
28037 Madrid (España)
agustin.serrano@cchs.csic.es

Abstract: My paper focuses on Buytendijk's ordering of experiences of affliction, which is conceived of from the point of view of physical pain. This classification of suffering into four different kinds allows a critical distance from Scheler's reductive view of physical pain as an affective state, almost amorphous, which only reaches the ego in a mediated form. The internal links between these four kinds of suffering distinguished by Buytendijk support García-Baró's conceptual determination of pain as the experience of negation as such.

Keywords: Pain, phenomenological ordering of afflictive experiences.

Resumen: Mi ensayo revisa la ordenación de las experiencias aflictivas que elaboró Buytendijk con la mirada puesta en el dolor físico. Esta clasificación cuatripartita permite distanciarse del enfoque de Scheler en que el dolor físico se reduce a un estado afectivo más bien amorfo que sólo de manera mediata incumbe al yo. Las convergencias entre las cuatro formas de penalidad que distingue Buytendijk apoyan la determinación propuesta por García-Baró del dolor como experiencia del mal.

Palabras clave: Dolor, ordenación fenomenológica experiencias de sufrimiento.

RECIBIDO: MAYO DE 2011 / ACEPTADO: OCTUBRE DE 2011

I

En un antiguo estudio acerca de “El sentido cristiano del dolor”, incorporado al volumen *La persona humana y su crecimiento*, argumentaba Leonardo Polo con llamativo brío a propósito de que el dolor no tiene esencia¹. Tan singular condición de estar esencialmente caracterizado por la falta de esencia haría ininteligible al dolor, tornaría imposible toda idea cabal de qué sea el dolor o de en qué consista el doler, tal como el arranque mismo del ensayo ya subrayaba: “no cabe idea del dolor. El dolor es, *simpliciter*, ininteligible”. No por ello perdería el dolor toda identidad ni quedaría privado de toda realidad, pues justamente eso ininteligible es sufrido y se hace reconocible en la conciencia real del sufriente que lo padece. De la carencia de toda índole propia sólo se desprendería la imposibilidad de una clarificación teórica del dolor, el fracaso anticipado de todo esclarecimiento de su naturaleza, sentido y condiciones de posibilidad:

“En definitiva, lo que ocurre es que el tema del dolor no puede plantearse de suyo o directamente. No puede plantearse de suyo porque no sabemos siquiera qué preguntar, a dónde dirigir la atención. El dolor no ofrece base suficiente a la investigación”².

La declaración de ininteligibilidad del dolor al pensamiento humano, que acabo de citar, no habría de entenderse por tanto en un sentido limitado, restrictivo, más o menos relativo. No se trata de que el dolor, a semejanza de ciertos conceptos negativos, no sea comprensible por sí mismo, e igual que la oscuridad, que la ceguera o que la nada, requiera de sus términos positivos de comparación para ser entendido, es decir al menos, para que alguien llegue a preguntarse por su índole y para que quepa alguna clarificación como respuesta. Así reformulada, la posición de Polo se volvería casi una

-
1. L. POLO, *La persona humana y su crecimiento* (Eunsa, Pamplona, 1996) 207. Aunque el último de la compilación, el estudio “El sentido cristiano del dolor” fue el primero en ser compuesto, en el año 1966, según consta en el listado de procedencia de los textos.
 2. L. POLO, *Op. cit.*, 209.

obviedad. Su tesis de la ininteligibilidad de principio del dolor es mucho más radical y entraña la consecuencia de que ni siquiera es posible una indagación fenomenológica de la experiencia del dolor:

“Lo primero es sentar el mismo planteamiento del tema. La pregunta clásica de la filosofía, la pregunta por la esencia debe abandonarse. No puede, legítimamente, preguntarse *qué* es el dolor; el dolor es refractario a ella, puesto que, justo, no es inteligible. Esta objeción alcanza a la fenomenología”³.

Por desgracia, el autor no se detiene a comentar con un mayor detalle de qué manera la fenomenología comparte este destino que hace del dolor aquello ante lo cual no se tiene siquiera las preguntas legítimas. En su texto tampoco aparecen menciones ulteriores a la perspectiva fenomenológica, ni a las tentativas que han afrontado a este preciso respecto los pensadores de inspiración fenomenológica, empezando por los grandes nombres de todos conocidos —tentativas quizá insuficientes, bien es verdad—. Pero me resulta más llamativo que a esta única e inicial referencia a la fenomenología siga en el texto una declaración formal de por qué tampoco las ciencias objetivas, y en particular la biología, están habilitadas para explorar cuestión tan significativa en la vida de los seres humanos. La cita anterior prosigue de hecho así:

“También debe evitarse la caída de nivel de la investigación científica, biológica. Un biólogo podrá decirnos cómo se produce en la periferia del cuerpo el estímulo doloroso y cómo se transmite luego hasta el cerebro. Pero no nos dirá nada del dolor humano”⁴.

Pues, en efecto, si la biología en su planteamiento objetivista, causal, neuronal, “en tercera persona”, nada nos dice acerca del dolor humano, y esto podría avalar acaso la ininteligibilidad del asunto, la fenomenología, en cambio, cuya única premisa es que los humanos

3. L. POLO, *Op. cit.*, 208.

4. *Ibidem.*

sufrimos dolor y que al sufrirlo lo reconocemos “en primera persona”, debería más bien, *sensu contrario*, abrir un cierto margen a la posibilidad de analizar el dolor vivido. Al cabo, el acercamiento fenomenológico sólo aspira, en primer término, a examinar la índole de esa conciencia inmediata del dolor que el propio Polo no duda que tenemos.

La esencia fenomenológica del dolor está respaldada, pues, en primera instancia, por el acontecimiento de que en mí mismo, en primera persona, vivo y he vivido dolores, y de que vivirlos es ya identificar su ingrata condición. La experiencia dolorosa es la revelación primaria insustituible tanto de la existencia como de la índole del dolor. En este sentido mínimo pero crucial, el dolor tiene sin duda esencia, ni más ni menos que el placer, que la percepción sensible, que el recuerdo, que los actos de pensamiento o juicio, etc. Y sobre tal reconocimiento descansa la actitud teórica de aceptación de los fenómenos, y de legitimidad intelectual de lo vivido tal como es vivido, que permitió a Husserl defender con rigor que yo tengo, en verdad, experiencia originaria del mundo y percepción directa de cosas y personas; y no ya un constante ir y venir de imágenes internas o de meras sensaciones, que, al modo empirista o positivista, acaso yo movilice luego con juicios que remito a realidades externas desconocidas, las cuales creo así percibir, pero que “en verdad” no percibo, etc. Se trata de la misma actitud, a la vez descriptiva y analítica, que permitía asimismo en *Investigaciones lógicas* reconocer que caben actos de juicios dirigidos a objetos no individuales y mantener que estos juicios pueden gozar de una evidencia que no es la sensible; tales juicios, con tal evidencia son posibles, pues los hay en efecto —*ab esse ad posse valet illatio*—.

Ahora bien, sobre la base de esta donación originaria de la vida consciente, quizá dispersa y confusa pero ya ordenada en su inmanencia, ya diferenciada para el propio viviente en el acto de vivirla, la fenomenología asume también las tareas de una comprensión propiamente teórica de las vivencias reales y posibles. Sin que mi vida, dada en originariedad incomparable, pierda cierta primacía a la hora de identificar y reconocer las vivencias, pero a la vez ampliando el ámbito de experiencia a través de la empatía, de las libres variaciones en la fantasía, incluso de la literatura, el análisis fenome-

nológico también aspira, como siempre hizo el pensamiento filosófico, a una diferenciación estricta del orbe de las vivencias. Este afán de clarificación fija géneros y especies fundamentales de experiencias, examina estructuras esenciales de los fenómenos y referencias internas entre ellos, ahonda en las comunidades de principio entre los actos vividos, en las diversidades intrínsecas, en las dependencias genéticas entre ellos, etc. Y a este respecto tampoco la experiencia del dolor entraña *prima facie* ninguna excepción.

Sin duda es empresa ardua la determinación de si el dolor físico ha de contar como una vivencia intencional, tal como todavía creía Brentano, o si es más bien un puro suceso inmanente sensible, una formación peculiar de la sensibilidad, tal como tendía a pensar Husserl. En ambas opciones se entrecruza además la cuestión de si se trata de una vivencia enteramente de orden afectivo, sea como sentimiento intencional, sea como sensación afectiva —las *Gefühl-empfindungen* de Stumpf—, y la cuestión de qué conciencia compleja del cuerpo propio viviéndose a sí mismo entraña el dolerse —tal como estudiosos recientes, influidos por Merleau-Ponty, subrayan con fuerza: Drew Leder, Christian Grüny—⁵. Pero, en todo caso, y concedida su singular dificultad, el análisis fenomenológico del dolor es una empresa básicamente análoga a la que permitió a Husserl alumbrar la fenomenología sobre la base de dilucidaciones descriptivas fundamentales⁶.

Quiero decir con todo esto que el planteamiento fenomenológico, sin arrogarse ningún afán de superioridad, sí sabe “qué preguntar y a dónde dirigir la atención” a propósito de la esencia del

5. Cfr. D. LEDER, *The Absent Body* (University of Chicago Press, 1990); CH. GRÜNY, *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes* (Könighausen & Neumann, Würzburg, 2004). Los planteamientos de Leder estaban ya prefigurados en su ensayo *Toward a Phenomenology of Pain*, “The Review of Existential Psychology and Psychiatry” 19 (1984-85), 255-266. El enfoque de Grüny ha sido contestado, sin abandonar la perspectiva de Merleau-Ponty, en la monografía posterior de A. OLIVIER, *Being in Pain* (Peter Lang, Frankfurt, 2007).

6. Piénsese en las descripciones analíticas que llevan a distinguir la experiencia perceptiva de las sensaciones, y por tanto las vivencias intencionales de las que no lo son, y luego las experiencias originarias de las que no lo son, y por tanto la percepción de la imaginación o del recuerdo, y luego las experiencias en general de los juicios y actos espontáneos del entendimiento, y asimismo las percepciones inadecuadas de las adecuadas, y todo ello de la conciencia interna del tiempo, etc.

dolor, pues justamente la experiencia vivida del dolor sí “ofrece base suficiente a la investigación” fenomenológica. Sea comoquiera de la consistencia última, metafísica o teológica, del dolor, cabe proceder al examen descriptivo-analítico del fenómeno del dolor en todo lo que esta vivencia tiene de genérico, de específico y hasta de distintivo respecto de cualesquiera otras experiencias. Sin experiencia del dolor no hay dolor, y sin la neta peculiaridad genérica y específica que distingue a la experiencia dolorosa, ésta no sería lo que es, al punto de que ni siquiera podría amparar la atrevida tesis de que el dolor resulta en sí mismo ininteligible, impensable.

Los apuntes que ofrezco a continuación son contribuciones a un capítulo elemental del análisis fenomenológico. Si las cuestiones debatidas acerca de la condición intencional o no del padecimiento físico, de su exclusiva afectividad o no, de su íntegra corporalidad o no, conciernen a la estructura interna de la experiencia del dolor, yo me propongo más bien revisar ciertos intentos de tipificar en conjunto, en bloque, pero de una manera adecuada, el dolor físico como un todo. Tipificar quiere aquí decir situar con cierta precisión la experiencia dolorosa en el seno de ordenaciones más amplias de vivencias emparentadas con ella, señalando así los géneros “materiales” próximos y la especificidad distintiva del dolor del cuerpo.

Estos intentos de ordenación clasificatoria y de ubicación “lógica” del dolor no se atienen a un cuadro porfiriano estricto de géneros supremos, especies superiores y subalternas, diferencias específicas, etc. De hecho, la ordenación clasificatoria no tiene que ser una única sino que puede responder a criterios diferentes no accidentales, igual que ocurre con las determinaciones geométricas de los tipos de triángulos o, en muy otro orden, con las clasificaciones de los regímenes políticos. No por ello se torna la indagación en puramente lógica o terminológica. Al guiarse por lo distintivo y característico de la experiencia en cuestión, al aproximarse a ella en sus rasgos primarios y más notorios, se trata ya de prolegómenos efectivos a un análisis fenomenológico del dolor.

Yo me basaré, en primer término, en el estudio pionero que Friederick Buytendijk tituló en 1943 *Acercas del dolor*, en el que se propone una ordenación cuatripartita de las experiencias aflictivas del ser humano y en que se reserva al dolor físico el tercer orden. En

la medida en que el psicólogo y fenomenólogo holandés tenía a la vista y readaptaba la conocida ordenación asimismo cuatripartita de los sentimientos elaborada por Max Scheler, en la cual el dolor aparece en la escala básica de los sentimientos sensibles, tendré luego ocasión de asomarme a este otro conocido enfoque desde la perspectiva que me interesa y de contrastarlo con el primero, así como de proponer ciertas reformas descriptivas en ambos.

II

Buytendijk distingue cuatro formas diferenciadas de aflicción, cuatro órdenes de experiencias aflictivas: las impresiones ingratas de los sentidos, los sentimientos vitales de displacer, el dolor en el sentido restrictivo del dolor físico y, finalmente, el sufrimiento espiritual, al que también llama “dolor espiritual”. En realidad, él no hace uso del término *aflicción* como denominación genérica, y prefiere hablar de “sentimientos de displacer” y en algún caso de “penosidad”. Lo penoso, lo aflictivo no alude aquí, en todo caso, a un determinado grado significativo de la negatividad o del displacer padecido, sino sólo al término genérico, al tipo conceptual unitario, sea cual sea el grado en que se presente en alguna de esas cuatro formas, incluso si es en medida pequeña y poco significativa.

Tal parece de hecho el caso en la primera forma que el estudioso destaca y determina. La impresión sensible ingrata incluye fenómenos comunes y en principio livianos como “la luz cegadora, los colores chillones, las disonancias, las cosas asquerosas y otras semejantes”⁷. La pauta en la determinación de este primer grupo, el de “lo ingrato sensible” tal como prefería denominarlo Carl Stumpf, viene marcada por el objeto externo. Es éste una realidad mundana, intramundana, que exhibe una particular cualidad disvaliosa. Quien la percibe se aparta de ella en rechazo de sus rasgos molestos o repulsivos, y la evidencia de que todos los dominios sensibles —todos “los

7. F. J. J. BUYTENDIJK, *El dolor. Psicología-fenomenología-metafísica* (Revista de Occidente, Madrid, 1958) 33. La excelente traducción se debe a Fernando Vela, que trabajó sobre la traducción alemana de 1948 del original holandés; el subtítulo es un añadido de la edición española.

sentidos externos” — pueden suscitar sus correspondientes impresiones ingratas y que éstas pueden también aunarse, reforzarse y así multiplicarse, como en el caso del asco⁸, no condiciona el principio de que lo penoso de esta primera figura se ofrece en el objeto, se radica en él y desde él inquieta a la conciencia. No es el cuerpo propio, ni el ánimo de uno mismo, sino una realidad extracorporal el origen de la experiencia penosa y el término intencional del desagrado.

Muy distinto es el panorama en la segunda forma de aflicción, los “estados vitales de desplacer”. En el hambre, la sed, la fatiga, el sueño, la astenia, etc., es el cuerpo propio el que se hace notar imperativamente, el que sale de su familiaridad habitual, rompiendo con su modo tranquilo, consabido, latente de estar presente en la experiencia, e imponiendo una presencia destacada, penosa, urgente. El estado de insatisfacción corporal no permite, como en el primer supuesto, un mero apartarse de los requerimientos que la afección provoca, un desviar la atención de ella; la situación afflictiva ya no se soslaya de otro modo que afrontándola, que cubriendo la carencia que urge.

Pero esta segunda forma de aflicción se separa asimismo, con claridad, de una tercera, que es también íntegramente corporal, pero que Buytendijk reserva en exclusiva al dolor, al dolor del cuerpo y en el cuerpo. En este detalle se observa ya que el cuadro global no viene a depender de una diferencia entre lo externo y lo interno al cuerpo, a la vez que el dolor cobra así, al merecer un apartado suyo propio, un señalado protagonismo frente a los “sentimientos comunes” de carencia.

El fenomenólogo de la escuela de Utrecht aduce dos razones básicas para sostener esta bifurcación. En primer lugar, el dolor físico presenta por principio localización corporal, tiene siempre una ubicación más o menos parcial en el cuerpo, a la cual se circunscribe. No es una perturbación general del cuerpo, o un sentimiento común acorde con tal desarreglo, ni cabría por tanto un único dolor pero que abarcara la totalidad del cuerpo, “desde la planta de los pies a la coronilla”, como exageraría el redactor del libro de Job⁹. Doler el

8. Cfr. el admirable ensayo de A. KOLNAI, *El asco*, aparecido en una inmediata, espléndida y misteriosa traducción anónima en “Revista de Occidente” XXVI (1929) 77 y 78.

9. *Job*, 2, 7.

cuerpo es “siempre un sentirse herido, afectado en algún lado”¹⁰ o zona, o en varias simultáneamente, pero nunca en todas sin ninguna localización prevalente, ni en el cuerpo como un todo. En segundo lugar se daría además la circunstancia diferenciadora de que las situaciones carenciales promueven de manera inmediata planes enérgicos de acción que se orientan a cubrir la indigencia, mientras que —sostiene Buytendijk— la vivencia dolorosa rebrota más bien sobre el yo que la sufre y deja en él una huella de problematicidad, una tendencia a reflexionar sobre el impacto y sentido de su dolor.

A mi entender, estos dos rasgos diferenciadores merecen una cierta matización. Aunque hambre y sed, calor y frío, fatiga y sueño, atrapan al cuerpo en integridad, como a un todo unitario cuya precariedad dan a sentir, también es muy cierto que cada uno de estos padecimientos se difunde de un modo peculiar por la geografía corporal y presenta una “topografía” característica. La sed taladra la garganta y reseca la boca, el hambre se aferra al estómago, el sopor del sueño nubla la vista y hace presa en la tensión postural, etc. Hay, pues, una cierta localización de “los sentimientos comunes”, lo cual, sin embargo, no anula la diferencia conceptual entre ambos órdenes. La desazón de la sed no es sólo ni principalmente el dolor que puede apoderarse afectivamente de la garganta, sino un estado de penalidad que se focaliza de manera especial en torno a ese punto, y que, afectando al todo, se concentra, se expresa, “clama” en esa parte. El calor sofocante es igualmente un malestar integral, ubicuo, y aun cuando destelle en la cara o en alguna otra parte del cuerpo, se contrapone a la localización definida, confinada, de una quemadura, que sí se produce aquí o allá. Como dice con rigor antiguo el lenguaje médico, la quemadura “interesa” propia y directamente a una zona, a un miembro, a un punto, sin graduarse hacia muchos otros, sin abarcar, sin “interesar” al todo¹¹.

En cuanto a la tendencia de los estados vitales desplaceros a promover la acción, frente a la tendencia del dolor a provocar reflexión subjetiva, se imponen asimismo algunas precisiones. Buytendijk

10. F. J. J. BUYTENDIJK, *op. cit.*, 34.

11. Desarrollos más ricos a este respecto pueden leerse en el logrado estudio de D. LEDER, *The Absent Body*, 40-41.

piensa ante todo en el dolor crónico más que en el agudo y ocasional, pero en cualquier caso, y como principio general, el paciente que sufre dolor se mueve de inmediato a la supresión de su padecimiento; y lo hace con determinación pareja a la del sediento o a la del exhausto. No sólo me aparto de la causa externa que produce el daño, en una suerte de movimiento reflejo, sino que, de no haber tal causa externa identificada, tal como ocurre en los dolores internos, o nada más haberme alejado del foco dañino, yo cambio al punto mi postura corporal, yo detengo, suspendo cualesquiera otros movimientos, y con mi cuerpo acudo en socorro presto de la parte o zona dañada, sea con movimientos cautelosos o enérgicos de las manos, sea con la intervención de otros órganos del cuerpo, como en el caso del soplar sobre la quemadura, sea con una postura integral que traiga el alivio, etc.

Los movimientos reflejos y, sobre todo, esta movilización leñitiva inmediata, intencional, forman parte de la estructura originaria de la experiencia del dolor, y todo ello es desde luego acción subjetiva, primero refleja, luego pre-reflexiva, pero siempre consciente. Lo cual me lleva a reformular la tesis de Buytendijk más bien del siguiente modo. En el segundo orden de aflicciones, el cuerpo sufre de la falta de comida, de reposo o de sueño, de abrigo o de frescor, y la experiencia se orienta al logro de ese bien ausente. En el dolor físico, en cambio, no se vive la falta de algo, sino lo sobrante de la afeción; no se sufre por la ausencia de un bien externo (o por un estado ausente del organismo, como el reposo), que haya perentoriamente que cubrir, que lograr, sino que se experimenta el sobrar mismo del dolor mismo. En lugar de al modo de una indigencia por algo echado de menos y buscado como tal, el dolor se hace presente más bien al modo de una excedencia, como algo que está de más y a cuya eliminación o limitación se orienta por tanto la acción subjetiva. Lo que se echa en falta en el dolor físico es sólo la propia ausencia de dolor. Este replanteamiento descriptivo permite, por cierto, denominar al segundo orden afflictivo “situaciones corporales de indigencia” o, sucintamente, “indigncias”, que resulta un término más expresivo que el scheleriano de “sentimientos vitales de desplacer”.

El último apartado de su ordenación lo reserva entonces Buytendijk para el “sufrimiento espiritual”, que entiende en un sentido

muy amplio pero al que también llama “dolor espiritual”. Se trata ahora de toda experiencia que aflige al yo, a la persona, “por la pérdida de una persona querida, por un error cometido, por un amor no correspondido, por un deber no cumplido”¹², y que incluye, pues, las decepciones y rupturas, los enfrentamientos con el prójimo, las amarguras de la vida, etc. El origen del dolor viene de nuevo a coincidir con su correlato trascendente disvalioso, que hace mella en el yo personal, que quebranta su relación con otros sujetos personales o consigo mismo. El padecimiento ha perdido su ubicación corporal, sea ella común, sea localizada, y ha cobrado relación intencional con el acontecimiento lastimoso que produce pesar o pesadumbre. Pero se sigue hablando de dolor, se puede y se debe hablar de dolor, pues tales situaciones “hieren” al yo, lastiman el “corazón”, dañan el alma o el ánimo.

Este último apartado, que englobaría todo lo que el castellano denomina con rotunda convicción “la pena”, da cobijo, desde luego, a infinidad de formas, posibilidades y grados, que serían ordenables de múltiples modos. Pero en una clasificación ordenada en torno al lugar específico del dolor físico, como es la de Buytendijk, basta con destacar la unidad inmediata del género. Es claro, por ejemplo, que el padecimiento por el dolor físico ajeno (o por las indigencias ajenas) pertenece a este cuarto orden de aflicción. No se trata de un dolor sensible, así sea de uno especial, sino que es dolor “espiritual” de la persona por el sufrimiento físico de un ser querido. Compadecerse no es experimentar en mis carnes una transfusión del dolor físico del prójimo. Bien lo muestra el hecho de que tales compadecimientos tienen una unidad que no se diversifica en función del padecimiento o la patología compadecidos: la compasión ante el gravemente accidentado puede responder al mismo tipo que la sentida hacia el enfermo crónico, y ninguna de ambas es del orden del dolor corporal que soportan los respectivos convalecientes.

Esta lúcida tipología cuatripartita de Buytendijk no debe considerarse completa. Por señalar sólo un apartado casi deducible del cuadro expuesto, hay también algo semejante a las sensaciones ingratas del propio cuerpo, y no ya sólo del entorno. Picores, inco-

12. F. J. J. BUYTENDIJK, *op.cit.*, 36.

modidades de la postura, destemplanzas, adormecimiento o entumecimiento de algún miembro, son como una traducción a la corporalidad de la percepción externa ingrata: molestias internas, que no llegan a doler ni a ser propiamente una indigencia centrada. Y quizá haya todavía otros fenómenos corporales aflictivos irreductibles a estos tres conceptos, pero aquí nos interesa más destacar una cierta conexión global de todos los modos diferenciados y, en ella, una cierta preponderancia del dolor propiamente tal.

Lejos de ser especies separadas, como los triángulos distinguidos por la igualdad de sus lados, rige aquí una comunicación bastante fluida entre las distintas formas aflictivas. Las impresiones ingratas de los sentidos, por ejemplo, suelen terminar generando dolor, con una regularidad que apunta a una posible legalidad. Como sabe de sobra el estudiante que necesita concentración o el pacífico vecino, el ruido continuo de unas obras urbanas, con las consiguientes estridencias intermitentes, termina provocando dolor de cabeza al hilo de la perturbación atencional suscitada; una luz excesiva de fondo, y no sólo la cegadora, genera una molestia ocular, que a su vez insinúa la proximidad inminente del dolor, etc. La ingratitud sensible del objeto resulta también desapacible para el cuerpo, y opera, pues, en un cierto nexo de motivación con el dolor: lo anuncia, lo evoca, lo provoca... Tal motivación y afinidad se acentúan, como es obvio, entre los tipos segundo y tercero de aflicciones.

La indigencia experimentada desencadena, tarde o temprano, la aparición de dolores plenamente localizados y de cuadros dolorosos; como veíamos, la carencia global se focalizaba ya de entrada en dolores, pero, sobre todo, ella cursará con un dolor creciente, que puede incluso acabar en un puro infierno de dolor. Y cosa parecida ocurre también a la inversa. Por ejemplo, el padecimiento doloroso veta por principio el sueño; no sólo es imposible dormirse con dolor agudo, sino que el ya dormido al que le sobreviene tal dolor es expulsado de los brazos del sueño, pues es que incluso el que se limita a soñar su dolor es despertado con hostil brusquedad. Mas el dolor, que trae consigo insomnio, afecta también al apetito, a la temperatura del cuerpo, al dominio postural, en todo lo cual se insinúan de nuevo —este es el punto— legalidades o al menos moti-

vaciones fenomenológicas entre los tipos de aflicción, y no sólo vínculos causales contingentes.

Tiene, en fin, un valor próximo a una ley eidética el hecho de la mutua comunicación del dolor físico con el dolor espiritual. Con sólo sobrepasar un grado el umbral de las molestias corporales, el dolor físico cobra cierta resonancia afectiva en el orden personal, siquiera sea pequeña y pasajera. Quiere esto decir que el padecimiento encarnado, localizado, también suscita de suyo un principio de desazón, una moción de rechazo por parte del yo personal, aunque sólo sea por las severas perturbaciones atencionales que el dolor trae consigo¹³. El dolor del cuerpo tiende a con-tristar el ánimo, a con-turbar el espíritu, a desazonar al yo, y esta tesis reviste cierto valor genérico, con independencia de los tipos de dolores, la gravedad de las posibles patologías aparejadas y las variaciones también del carácter y la personalidad del afectado. La ley correlativa e inversa sostendría entonces que toda pena tiene, por su parte, cierta repercusión somática, que ella llega hasta el sufriente con una cierta somatización. Las noticias que anuncian la pena o la percepción directa de la situación aflictiva tienden así a descomponer la presencia corporal y la compostura del cuerpo, más allá incluso del gesto y de la expresión, como si zarandearan también al cuerpo, como si el dolor espiritual hiciera ahora con-dolerse y con-moverse al cuerpo. De nuevo se repiten a este respecto las topografías imprecisas de la opresión en el corazón, de la flaqueza de piernas, de los nudos en el estómago o la garganta, todos los cuales pueden desplegar-se en la gama completa de la penalidad corporal (molestias, sentimiento común indigente, dolor físico).

III

Las diversas matizaciones que he sugerido se apartan aquí y allá del enfoque textual de Buytendijk. Pero en la medida en que las líneas de fuerza de su ordenación se conservan, resulta instructivo cotejar ahora este cuadro de experiencias aflictivas con la conocida estratificación

13. Yo mismo las he tratado de examinar en A. SERRANO DE HARO, *Atención y dolor. Análisis fenomenológico*, en A. SERRANO DE HARO (ed.), *Cuerpo vivido* (Encuentro, Madrid, 2010).

de los sentimientos, también cuatripartita, que propuso Max Scheler. En realidad, es sólo el lugar “lógico” del dolor, y en especial el del dolor físico, lo que me interesa contrastar. Miraré por tanto a la ordenación inmanente de la vida emocional que defendió el gran fenomenólogo muniqués sólo a esta luz y sólo en algún aspecto fundamental accesible en esta perspectiva. Dado que el criterio de clasificación scheleriano de las emociones, tanto aflictivas como gozosas, es distinto del que acabo de replantear, no se trata de una confrontación teórica, de un debate entre posiciones incompatibles. Pero dado también que el objeto analizado es en gran medida común, el contraste reviste cierto valor objetivo y posee un interés teórico, no sólo hermenéutico.

Como es sabido, entre las grandes aportaciones teóricas de la magna obra de Scheler *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* se encuentra un nuevo y notable mapa de la vida afectiva. El filósofo delimita cuatro grandes órdenes de sentimientos, que forman otros tantos estratos de la afectividad. Hay muy diversas formas del sentir, y estas formas tienen de suyo distinta profundidad, y todo ello se deja captar y ordenar, ya que no geométrica y causalmente, como quería Spinoza, sí descriptiva y morfológicamente, es decir, fenomenológicamente. Así, pues, se trata en primer lugar de verdaderos géneros de vivencias sentimentales, que no se contraponen entre sí en razón del grado o la intensidad de una misma variable. La variación esencial, “cualitativa”, “la diferencia específica” que cada orden comporta respecto de los restantes, responde a una noción común, bajo la que se cobijan a su vez una multiplicidad de sentimientos concretos, reales y posibles. Estos cuatro grandes géneros esenciales que la penetrante mirada de Scheler detecta son: afectos sensibles, sentimientos corporales y vitales, emociones puramente anímicas, sentimientos espirituales. Mas a la vez estos cuatro géneros discriminados determinan, en efecto, otros tantos estratos o capas de la afectividad, ya que señalan niveles emotivos de distinta hondura, de distinto calado en relación con el yo individual que los vive, que los disfruta o padece.

La distinta referencia al yo, que opera también como criterio clasificatorio, se fundamenta en que los sentimientos, a diferencia, por ejemplo, de los contenidos intelectuales, “están de suyo en el yo”; “la casa de los sentimientos es el yo”, como con cierta libertad

literal podríamos modificar la traducción española¹⁴. Un concepto teórico, una ley aritmética, un suceso del pasado de mi país, he de traerlos objetivamente ante mi conciencia y, en principio, se me ofrecen sin una especial afinidad conmigo. En cambio, el dolor, el decaimiento corporal, la tristeza, la desesperación, exactamente igual que las cuatro figuras positivas correlativas: el placer, el vigor corporal, la alegría, la felicidad, me conciernen a mí, son cosa mía y, por lo pronto, sólo mía. Pero aun perteneciendo todos sin excepción al sujeto individual y siendo “suyos” a lo largo de todo su curso temporal, ellos ocupan en “la casa del yo” pisos diferentes, que son más y menos principales. Algunos, como el dolor físico, se sitúan en los bajos de la compleja fábrica emocional.

En la estratificación de Scheler, a diferencia de la de Buyten-dijk, el dolor físico se ubica, en efecto, en el nivel ínfimo de la vida afectiva. Ocupa el piso más bajo no sólo junto al placer sino junto a todas las formas sensibles de satisfacción o insatisfacción: hambre y sed, con sus gozosos saciamentos respectivos, sensación de calor y frío, impresiones gratas o molestas ligadas a sensaciones táctiles, voluptuosidad, fragancias y hedores, etc. Esta amplia concurrencia, con alguna sorprendente exclusión expresa (el cosquilleo), la justifica Scheler por la característica definitoria del grupo: “A diferencia de todos los otros sentimientos, [el afecto sensible] se da como extendido y localizado en determinados lugares del cuerpo”¹⁵.

De hecho, el sentimiento sensible no sólo se vincula al cuerpo vivido, sino que “se articula conforme a las *unidades orgánicas* del cuerpo más o menos claramente conscientes (si bien no primeramente sobre la base de lo percibido exteriormente)”¹⁶. Lo cual quiere decir que el placer o el dolor habitan algún punto o zona del cuerpo: para la vivencia afectiva sensible es “ahí” o “allá”, o un poco más aquí o más allá, donde existe el afecto, donde éste tiene lugar, donde reside, dicho sea con todo rigor. De suerte que el sentimien-

14. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Francke Verlag, Berna / Múnich, 1980) 335. No sigo por lo general la traducción española de H. Rodríguez Sanz en *Ética* (Caparrós, Madrid, 2001), pese a la revisión de Juan Miguel Palacios.

15. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik* cit., 335.

16. *Ibidem*.

to sensible, y no sólo su agente corporal o su soporte físico, responde a la categoría de *ubi*: lo gustoso del manjar se produce y despliega en la lengua, en la boca, igual que pasa con el dolor del bocado que yo esperaba gustoso y que me quema el paladar.

Ciertamente que en una gran mayoría de casos este lugar consciente no queda objetivado con precisión por parte de quien está viviendo la vivencia afectiva elemental con toda precisión. También por ello resulta tan complicada la comunicación verbal exacta de este lugar afectivo mío propio a quien sólo puede observar mi cuerpo en la percepción externa; como al médico que trata de establecer dónde está el foco de mi dolor interno, o como al odontólogo que quiere que mis torpes palabras le ayuden a identificar la pieza individual que me provoca el dolor de muelas.

La localización corporal es rasgo decisivo para la determinación del primer estrato de la vida emotiva. Scheler estipula con valor de principio, en consecuencia, una relación peculiar entre los afectos sensibles en general y el yo como sede y sujeto afectivo general, a saber: “el sentimiento sensible carece de *toda* referencia a la persona, y sólo de un modo *doblemente indirecto* se halla referido al yo”¹⁷. Los sentimientos de este nivel ínfimo no están, por así decir, personalizados, no revelan nada de mi personalidad intransferible, no se vinculan a lo que yo he hecho o estoy haciendo de mi vida, o a lo que mi avatar vital ha hecho o está haciendo de mí. Y es que la pertenencia de los afectos sensibles al yo, constitutiva por tratarse de un verdadero afecto, sólo se produce a través del cuerpo; en pleno rigor, se produce a través de una parte orgánica que pertenece al cuerpo, el cual a su vez pertenece al yo. Una doble mediación constitutiva conduce el afecto hasta el yo, en una vía indirecta de acceso a él, que quizá, en cierto modo, podría compararse a los recorridos de los estímulos nociceptivos según los estudios neurofisiológicos.

De aquí que los afectos sensibles y en particular el dolor no hallen expresión lingüística en frases activas de nominativo; la gramática española no admite un “yo duelo”, como tampoco está permitido un “I pain”, “ich schmerze”, “je doleu”, etc. En todos estos giros, y en los correspondientes para el placer, el lenguaje busca el dativo

17. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik* cit., 336.

de primera persona en el seno de una frase de voz media o impersonal; es el reflejo gramatical de ese carácter indirecto respecto del yo —podría conjeturarse en apoyo del pensador—, que hace que el dolor sea mío pero no sea yo; él va conmigo y me afecta, mas no es el yo sino el cuerpo, y una parte del cuerpo, el que se hace cargo de él y da cuenta de su existencia.

Antes de ponderar este aspecto del tratamiento scheleriano del dolor, hagamos un rápido recordatorio del resto del mapa afectivo. Los “sentimientos vitales y corporales” —segunda categoría, segundo estrato— ya no se localizan si no es en la extensión íntegra del cuerpo, en el todo unitario que mi cuerpo define. La conciencia afectiva de vigor, de salud, de bienestar, la de decaimiento, fatiga, debilidad, no se distribuye por partes o por zonas, cuya suma fuese, como Scheler critica con razón a Wundt. Tampoco discurre, empero, con independencia del cuerpo, como una pura vivencia que el yo experimente sólo en el tiempo. El lenguaje sigue captando con finura este escalón intermedio al no dar entrada todavía a una frase transitiva de la forma “ego cogito cogitatum”, sino a una fórmula que es todavía reflexiva —destaca el filósofo—: “yo *me* siento (vigoroso/decaído...)”.

Más apartados de la condición espacial, al punto de desprenderse ya del vínculo corporal y de perder todo anclaje de sentido en el cuerpo, quedan los sentimientos puramente anímicos del tercer orden. Incumben éstos al *animus*, no sólo al *anima* sensible; al ánimo del yo, en vista de los sucesos que le conciernen y en relación con la importancia, con el valor que revisten. El sentimiento anímico, el estado de ánimo en este sentido, es “de suyo una cualidad del yo”; la alegría o la tristeza por determinado acontecimiento es lo mismo que el estar yo alegre o triste. Sin mediación ninguna, y en el nominativo de primera persona, el yo se hace uno con el sentimiento íntimo y se vuelca en la referencia intencional afectiva al suceso benéfico o penoso, a lo que el asunto tiene de valioso o de lamentable, que suele ser asimismo un rasgo por completo independiente del estado de mi cuerpo. La cuarta y última capa afectiva: los sentimientos espirituales incumben por fin al núcleo de la persona, al centro mismo del yo; pues sólo el “hondón del alma”, como lo llamaba Unamuno, es capaz de dicha o de desesperación. “Este punto

germinal de actos espirituales” resulta así el extremo opuesto del punto corporal en que se experimenta un dolor físico. De la circunscripción espacio-temporal en el cuerpo, en máximo alejamiento del yo y en doble mediación respecto de él, asciende la escala de los afectos hasta los sentimientos espirituales, que proyectan sobre la existencia entera del yo los rayos poderosísimos de la dicha o la desesperación, de la esperanza o la congoja, etc.

El contraste de la estratificación de Scheler con el esquema de Buytendijk resulta patente. Mientras que las vivencias de penalidad sensible se distribuían en la primera clasificación en tres apartados diferentes, al que por nuestra cuenta añadimos un cuarto, *El formalismo en la ética* sólo admite dos tipos básicos, y sólo uno es estrictamente sensible. Lo ingrato repulsivo se disuelve así, o en una forma de la afectividad ínfima, o en un sentimiento vital. Y estos dos géneros se distribuyen asimismo los modos aflictivos de la indignancia, que será, ora un afecto elemental —la sed, el apetito—, ora un afecto vital —el cansancio—. Por su parte, el dolor físico queda inserto, sin asomo de vacilación, en el tipo ínfimo de la estratificación: es un afecto sensible, o, todavía mejor, es un estado sensible de carácter afectivo y ligado a una parte del cuerpo. “A cambio” de esta restricción, la ordenación scheleriana ofrece dos conjugaciones dispares del dolor personal, de las que son referentes prototípicos el sentimiento anímico de tristeza y el espiritual de desesperación. A propósito de ellos se evita, con todo, hablar de dolor; éste no encontraría un acomodo apropiado, no metafórico, en esferas afectivas no corporales. Como ya anuncié, el criterio de clasificación ha variado y las determinaciones logradas pueden ser complementarias. Lo que no obsta, sin embargo, para que a continuación esboce yo mi parecer de que el planteamiento general de Scheler sesga la comprensión del dolor físico en un sentido que me parece inadecuado y que resulta menos esclarecedor que el propugnado por Buytendijk.

A mi juicio, la cuestión discutible se cifra en que la localización esencial del dolor, privilegiada con buen criterio por ambos fenomenólogos, es, sin embargo, compatible con la incidencia directa, inmediata, inquietante, del dolor sobre el yo, tal como el fenomenólogo holandés reconoce y destaca, y el alemán, en cambio, niega. Ambos hechos no sólo son compatibles, sino que los fenómenos res-

paldan que tal es la situación vivida. Dicho de otra manera, no existe en rigor una mediación que conduzca al dolor desde la parte orgánica hasta el cuerpo que la posee, y desde éste al yo al que pertenece el cuerpo, sino que el dolor localizado, vivido como jaqueca o como pinchazo lumbar, es sufrido de inmediato por el yo, alcanza al yo y lo afecta a él en persona. El dolor intenso atrapa, asalta al yo, y el dolor crónico lo acosa, quizá lo asuela...

Sin duda que el yo, como persona autoconsciente y sujeto de la vida personal, podía carecer de todo interés previo por la afección dolorosa que ha pasado a sufrir, y sin duda que la sentirá como extraña a su actividad propia, a sus proyectos en la existencia, a sus quehaceres vitales. Pero el hecho descriptivo es que desde esta extrañeza o alienidad el dolor incide sobre el yo, impacta sobre el yo, quiéralo éste o no, y por mucho que no lo quiera. En un sentido muy parecido de nuevo al del lenguaje médico en que el desgarro o la lesión se dice que “interesa” a un músculo o a una arteria, cabría también decir que el dolor localizado en el cuerpo “interesa” de inmediato al yo: todo dolor que supera el umbral de la mera molestia corporal le incumbe, le altera sus quehaceres y proyectos, perturba su presente y futuro inmediato, y le pone a sufrir (o más bien ocurre todo lo anterior porque le pone a sufrir)¹⁸. El yo, que es centro de los sentimientos superiores y es sujeto volente, que gobierna el factor atencional de la conciencia, que es sujeto de actos y acciones, es también el centro sufriente de la afección en que consiste el dolor; el yo es, por así decir, la diana en que el dolor corporal incide y golpea.

La relevancia conceptual de esta matización se observa con notable claridad en el hecho llamativo de que también en el caso del dolor pretenda Scheler distinguir entre, de un lado, el mero estado afectivo sensible, como una situación pasiva de la sensibilidad, aunque afectiva, “algica”, y, de otro lado, el sentir intencional sobre la base de ese estado y en referencia a él, el análogo de la percepción, que nunca es una mera afluencia pasiva de sensaciones. Uno de los pasajes de la gran obra que más claramente muestran lo precario de esta distinción en el supuesto del dolor es seguramente el siguiente:

18. Cfr. al respecto las modalidades del dolor invasivo, dolor tenaz, dolor conllevado, tal como trato de describirlas en A. SERRANO DE HARO, *Atención y dolor* cit.

“Distinguimos primeramente el ‘*sentir* intencional *referido a algo*’ de todos los meros estados afectivos. En sí misma esta distinción no guarda todavía relación con lo que los sentimientos intencionales signifiquen para los valores, es decir, con la cuestión de en qué medida son ellos los órganos de captación de valores. En primer término: *hay* un sentir intencional *originario*. Del mejor modo se muestra esto quizá allí donde afectos y sentir existen simultáneamente, donde incluso el afecto es aquello a lo que el sentir se dirige. Pongo ante mi vista un estado afectivo que es indudablemente sensible: por ejemplo, un dolor sensible o un estado placentero sensible, el estado que corresponde a lo agradable de un alimento, de un olor, de un suave roce, etc. Con este hecho, con el afecto como estado, todavía no se ha determinado de ningún modo la especie y el modo de sentir los afectos. Más bien son hechos cambiantes si yo ‘sufro ese dolor’, si ‘lo soporto’, si ‘lo tolero’, y hasta, llegado el caso, si ‘lo disfruto’. Lo que aquí varía en la cualidad funcional del *sentir* (y que también puede variar, por ejemplo, gradualmente), no es con toda seguridad el *estado de dolor*. Pero tampoco lo es la atención general en sus grados del ‘notar’, ‘atender a’, ‘prestar atención’, ‘observar’, o ‘aprehender’”¹⁹.

Lo muy dificultoso de este planteamiento de Scheler estriba, a mi juicio, en que sufrir el dolor se convierte en sólo uno de los modos posibles de sentir dolor, junto a otros diferentes y aun opuestos, como el soportarlo, la tolerancia hacia él y el mismo disfrute que alcanza el masoquista. El dolor en cuanto estado afectivo tampoco tendría, pues, una vinculación inmediata y necesaria con el sufrimiento, con el padecimiento, sino que sería un estado básicamente informe, a la espera de uno u otro modo de sentirlo en función de cómo viva el yo la referencia intencional a él.

Pero, igual que cuestionábamos antes la doble mediación del dolor en su camino al yo, conviene subrayar ahora que no hay dolor físico si no es justamente al sufrirlo y por el hecho de sufrirlo. Su existencia es inseparable, incluso indiscernible del padecerlo, y sólo

19. M. SCHELER, *op. cit.*, 261.

“después”, y sobre la base de estar ya sufriendolo, cabrán en su caso otros modos “funcionales” de hacerse cargo del dolor, de hacerle frente, de asumirlo en la vida subjetiva. Estos otros modos —tolerarlo, aguantarlo, incluso disfrutarlo— no pueden de ninguna manera situarse en pie de igualdad con el sufrirlo, en una comunidad de formas intencionales parejas, pues ellos se levantan sobre el dolor, que hace sufrir, y todos ellos son, en relación con el sufrimiento, caracteres superiores más o menos contingentes.

En definitiva, un dolor vivido es ya, de principio y por principio, un sufrimiento consciente; eso sí, en grados variables del doler, y por tanto del sufrir, y también bajo cierta indeterminación de los modos de arrostrarlo, de afrontarlo el yo sufriente. La hipótesis scheleriana de una sensación de dolor que no fuera desde un inicio vivida como sufrimiento convierte *eo ipso* al dolor, tal como al propio Scheler en algún momento se le escapa, en “un estado muerto”²⁰, casi inerte, pero ello ocurre sólo porque tal hipótesis infundada hace morir todo dolor.

IV

Dada su originariedad distintiva y su relevancia en la vida de la experiencia, dada la proximidad inmediata al yo y, también por ello, su parentesco con las formas de la pena, el fenómeno del dolor físico parece mejor tratado, en conclusión, en la ordenación específica de Buytendijk que en la estratificación general de Scheler. Esta consecuencia de las consideraciones anteriores invita así a una última reflexión a propósito de la unidad del género de las experiencias aflictivas. ¿Hay algún *quid* común que todas las experiencias penosas compartan y que ellas de distinta forma declinen? ¿Cuál es, más en concreto, el principio clasificatorio que presta unidad a lo que ha quedado sometido a la ordenación?

Observamos anteriormente cómo las diversas formas de aflicción apuntan a o confluyen en o concurren con el dolor, y que, aun siendo irreductibles a éste, se mueven en una órbita en que el dolor se hace presente. Subrayamos además que la comunidad de sentido entre el dolor físico y la pena responde a una verdadera afinidad in-

20. M. SCHELER, *op. cit.*, 342.

trínseca. Ambos factores no prejuzgan la unidad unívoca del concepto de dolor, pero sí permiten descartar que al hablar de dolor en la migraña y también en la congoja, en la enfermedad y también en la tristeza, se trate de un puro equívoco del lenguaje, de una lengua que por torpeza o astucia juegue a ahorrarse términos preciosos. Sobre la base de estos planteamientos resulta más evidente que el *quid* genérico que Buytendijk deja en esa notoria vaguedad de “los sentimientos de displacer” tiene que ver en todos los casos con el sufrimiento por el mal sufrido. Dicho de otro modo, la aflicción lo es siempre por algún género de mal, y el mal es lo aflictivo como tal. El cuadro clasificatorio no contiene así un mero repertorio de afectos o desafectos, ya que en el criterio de ordenación entra también el término nocivo de la experiencia, la instancia negativa que el sentimiento da a conocer, el rasgo vitando que el sentimiento experimenta intencionalmente, que él mismo sufre y por el que sufre.

Este vínculo intencional de la aflicción con el mal, con los males sufridos, es de hecho plenamente positivo. Las distintas experiencias aflictivas se dicen “negativas” porque traen a la vida situaciones que la perturban o conturban, que la exponen a lo nocivo como tal, pero el daño y el tipo de daño se presenta en todas estas experiencias con plena rotundidad, con una claridad “positiva”, no mediada ni sólo privativa.

Es verdad que tampoco se trata aquí de una pura diferenciación objetiva de posibles males, que al modo de la filosofía tradicional gire en torno a la separación entre el mal físico (dolor, enfermedad, muerte) y el mal moral (injusticia, daño al otro o a uno mismo, pecado). Ocurre más bien que la ordenación que hemos examinado y reformado no es ni puramente objetiva, o conceptual, ni puramente subjetiva, o vivencial, sino que es ambas cosas a la vez en su necesaria correlación intencional. La aflicción hace referencia a la aparición originaria del mal ante quien lo padece, pues padecerlo en el dolor es justo el cariz básico del mal experimentado, del mal como fenómeno; dolerse “del” mal es así el estricto análogo del percibir sensible cuando se trata del aparecer “del” mundo.

En términos fenomenológicos habituales cabría decir que la ordenación propuesta es, por tanto, a la par noética y noemática, al distinguir órdenes nocivos en tanto en cuanto ellos se hacen cons-

cientes en y por el dolor. Nos acercamos así a la profunda tesis que Miguel García-Baró ha planteado con lúcido vigor: el dolor “es la experiencia consciente del mal, la experiencia del mal como mal. O, en otras palabras, la experiencia del mal en su maldad”²¹. Y asumimos también, por tanto, su firme postura teórica de que “no se puede separar el problema del dolor de otro aún más general y, por eso, más profundo: el del mal”. García-Baró subraya la relevancia inmediata de esta conexión también para el análisis del dolor del cuerpo:

“Que el del dolor [...] es un concepto más amplio que el concepto del dolor corporal. Éste es nada más que un tipo o una especie de dolor. Así como resulta imposible un análisis filosófico o teológico del dolor que no se lleve a cabo sobre el fondo de la meditación del misterio del mal, asimismo es imposible considerar filosófico-teológicamente el dolor corporal dejando a un lado el dolor en general y en sí mismo”²².

Así y todo, el pensador español extrae de este magnífico enfoque la conclusión, quizá excesiva, de una estricta univocidad del concepto de dolor: “Este dolor —el que se sufre en el cuerpo propio— no es el modelo de lo que significa en general dolor. No se llaman dolores a los restantes dolores por metáfora, por analogía ni por equivocidad, sino en mi opinión unívocamente”²³. Pues una univocidad tan compacta permitiría, en realidad, considerar que cualquier especie de dolor pueda valer como modelo adecuado para cualquier otra, y abocaría por tanto a la dudosa conclusión de que dolores del cuerpo y dolores del alma o de la existencia lo son en un mismo y único sentido; la situación sería igual a la que hace que cualquier color sea ejemplo cabal de la plenitud de su género y, por tanto, valga como posible modelo de la diversidad cromática.

Pero, a mi modo de ver, desde un primer momento se ofrecen disparidades estructurales en la vivencia del dolor que aconsejan prevención ante esta tesis de la univocidad. Mientras que en el su-

21. M. GARCÍA-BARÓ, *Del dolor, la verdad y el bien* (Sígueme, Salamanca, 2006) 47.

22. M. GARCÍA-BARÓ, *op. cit.*, 52.

23. *Ibidem*.

frimiento personal, en las penas, el dolor es la experiencia originaria de la decepción, del fracaso, de la ruptura, de la injusticia, etc., y el doler toma por tanto un sesgo marcadamente subjetivo, o mejor no-ético, de experiencia reveladora del mal, en el caso del dolor del cuerpo el padecimiento físico resulta tanto la “experiencia de” estar sufriendo como “lo experimentado en esa experiencia”; el dolor físico parece ser de consuno, sin distancia, lo sufrido y el sufrirlo, el mal que se padece y el sufrimiento de padecerlo. La pena, en cambio, mantiene con el acontecimiento penoso una estrechísima relación a partir de su nítida diferencia intencional; no es la pena lo que apena, pero sí es el dolor físico lo que duele.

Sin duda que esta diversidad estructural en la propia razón genérica no comporta ninguna primacía de sentido de una de las dos grandes formas de dolor, ni por tanto determina un único modelo básico de dolor y un uso meramente analógico o traslaticio del término. Pero sí muestra una disparidad específica que, aun con fuertes vínculos internos, no avala de entrada la univocidad de principio que el filósofo español propugna. De lo que no cabe duda, con todo, es de que esta difícil discusión no puede afrontarse con los escuetos elementos aportados, y de que por tanto es el momento indicado para poner fin a mis palabras.