

## EL MAL Y LAS TÉCNICAS DE ENVILECIMIENTO: FENOMENOLOGÍA DEL CUERPO TORTURADO

### EVIL AND DEGRADATION TECHNIQUES: PHENOMENOLOGY OF TORTURED BODY

**Marcela Venebra Muñoz**

marvenebra@gmail.com

Universidad Autónoma del Estado de México

**Resumen:** El objetivo central de este artículo es exponer las herramientas que la fenomenología husserliana aporta a la definición, descripción y análisis del mal moral. Parto de la distinción Ricœuriana entre mal moral y mal sufrimiento, con la intención de justificar la introducción del instrumental husserliano en ambas esferas. Me interesa analizar esta distinción en un marco de interpretación fenomenológico que nos permita explicar el mal sufrimiento como dolor y el mal moral como violencia y envilecimiento. En un primer momento expongo las limitaciones del análisis hermenéutico en relación con la descripción del dolor como pura pasividad; en un segundo momento analizo los desarrollos contemporáneos de la fenomenología del dolor a través de los conceptos centrales de la teoría husserliana de la constitución, concretamente, de la teoría de la corporalidad que aparece en este contexto; en un tercer momento trato de definir el mal moral (el mismo de la distinción ricœuriana) como violencia, y la violencia como acción articulada a través de un conjunto de técnicas de envilecimiento o deshumanización, caracterizadas por la intención de un otro hostil, de dañar o alienar la identidad del yo mediante la manipulación de los sentimientos sensibles de la víctima, a través de la creación de escenarios y condiciones materiales consideradas infra-humanas.

**Palabras clave:** dolor, corporalidad, subjetividad, fenomenología.

**Abstract:** The main goal of this paper is to expose the tools offered by Husserlian phenomenology for the definition, description, and analysis of moral evil. My starting point is the Ricoeurian distinction between moral evil and suffering evil, in order to justify the insertion of the Husserlian analysis in both spheres. My purpose is to highlight this distinction within a Husserlian interpretation frame so we can understand the suffering evil as pain, and the moral evil as violence and degradation. First, I expose the limitations of hermeneutical analysis in the assumption of pain as pure passivity. Second, I analyze the contemporary developments of the phenomenology of pain through the central concepts of the Husserlian theory of the constitution, specifically, the theory of corporeality. Third, I try to define moral evil—the same contemplated within the Ricoeurian distinction—as violence, and violence as an articulated action through an array of degradation techniques, or dehumanization, characterized by the hostile intention of the other to damage or alienate the identity of the ego by manipulating the sensible feelings of the victim, through the creation of scenarios and material conditions considered as infra-human.

**Keywords:** pain, corporeality, subjectivity, phenomenology.

## INTRODUCCIÓN

Paul Ricœur recorre las limitaciones en los caminos que como accesos al tema del mal se han trazado desde la especulación teológica u «ontoteológica»<sup>1</sup>. Y estas limitaciones tienen menos que ver con su incapacidad para dar respuesta a una pregunta cuyo planteamiento debe ser profundizado en su naturaleza aporética según Ricœur (¿Por qué el mal? ¿de dónde viene el mal?), que a su falta de atención a las víctimas, es decir, a la marginación del mal-sufrimiento, como llama Ricœur a esta dimensión del mal padecido —el mal sin causa, el dolor de la enfermedad y la pérdida—, el dolor de las víctimas. Si bien Ricœur anuncia la necesidad de una fenomenología de la experiencia del mal como nueva vía de acceso al problema, no profundiza en sus posibilidades reales, que aquí se abren desde la fenomenología husserliana de la corporalidad y las exploraciones contemporáneas sobre el dolor<sup>2</sup>. El concepto fenomenológico de cuerpo como objeto de experiencia, es decir, como objeto constituido (un concepto que también podría expresarse como cuerpo-cultural, o espiritual) nos permite analizar ese territorio de la experiencia, el dolor, que Ricœur considera silente por la ausencia de una instancia de la voluntad, un silencio apenas roto por el lamento. En los análisis de la constitución (*Ideas II*) encontramos una descripción del desarrollo de la conciencia yoica, en los diferentes niveles de su relación con la corporalidad que nos permite penetrar en ese campo de experiencia cuya descripción pone además un límite a la «naturalización del dolor», o a su comprensión como mera disfunción orgánica.

<sup>1</sup> Paul Ricœur define la «ontoteología» como un modo y un momento del pensamiento “que sólo pudo alcanzarse en una etapa avanzada de la especulación, época de la metafísica pre-kantiana, y gracias a la fusión entre el lenguaje confesional de la religión y cierto discurso referido al origen radical de todas las cosas, como lo demuestra inmejorablemente la teodicea de Leibniz.” P. Ricœur, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires: Amorrortu, 2008, p. 22. Trad. Irene Agoff.

<sup>2</sup> Es importante considerar que la distinción de Ricœur entre mal moral y dolor nos permite establecer la vía de acceso de la fenomenología del cuerpo al análisis del dolor. La introducción en el mal moral a través del sufrimiento no los confunde, sino que nos permite ver cuál es la función del cuerpo en el ejercicio de la violencia (de un modo que es tematizado por el propio Ricœur) a través de la implementación de técnicas de envilecimiento, como veremos en su momento. Agradezco la referencia central que uno de los lectores de este texto aportó para la profundización de esta distinción en el propio contexto ricœuriano. (Ver Paul Ricœur, “El sufrimiento no es el dolor” en *Isegoría. Revista de filosofía moral y filosofía política.*), No. 60, enero-junio, 2019, pp. 93-102- Trad. Tomás Domingo Moratalla.) Agradezco sinceramente la lectura y referencias extraordinarias de los árbitros ciego de *Investigaciones Fenomenológicas*. Por cuestiones de tiempo no he podido incorporar todas las referencias señaladas, no obstante, las consideraré para futuros desarrollos, dado su profundo interés y vigencia.

Divido este análisis en tres momentos; en el primero trato de situar la fenomenología del cuerpo en el contexto de la discusión ético-moral en torno al mal, la violencia y el sufrimiento. El panorama más amplio de este debate lo aporta Ricœur en su conferencia de 1985. En *El mal. Un desafío a la filosofía y la teología*, Ricœur distingue entre el mal moral y el mal-sufrimiento, y señala el punto de inserción de una fenomenología de la experiencia del mal, que exploro, en un segundo momento, como fenomenología del dolor, o experiencia cotidiana del mal como dolor crónico. Las distinciones que hace visibles la fenomenología del cuerpo nos permiten integrar un marco de análisis que alcanza, en un tercer y último apartado, la descripción del dolor causado por otro, la violencia y el envilecimiento. En este terreno se explicita cierta modalidad de las relaciones entre la sensibilidad corporal que implica, en síntesis descriptibles, sentimientos espirituales que constituyen la integridad de la persona humana.

#### 1. EL MAL MORAL Y EL MAL SUFRIMIENTO: DISTINCIÓN Y POLARIZACIÓN

Lo primero que Ricœur nos permite reconocer del mal es que es irreductible a tema o problema: “no hay un problema del mal como hay un problema de la conmensurabilidad de la diagonal y el lado del cuadrado”<sup>3</sup>; Ricœur pone en entredicho la manera de pensar que ha orientado, desde la ontoteología, el desarrollo de la teodicea. El pensar ontoteológico implica una racionalización del mito que pretende subsumir el problema del mal en un conjunto de principios lógicos. Uno de los rasgos principales de este discurso es la continua moralización de todas las esferas de la vida, lo que deriva en una marginación del no-problema del sufrimiento. El «mal-sufrimiento», que entenderemos aquí como el mal que padece el cuerpo<sup>4</sup>, queda al margen de las especulaciones ontoteológicas, porque no tiene un carácter moral, no hay voluntad alguna, sino que se concibe como cese y acabamiento de la voluntad. La reflexión de Ricœur vuelve a poner en el centro el sufrimiento, señalando de hecho las vías por las que se ha escurrido en

<sup>3</sup> Jérôme Porée, “Paul Ricœur y la cuestión del mal”, *Ágora. Papeles de filosofía*, Vol. 25, No. 2, p. 46. Trad. Marcelino Agís Villaverde.

<sup>4</sup> Se entiende aquí el dolor como un sentimiento sensible asociado a un estado anímico de un modo que se esclarece, como en adelante veremos, a caballo entre los estudios de Svenaeus sobre el dolor, y de Mathew Ratcliffe sobre las emociones. Cfr. M. Ratcliffe, “The phenomenology and Neurobiology: Moods and Emotions”, en S. Gallagher and D. Schmiking (eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Dordrecht, Springer, 2010, pp. 123-140. / Friedrik Svenaeus, “The phenomenology of chronic pain: embodiment and alienation”, en *Continental Philosophy Review*, 2015, pp. 107-122

los planteamientos de la tradición escolástica (ontoteología) y moderna (teodicea).

El análisis de Ricœur procede, como él mismo señala, distinguiendo entre los planos del discurso especulativo en torno a la pregunta por el origen del mal. Un origen que se piensa como explicación, como su "razón" dada en la realidad y antes de ella. Para Ricœur este desbrozamiento del proceso de integración del mal en el discurso filosófico tendría que dejar al descubierto la profundidad y complejidad de la teodicea como último alcance del pensar ontoteológico, lo que permitiría proponer una salida práctica —justificada en el encierro de la especulación—, pero de una praxis que abarca, según Ricœur, tanto lo político como lo espiritual.

Las bases de la filosofía práctica que Ricœur opone a la especulación están puestas sobre una fenomenología de la voluntad<sup>5</sup>, que de alguna manera encuentra también su límite en la pasividad del mal-sufrimiento. La lamentación es la expresión del dolor antes de convertirse en queja; antes de ser articulado en un lenguaje el dolor se manifiesta en un lamento. Este representa un límite de la hermenéutica ricœuriana, porque no es un gesto voluntario: "El sufrimiento es esencialmente padecido: nosotros no lo provocamos, él nos afecta."<sup>6</sup> En la "asombrosa variedad de sus causas" Ricœur sella la descripción del mal-sufrimiento y da por sentada su impenetrabilidad, su límite y la pasividad con que la víctima sufre su azaroso destino. Dice Ricœur que el sufrimiento se caracteriza como "puro contrario del placer. Disminución de la integridad física, psíquica y espiritual de la persona."<sup>7</sup> Frente a esto podríamos objetar lo mismo que Cicerón reprocha a Epicuro, y es que con tal afirmación no se ha dicho en verdad ni qué es el placer ni qué es el dolor<sup>8</sup>, y más bien quedamos en el borde de un territorio en apariencia intransitable. No obstante, Ricœur abre la vía para emprender una exploración fenomenológica, incluso después de decantarse por la hermenéutica,

<sup>5</sup> Publicado en los años cincuenta bajo el título *Le volontaire et l'involontaire*, París: Aubier, 1950. Este libro, de impronta explícitamente husserliana, sitúa a Ricœur como uno de los filósofos más importantes de su generación y establece las bases de su amplificación de esa fenomenología de la voluntad en una filosofía de la acción que articula sus obras posteriores, incluida la conferencia de 1985 que cito centralmente aquí. Ricœur, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, ed. cit.

<sup>6</sup> P. Ricœur, *El mal*, ed. cit., p. 25.

<sup>7</sup> Ídem.

<sup>8</sup> "Son, en efecto, también dos cosas; no pienses tú que sólo se trata de palabras. Una cosa es estar sin dolor; otra, estar con placer. Vosotros intentáis no solamente hacer un solo nombre de estas cosas tan disímiles (pues eso lo aceptaría más fácilmente), sino también, de dos cosas, una sola, lo cual de ninguna manera puede hacerse." Marco Tulio Cicerón, *De los fines de los bienes y los males*, México: UNAM, 2002, Libro Segundo, VII 20, p. 44. Trad. Julio Pimentel Álvarez

y una vez justificado (en la marginación del sufrimiento en el esquema ontoteológico<sup>9</sup>) el recurso a la fenomenología como un acceso alternativo a la experiencia de las víctimas que puede integrarse activamente en el “trabajo de duelo”.

Para Ricœur la limitante moral de la filosofía deviene de su énfasis racionalista en la voluntad y la libertad del sujeto, esto es lo que deriva en la moralización del mal-sufrimiento, su deslocalización y condición descarnada. Si el mal-sufrimiento (el dolor) no tiene, según esta perspectiva moralizante criticada por Ricœur, ningún papel en la reflexión sobre el mal es porque el sesgo es anterior incluso al planteamiento del problema. Quiero decir que la corporalidad queda excluida de este esquema porque se piensa ya como «inocente», como libre de pecado.<sup>10</sup> El lenguaje ontoteológico reduce el problema del sufrimiento al del mal moral. Ricœur descubre que la eliminación del sufrimiento condena la teodicea y las especulaciones ontoteológicas al fracaso. En el caso de Agustín de Hipona la reducción parece aún más violenta, pues del lamento hace queja, y del dolor, pena.<sup>11</sup> La pena es cuota por una culpa, es castigo merecido por una falta conocida o desconocida pero real, tan real que no es individual sino universal, «natural», es el pecado original, la falta de todas las faltas. Según Ricœur, esta racionalización del mal como compensación (a la manera de un pago, como si la vida fuera un crédito infinito) debe recurrir a la naturalización del pecado, su universalización, para dar una especie de fundamento a esta visión del dolor con la que convive una idea de la condición humana originariamente miserable. Esta universalización de la culpa, que explica el dolor como pena, salva, según Ricœur, la fractura entre el mal cometido y el mal padecido, aunque lo hace al costo de reducir el sufrimiento al mal moral.

Agustín de Hipona emprende una crítica de la «visión trágica de la gnosis», armado del instrumental de la tradición neoplatónica que, según Ricœur, le permitió desustancializar el mal, marginar definitivamente de la reflexión moral el sufrimiento e instaurar el pecado como síntoma de la deficiencia (el libre arbitrio)

<sup>9</sup> “Para poner en evidencia el carácter limitado y relativo de la posición del problema en el marco argumentativo de la teodicea es importante primero evaluar su amplitud y complejidad con los elementos de una fenomenología de la experiencia del mal.” Ricœur, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, ed. cit., p. 23. Si bien más adelante Ricœur se desmarcará de esta posición, o la ‘relevará’ con una hermenéutica de los signos del perdón y la reconciliación.

<sup>10</sup> “Quiere decir que el mal no está del lado de la sensibilidad o del cuerpo (pues estos, como tales, son inocentes), ni del lado de la razón (el hombre sería diabólico deliberadamente y sin resto).” Pierre Gisel, “Prólogo” a Ricœur, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, ed. cit., p. 15.

<sup>11</sup> “Para Agustín todo mal es o pecado o pena.” P. Ricœur, *El mal*, ed. cit., p. 38.

de la creatura respecto de su creador. Aquí estriba la 'naturalización' ontoteológica del pecado, en el déficit originario que representa el libre albedrío, por el cual se paga. El mal es la contraprestación de la libertad y, al hacer de la libertad el centro de la meditación sobre el mal, tiene que poner algún tipo de voluntad en el sufrimiento, el libre albedrío. La reducción moralizante del mal conduce a una visión punitiva de la falta. Para Ricoeur arrojar sin más el problema del mal a la esfera de la voluntad y el libre albedrío es más bien multiplicarlo.<sup>12</sup> Agustín de Hipona parece desprenderse de los principios centrales de la gnosis, pero su movimiento consiste, según Ricoeur, en una racionalización de estos.

El mito es la primera respuesta unitaria al mal a través de la vuelta al origen que provoca y repite. Según esta perspectiva el mito tiene aquí una "función ideológica mayor"<sup>13</sup>, que consiste en aportar principios universales y esenciales de sentido o inteligibilidad de la realidad, de una realidad que aparece aquí como esencial u originariamente miserable. A la respuesta del mito sigue la de la sabiduría en cuya 'escalada' (en la carrera de una racionalidad creciente) se expone la insuficiencia histórica y antropológica del mito; la intención de este se extiende en discursos explicativos centrados principalmente en el modelo de la retribución que alimenta el surgimiento y sofisticación de un orden jurídico que exhibe la radical inconmensurabilidad entre el mal padecido y el mal sufrido.

En el proceso racionalizante que detona la teodicea, Kant, según Ricoeur, asesta un golpe definitivo al vínculo ontoteológico entre sufrimiento y castigo<sup>14</sup>, pero, al mismo tiempo, el problema del sufrimiento pierde toda pertinencia filosófica, en la medida en que escapa al dominio de los principios del entendimiento (opuestos a la especulación). Finalmente, se pregunta Ricoeur, "¿qué suerte se reserva al sufrimiento de las víctimas en una visión del mundo en la cual el pantragismo es recuperado sin pausa en el panlogismo?"<sup>15</sup> La lógica del sistema excluye el sufrimiento y la lamentación, por razón de su propia naturaleza y por su condición carnal o corporal.

<sup>12</sup> "Si la pregunta: *Unde malum?* pierde todo sentido ontológico, la que viene a sustituirla, o sea, *Unde malum faciamus?* («¿De dónde viene que hagamos el mal?»), arroja el problema entero del mal en la esfera del acto, de la voluntad, del libre arbitrio." *Ibíd.* p. 37

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 29.

<sup>14</sup> "Conocemos el implacable desmantelamiento de la teología racional consumado por la *Crítica de la razón pura* en su parte Dialéctica. Privada de su soporte ontológico, la teodicea cae bajo el rótulo de «ilusión trascendental»." *Ibíd.*, p. 44.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 50.

La ventaja que ofrece el análisis de Ricœur es, sobre todo, que expone este incuestionable déficit de la reflexión sobre el mal-sufrimiento. La inconmensurabilidad de la polarización ha motivado históricamente la moralización del mal-sufrimiento (lo que equivale en realidad a su marginación). La muerte, el dolor de la pérdida y la enfermedad no tienen un correlato necesario en otra acción humana, y es este el dolor, sin causa, frente al que toda voluntad se frustra una y otra vez, el que deja abierta la posibilidad de una recuperación descriptiva. El mal sí es un problema de la sensibilidad y el cuerpo, no porque el cuerpo sea impuro u objeto originario de un pecado 'natural', sino porque el mal-sufrimiento es dolor y el dolor es un estado del cuerpo, no solo un estado material sino un sentimiento suyo, no como algo accesorio, es decir, como una parte orgánica sino como una fuerza que condiciona incluso la dimensión material y funcional del propio cuerpo.

Si bien Ricœur pone sobre la mesa la necesidad de abrir la reflexión desde un registro que incorpore el mal-sufrimiento sin moralizarlo, él mismo cierra la interpretación a la entrada de la corporalidad por la vía de una praxis de la resignación, que transforma la queja en comprensión. Ricœur apela a la posibilidad de asumir que el azar es parte del mundo, que hay azar como hay bondad y gratitud en la belleza. Y es probable que la idea de simplemente asumir el costo de la paradoja del mal nos permita pasar de la especulación a la acción de combate, pero de un combate que, sin embargo, de lado de las víctimas, es decir, de quienes están en el frente, exige resignación y aceptación de las consecuencias de la estructura del mundo en el que el azar, la accidentalidad y contingencia de la condición humana son lo que son.

Al excluir la voluntad de la esfera del mal-sufrimiento se deja sin armas de combate a las víctimas. Es comprensible que, al hacer esto, se prevenga de incurrir nuevamente en el reduccionismo moralizante de la tradición, tal cosa se consigue, sin embargo, a través de una reducción del mal-sufrimiento a una experiencia puramente pasiva, donde la voluntad y la libertad enmudecen. Es verdad que frente al dolor paralizante el yo no puede nada, pero no podemos dar por sentado que, por ello, no hay ahí un yo, una voluntad situada en la parálisis, que no se halle tensa como voluntad despierta que se opone y 'resiste' al dolor, que resiste al imperativo de su propio cuerpo. Eliminar la voluntad de la reflexión sobre el mal-sufrimiento es cerrarse una vía de acceso al "trabajo de duelo". Esto sólo quiere decir que la vía que Ricœur deja abierta para una fenomenología de

la experiencia del mal conduce a una problematización —más allá de una mera neutralización— de la voluntad frente al mal-sufrimiento.

## 2. EL MAL-SUFRIMIENTO: FENOMENOLOGÍA DEL DOLOR

A continuación quisiera tomar la situación de quien padece dolor crónico como una expresión cotidiana del mal-sufrimiento. Este tipo de dolor nos permite exponer la estructura del sentimiento de dolor en un sentido más amplio, que abarca el dolor por la pérdida o el sufrimiento de la enfermedad. Analizo esta estructura con los instrumentos y a través de las distinciones que presta la fenomenología husserliana de la corporalidad. La primera de estas herramientas es la distinción principal entre *Körper* (como cuerpo físico o de la naturaleza) y *Leib-Körper* (como cuerpo vivido o conciencia corporal). Esta distinción nos permite establecer un límite a la naturalización del dolor (del cuerpo y de la pérdida) que hasta ahora han dado por hecho las ciencias médicas<sup>16</sup>. Entre el cuerpo físico y el cuerpo vivido se distinguen planos, niveles de la constitución, tanto como entre el cuerpo vivido y el yo, entre lo carnal sentiente y continuamente afectado y el yo como conciencia de sí que tiene como 'haber' su cuerpo<sup>17</sup>, "El cuerpo es mi haber"<sup>18</sup>, señala Husserl, poniéndonos delante el hecho obvio de la relación que ordinariamente mantenemos con nuestro propio cuerpo. Desde una corporalidad fluyente y sintiente objetivamos nuestro cuerpo y lo poseemos.

<sup>16</sup> Según Svenaeus, "En la bioética contemporánea el sufrimiento es pensado en por lo menos tres modos distintos: como una sensación corporal, como un impedimento para lograr importantes objetivos vitales, como una narrativa vital rota e incompleta. Hay verdades en todas estas diferentes posiciones y a veces estas se aplican en combinación con otras para cubrir el vasto territorio del sufrimiento. Y todavía parece faltar un vínculo conector, un marco conceptual que pueda explicar que una sensación como el dolor tiene que ver con objetivos, acciones y la historia de mi vida. Es aquí donde intentaré mostrar que la fenomenología podría proveer este marco conceptual", F. Svenaeus, *Phenomenological Bioethics. Medical Technologies, Human Suffering, and the Meaning of Being Alive*, New York – London, Earthscan: Routledge, 2018, p. 20.

<sup>17</sup> Sara Heinama traça un esquema claro y resumido de los diferentes niveles de análisis de la vida egoica, desde su función polarizante o unificante de la corriente de vivencias, como ego polo, el yo personal y la mónada en su plena concreción. Entre todos los posibles análisis sobre este tema el de Heinama parece uno de los más accesibles. Ver Sara Heinama, "Selfhood, Consciousness, and Embodiment, a Husserlian Approach" en S. Heinama, V. Lähteenmäki and P. Remes (eds.), *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2017, p. 313.

<sup>18</sup> "El cuerpo es entonces mi haber, esto es, en el más amplio sentido, frente a mí como todo lo predado, ajeno al yo, de modo análogo a las cosas de mi entorno. Ciertamente, el cuerpo tiene ahí (...) una subjetividad particular, es todavía, en sentido particular, mío propio: órgano y sistema de órganos del yo." E. Husserl *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, *Investigaciones filosóficas sobre la constitución*, México: FCE, 2005, § 57, p. 295. Trad. Antonio Zirión Quijano. [En adelante *Ideas II*.]

A esta distinción principal se suman las diferenciaciones de los niveles constitutivos de cada polo, de la naturaleza (a la que pertenece el cuerpo), y del yo (en su condición corporal) en su reciprocidad histórica o genética<sup>19</sup>. La unidad anímico-espiritual del cuerpo propio significa la concreción humana de la vida trascendental<sup>20</sup>, un momento en el despliegue de la vida constituyente que unifica la materialidad del cuerpo con su condición anímica y luego autoconsciente. La corporalidad expresa el darse del cuerpo como condición experiencial del mismo. El cuerpo no es ni pura materialidad ni una pura conciencia ilocalizada. La corporalidad es la experiencia en que se trenzan estas dimensiones en la percepción y los actos del yo encarnado o corporal. El dolor (mal-sufrimiento) no es, entonces, una experiencia que pueda confrontarse solo atendiendo a la causalidad material que lo 'provoca' o lo explica, porque la materialidad sentiente del cuerpo está traspasada espiritualmente. La fenomenología del cuerpo nos permite un acceso a la experiencia del mal-sufrimiento que, de entrada, nos exige reconocer la distinción filosófica fundamental entre el yo como lo concienical y el cuerpo como naturaleza (o parte de la naturaleza).

De acuerdo con Husserl el yo y la naturaleza (la dimensión de la naturaleza que representa su propio cuerpo), son contrastantes de manera necesaria. La condición encarnada del yo sujeta por la raíz el despliegue de su actividad: "todo acto tiene su subsuelo de naturaleza como lo que le está predado, afectando."<sup>21</sup> Esta predación representa una condición pre-yoica o enteramente pasiva de la que dependen constituciones objetivas más complejas de la realidad. Pero aun cuando "todo acto libre tiene su cola de cometa en la naturaleza, (...) él mismo no ha llegado a ser a partir de la naturaleza, sino por el yo."<sup>22</sup> La conciencia egoica tiene un "sustrato sensible", un núcleo de sensibilidad primaria o protosensibilidad, que designa el estrato en que los "datos sensibles"<sup>23</sup> que se

<sup>19</sup> Con esta reciprocidad quiero decir que se corresponden los planos de desarrollo de la naturaleza y nuestra experiencia de la misma, con los planos de desarrollo del cuerpo, en tanto instancia de la naturaleza y posesión del yo.

<sup>20</sup> La propiedad del cuerpo es la clave de una definición semejante. Esa es la unidad de una vida autoconsciente, trascendental concreta, es decir, que se concreta en esa autoconsciencia encarnada u originariamente situada.

<sup>21</sup> "La afección pertenece sin duda a la esfera de la naturaleza y es el medio del enlace del yo y la naturaleza." E. Husserl, *Ideas II*, Anexo XII, § 3, p. 390.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>23</sup> "¿Qué es pues este subsuelo anímico? La protosensibilidad son los datos sensibles, los datos de color en su campo visual de sensación que es una unidad anterior a toda 'apercepción' y también después de ella puede ser hallado como momento de una apercepción, a saber, como momento del aspecto visual. Igualmente, los sentimientos sensibles fundados en estos datos sensibles, pero también los datos del

sintetizan motivando (o proto-motivando) tanto los sentimientos sensibles como el impulso, en esta última esfera, la de los impulsos, rige una pasividad conforme a la cual los datos sensibles del impulso funcionan como fuente y orientación del acto que Husserl llama "protovivencia". No obstante, en el nivel de la pasividad actúa un mero "yo-hago mecánico" que sigue el hábito o el impulso. En la pasividad se distinguen tres planos estructurales: 1) la corriente de la sensibilidad, la carne. Esa corriente ubiestésica es el modo primario de mi participación o 'integración' en el mundo 2) En un plano asociado (no yuxtapuesto) a esta corriente se encuentran las manifestaciones por las que se hacen presentes las necesidades del cuerpo y un nivel impulsivo, básico pero ya orientado egoicamente: la sed, las excreciones, el hambre, el cansancio; 3) el nivel más 'complejo' de esta estructura es el de la pasividad egoica, el plano de experiencia y acción de un 'yo mecánico' de impulsos habituales, es decir, espiritual o personalmente constituidos. El ejemplo más recurrente en Husserl es el del fumador, el adicto que puede desarrollar un curso de acciones mecánicamente, sin reparar atenta o reflexivamente en ello, mientras realiza cualquier otra actividad en la que sí está atento: conversar, leer, escuchar música, etc. Husserl describe, por ejemplo, el curso de actos mecánicos en los que el fumador (él mismo) sacia, cumple la tendencia impuesta por el instinto. Los datos del impulso provienen de motivaciones sedimentadas que han moldeado necesidades corporales e incluso anímicas. La adicción es un caso especialmente claro por su distinción respecto de necesidades más básicas como la sed y el hambre. Como veremos, la tortura moviliza los significados y referentes espirituales asociados y sedimentados en el 'control' de este impulso que se inscribe en un campo de sentido, como su sustrato.

Estos tres niveles conforman el sustrato sensible de la vida de conciencia. Los niveles uno y dos abarcan lo que Husserl llama la sensibilidad 'propia' o en sentido propio; el tercer nivel implica un modo impropio de la sensibilidad que en otros momentos aparece como sensibilidad secundaria. El sustrato sensible está en el núcleo de la entera vida de conciencia. A la sensibilidad primaria corresponden los sentimientos sensibles de dolor y placer, o sensaciones cenestésicas ilocalizadas que hacen patente la unidad del cuerpo autosintiente. A la

impulso, los impulsos no como cosa supuestas trascendentes a la conciencia, sino protovivencias, siempre pertenecientes a la composición del subsuelo anímico." *Ibíd.*, p. 386.

sensibilidad secundaria corresponden los sentimientos espirituales de sufrimiento o felicidad. Esta perspectiva estratigráfica de la vida de conciencia nos permite distinguir dimensiones que en la vida afectiva se dan siempre trenzadas en síntesis de motivación asociadas a estados anímicos más complejos, como la propia actividad del plano pasivo y del plano activo en su simultaneidad. Escribo ahora estas líneas y, procurando no distraerme, busco el agua con la mano para beber un sorbo. Sacio mi sed mientras sigo plenamente volcado en lo que escribo, activamente atento a lo que estoy tratando de decir, etc. Si encuentro desagradable el gusto del agua, mi atención centrada en el primer objeto se rompe y entonces el yo activo se vuelca en entender por qué el agua sabe mal. El imperativo del cuerpo, la sensibilidad y afección más básicas que alimentan el impulso y el instinto, está en la base de una estructura a la que corresponde un yo activo o despierto, pero que corresponde como su contrapolo. Al "yo-de-la naturaleza"<sup>24</sup> se opone el yo de la libertad y la voluntad.

Las sensaciones de dolor y placer son un tipo de sensaciones cenestésicas que se caracteriza por su intensidad, por lo que también podríamos llamarlas "hiperestesias"<sup>25</sup>; estas sensaciones tienen la peculiaridad estructural de hacer patente la continua latencia del cuerpo para sí<sup>26</sup>. El cuerpo es por naturaleza anónimo, es 'haber' pero de una corporalidad sintiente ya siempre presente y nunca plenamente apresable, como siempre en la base de toda aprensión de sí. El sustrato de la sensibilidad funciona como núcleo de todos los actos del yo, incluida la objetivación de su propio cuerpo<sup>27</sup>. En el dolor agudo o el placer más álgido esa presencia se impone quebrando la condición originaria de la carne, su anonimato; el anonimato de la carne condiciona la fuerza del vínculo consciente

<sup>24</sup> "En todo caso, mera naturaleza es todo 'yo hago mecánico'. Surge un impulso sensible, digamos el impulso de fumar; agarro el cigarro, mientras que mi atención, mis actividades de yo, mi consciente estar afectado está enteramente en otra parte (...) Tenemos ahí afección de yo y reacción 'inconscientes'. Lo afectante llega al yo, pero no al yo en vigilia, al yo del volverse u ocuparse 'conciente', etc." *Ibid.*, p. 391.

<sup>25</sup> Ver Natalie Depraz, *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Kluwer: Dordrecht / Boston / London, 2001.

<sup>26</sup> "Las llamadas sensaciones cenestésicas, las sensaciones que nos dan la situación interna del cuerpo, de bienestar, malestar, sin que sea dolor, por ejemplo, pesadez, ligereza, unas sensaciones difusas pero que pueden adquirir más o menos peso. Husserl habla de ellas como de 'sensaciones de grupos enteramente distintos' que Husserl llama los "sentimientos sensibles", las sensaciones de dolor o placer, bienestar o malestar." Javier San Martín, "El contenido del cuerpo", p. 184-185. Ver también J. San Martín, "Manifiesto por el sujeto trascendental", p. 26.

<sup>27</sup>Natalie Depraz, *op. cit.*, p. 15. Nota 7.

con el mundo, que en el dolor pasa a un segundo plano o se convierte en el escenario hostil del cuerpo.

Si en condiciones normales la descripción de la vida ordinaria nos descubre una vida subjetiva volcada al mundo a través de sus objetos, la fenomenología del dolor descubre una vida de conciencia volcada, reconcentrada en su propio cuerpo y aislada así en el mundo; la vida personal del cuerpo doliente se deteriora. Svenaeus describe este proceso de desgaste del horizonte de sentido del mundo como una consecuencia de la incapacidad personal para establecer una relación o un vínculo de atención más allá del propio sentimiento de dolor. El dolor ensombrece a la persona, cada vez menos presente en el mundo de los proyectos humanos y la comunicación interpersonal; condiciona la ruptura de esos primeros vínculos de sentido del mundo que significan nuestras relaciones con los otros.

Según Svenaeus, el dolor "es una situación de pasividad con sentimientos que lastiman"<sup>28</sup>; pero Svenaeus, igual que Ricœur, deja abierto el problema de la definición misma de la pasividad y la función afectiva del yo en la experiencia dolorosa. La fenomenología del cuerpo abona aquí, a través de la distinción yo /naturaleza, la posición no pasiva sino lúcidamente activa del yo sufriente y, con ello, sus posibilidades activas de confrontación del dolor tal como puede verse en el plano histórico en el que se diversifican los modos interpretativos y de "manejo" o "control" del dolor<sup>29</sup>; algo que por sí mismo pondría en entredicho la clausura pasiva del sufrimiento. Esto es posible a través de una recomprensión del dolor, del sentimiento de dolor, más allá de las limitaciones naturalistas que determinan su encierro en la materialidad. Svenaeus avista esta recomprensión en la estructura del dolor crónico: "[El dolor crónico] no es alguna clase de estado intencional dirigido al cuerpo o a cualquier otra cosa. Tampoco es una especie de sentimiento corporal no intencional. Un estado anímico es el trasfondo de todos los estados intencionales dirigidos específicamente. Es una parte de la estructura intencional y está presupuesto por la posibilidad de encuentro de algo en la

<sup>28</sup> Friedrik Svenaeus, "The phenomenology of chronic pain: embodiment and alienation", art. cit., p. 117.

<sup>29</sup> Mija Küle hace un análisis de las interpretaciones históricas de Occidente sobre el dolor. Ver. Maija Küle, "Interpretations of Suffering in Phenomenology of Life and Today's Life World", en Tymieniecka (ed.), *Phenomenology and the Human Positioning in the Cosmos: The Life-world, Nature, Earth*, Analecta Husserliana 14, Dordrecht, 2013, pp. 69-79.

experiencia o el pensamiento.”<sup>30</sup> La relación entre los estados anímicos y la corporalidad tiene su génesis en el núcleo sensible de la estructura concien- cial. En la situación del dolor crónico ese núcleo anónimo pasa a un primer plano experi- encial, se convierte en un foco de irradiación afectiva, constituyente. En el dolor crónico el sentimiento sensible determina el modo en que el sujeto se encuentra en el mundo: “El dolor, me gustaría sugerir, no sólo es una sensación sino tam- bién un estado anímico (...). Es decir, el dolor —y las otras formas relativas del sufrimiento físico que he mencionado— no es sólo una sensibilidad dolorosa de una parte del cuerpo, sino el aparecer del todo del mundo del sufriente, en un modo doloroso.”<sup>31</sup> El sentimiento corporal de dolor se prolonga hasta ‘teñir’<sup>32</sup> la estructura anímica toda, esto quiere decir que el sentimiento sensible motiva otros sentimientos espirituales, la frustración, la impotencia, etc., que, en su en- tretejimiento, determinan la ‘tonalidad’ afectiva con la que estamos en el mundo: “Los estados anímicos no son emociones generalizadas sino condiciones de posi- bilidad de emociones específicamente orientadas, tales como el miedo de algo. El espectro de emociones concurrentes que pueden ser experimentadas está de- terminado por la forma del trasfondo anímico.”<sup>33</sup> La frustración, la impotencia, la rabia, la vulnerabilidad tienen un claro vínculo con el dolor como estado anímico; en cuanto tal, el dolor determina el rango de emociones que somos susceptibles de experimentar bajo ese estado. La frustración es una de estas emociones, pero además se enlaza en síntesis asociativas con sedimentos de sentido y hábitos propios del yo. Por ello Ratcliffe señala que los sentimientos aparecen cuando ya estamos en el mundo<sup>34</sup>. La frustración motivada por el sen- timiento sensible está, a la vez, determinada por sedimentos de sentido sobre el dolor y la propia potencia funcional del cuerpo. Quiero decir que el animal hu- mano no sólo sufre su dolor, sino que le da un sentido, esto es lo que se expresa en estos sentimientos que implican el núcleo de sensibilidad que es propio de todo lo yoico. Los estados anímicos son del yo, de un yo que sólo puede

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>31</sup> Svenaeus, *Phenomenological Bioethics*, ed. cit., p. 20.

<sup>32</sup> Me sirvo aquí de términos asociados al análisis de Antonio Ziri3n sobre la vida afectiva como colo- rido de la vida. Ver A. Ziri3n Quijano, “Sobre el colorido de la vida. Ensayo de caracterizaci3n preliminar”, II Coloquio Latinoamericano de Fenomenolog3a, Bogot3, Colombia, mayo 2002.

<sup>33</sup> M. Ratcliffe, art. cit., p. 129.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 130.

concebirse encarnado, de un yo corporal, esto es, de un cuerpo que se presenta siempre, que se da a sí mismo como *animicidad-real* (*Leib-Körper*).

Si efectivamente el dolor crónico es un estado anímico, este es el de un yo sufriente, un yo que 'padece-activamente' y esta paradoja atraviesa la estructura de la experiencia de una corporalidad doliente. No es pues un sujeto a la deriva, encapsulado en un cuerpo roto, sino una subjetividad que históricamente resiste buscando incorporar la experiencia del mal-sufrimiento, el sin-sentido, en el orden de la vida.

El yo del dolor es un yo despierto que sufre la pasividad de su propia carne, la fuerza de la materialidad que le sobreviene en el dolor sin aniquilarlo, sin borrar la conciencia egoica, sino resituándola en un borde. Si la experiencia ordinaria o natural del cuerpo es la de un haber del yo, en la experiencia del dolor estas posiciones se subvierten y el yo es haber, presa del cuerpo, rehén de la materialidad de su propio cuerpo. Lo yoico se entiende aquí como la unidad estructurada en nexos de motivación determinados por niveles sensibles inferiores. Los vínculos de motivación se rigen conforme a su propia legalidad asociativa respecto de la legalidad causal de la naturaleza<sup>35</sup>. En la conciencia yoica (la unidad de los nexos de motivación) está presupuesto, según Husserl, "el engranaje entero de la naturaleza"<sup>36</sup>; esta presuposición no equivale a un determinismo unidireccional, pues "No toda actividad del yo es mero ceder a una afección, mera receptividad y pasividad en el sentido del ceder a una afección, abandono al placer en el disfrute, padecer como disfrute negativo: más bien esta reacción pasiva es un nivel inferior para una nueva suerte de actos, los actos libres (...) el libre tomar posición ante las afecciones."<sup>37</sup> El yo aún puede tomar posición ante sus afecciones, aun cuando esto no implique un cese del dolor. El yo que sufre aún puede tomar posición ante su sufrimiento y esto es posible por la condición irreductible del yo a la naturaleza de su cuerpo. Lo que hay es tensión. En el dolor la corporalidad que fuerza al yo en una reconcentración de sí repele centrífugamente al cuerpo; su vínculo de identidad se quiebra en el dolor por el que el cuerpo sobreviene como otro, un alter de sí.<sup>38</sup> En el dolor el yo es el otro de su cuerpo. Si

<sup>35</sup> Precisión sobre el sentido fenomenológico de naturaleza (todo lo espaciotemporalmente dado)

<sup>36</sup> E. Husserl, *Ideas II*, Anexo XII, § 3, p. 390.

<sup>37</sup> *Ídem*.

<sup>38</sup> "Nunca puedo eliminar la presencia continua a través del contacto de mi cuerpo con la superficie que toca y que le sostiene, o el aire que lo acaricia, o la temperatura (...) Es como su más allá de la luz, el color y el sonido que habitan el mundo, dándole un contenido, hubiera una comunidad de base entre el

en la actitud ordinaria los sujetos pueden tratar con normalidad su propio cuerpo como otro, como objeto, como herramienta (y como mercancía), en la experiencia del dolor es el yo el que parece desterrado, enajenado de su propio cuerpo, expulsado de su cuerpo que se le opone o ante lo que él resiste: "El dolor nos hace sentir nuestro propio cuerpo de tal modo que es obvio que es mi cuerpo, pero es, al mismo tiempo ajeno: más allá del control de la persona."<sup>39</sup> La enajenación es ese 'más allá del control' de quien sufre; este es mi cuerpo, que se me 'rebela' y me revela a mí mismo de un modo tal que no es el yo que sufre un yo mecánico. La experiencia del dolor no es un mero 'ceder' ante un impulso, ni quien sufre es un yo dormido.

Frente al placer, el dolor se distingue porque el yo es incapaz de moderar la intensidad del sentimiento corporal, en el gozo factores subjetivos y contextuales inciden en la posible moderación del sentimiento sensible. Por otro lado, en el placer sensible el sentimiento inunda de tal manera la vida subjetiva que en los estados de éxtasis derivados de estados placenteros el yo parece simplemente quedar opacado por la sensibilidad primaria, el yo del gozo sensible queda traspuesto, fuera de sí, entregado a la pasividad plena de su sentimiento, arrobado pasivamente en el placer. En el dolor, por el contrario, el yo es neutralizado pero no en el modo de la entrega a una mera pasividad, como en el gozo, sino que, de hecho, su lucidez se agudiza, su presencia absoluta está ahí, reconcentrada en el dolor, frustrada en el intento de liberarse del yugo de su cuerpo; el cuerpo doliente apresa al yo. Si bien en el gozo la sensación cenestésica ocurre como una inundación de la sensibilidad que sobreviene al yo del mismo modo que el dolor, la voluntad del cuerpo que sufre permanece en vigilia. En el dolor el yo es un testigo en tensión, resistente a su posición y padeciendo continuamente la

cuerpo y el mundo que no puede ser interrumpida y que por tanto siempre está ahí y, y que se nos muestra en el análisis del propio Husserl." (J. San Martín, "El contenido del cuerpo", en *Investigaciones Fenomenológicas*, Vol. Monográfico 2, *Cuerpo y alteridad*, 2010, p. 176). Esa unidad irrompible o "comunidad de base" es la vida trascendental. No obstante en el dolor, los contenidos sólo son lo que está siempre ahí, sino lo que ahora lastima, la luz insoportable para quien padece migraña, o el ruido lastimoso para quien sufre un dolor generalizado. El cuerpo se cierra a esos contenidos, el yo intenta bloquear todo lo que aumente su dolor. Pero en términos trascendentales, sólo su cuerpo ha quedado como objeto para él. Esa comunidad de base que, de acuerdo con San Martín, me alcanza en las zonas de contacto con mi cuerpo es lo que se resquebraja en el dolor, en esa clase de dolor quemante, por ejemplo, en el que la sensación del viento, de la temperatura en la piel producen dolor y que obligan al yo a permanecer inmóvil, a cerrar cortinas, oídos, a cubrir su piel con vendajes y bálsamos a evitar el contacto con el mundo.

<sup>39</sup> Friedrik Svenaeus, "The phenomenology of chronic pain: embodiment and alienation", art. cit., p. 121.

frustración de su voluntad. En el placer, por el contrario, hay una entrega activa del yo al placer. El yo se 'entrega' al placer y 'resiste' al dolor.

El dolor crónico orienta la disposición afectiva del yo en el mundo de tal modo que está implicado en la posibilidad de emergencia de sentimientos asociados o detonados por el propio dolor. Una síntesis de motivación<sup>40</sup> de esta naturaleza implica una objetivación del propio dolor, por ejemplo, en la frustración que provoca a quien padece migraña no poder disfrutar de una tarde soleada, es decir, no vivir plenamente su vida, impedido por el dolor. A la frustración se enlaza una cierta valoración de la plenitud, de la belleza de la tarde y mi deseo (negado) de disfrute, habitualidades, potencialidades que se ven coartadas y que determinan la concreta unidad de la vida personal. El sentimiento corporal de dolor motiva un sentimiento espiritual, como la frustración, que sintetiza, además, ciertas sedimentaciones de sentido de naturaleza intersubjetiva que emergen motivadas por el dolor.

Ahora bien, estos sentimientos espirituales, la frustración, la rabia inciden en la auto-constitución del yo a través del dolor del cuerpo. La naturaleza intersubjetiva de estos sentimientos forma parte de la historia del sujeto; esto quiere decir que aun cuando el dolor sea la más íntima experiencia del yo encarnado, que envuelve su concreción desde un núcleo sensible que sujeta todo su mundo, etc., el otro tiene una incidencia en el modo en el que vivo y doy sentido a mi dolor, pero además, puede causarlo en mí.

Una de las características estructurales de las síntesis que motiva el sentimiento corporal del dolor, como la frustración o la rabia ante la enfermedad o la pérdida, es lo que Ricœur llama el azar de la existencia, su naturaleza trágica (según el pensamiento romántico o neoclásico), esto es, que se trata de un dolor que no tiene causa ni razón, por ejemplo, el terremoto de Lisboa ante el que se conmueve Rousseau, eso mismo que Leibniz intenta hacer compatible con algún modo de razón, o Agustín de Hipona con cierto orden de retribución. De cualquier manera, el dolor de la pérdida o la enfermedad es irreductible a causa mundana o supramundana alguna. En el dolor ocasionado por la violencia, en cambio, y

<sup>40</sup> Una síntesis de motivación 'enlaza' un contenido sensible, el dolor mismo, con sedimentaciones de sentido de sentimientos espirituales asociados al dolor. La frustración está motivada en este ejemplo por el sentimiento sensible de dolor, la ira o el temor ante la posibilidad de más dolor, etc. Estos sentimientos, por así decir 'derivados' o desgajados del estado de dolor, emergen en síntesis que asocian el contenido sensible con sedimentaciones relativas a ese mismo sentimiento (según los límites y principios de la motivación).

esta es su diferencia estructural, el sufrimiento padecido tiene una causa, el cuerpo del otro; un motivo, la voluntad del otro. La violencia es la voluntad del otro de dañarme, de causarme dolor. No preguntamos entonces por qué el otro quiere dañarme, sino ¿cómo es que el otro puede dañarme? ¿Qué clase de dolor es este que tiene una causa y un motivo en la voluntad de un semejante?

### 3. EL MAL MORAL Y LAS TÉCNICAS DE ENVILECIMIENTO

El mal-sufrimiento, el dolor, es la génesis de sentido del mal moral; porque puedo sufrir dolor (porque tengo un cuerpo) soy vulnerable, el mal moral tiene como foco esta vulnerabilidad, algo que en este contexto podemos entender como la posibilidad de sentir dolor, una posibilidad inherente a la condición encarnada o corporal del yo. La vulnerabilidad supone que yo sea consciente de esa inminente posibilidad fundada en experiencias efectivas de distintos modos de dolor<sup>41</sup>. El mal moral sustancializa, cosifica la vulnerabilidad de tal modo que “La violencia recompone la unidad entre el mal moral y el mal sufrimiento.”<sup>42</sup> Hacer el mal es dañar a otro, infligir dolor a otro. La violencia implica el despliegue intersubjetivo del mal-sufrimiento.

La violencia es un atentado contra la persona concreta en su integridad, no atañe solamente a alguna de las esferas de su realización sino que pone en entredicho la solidez del núcleo de la identidad personal. La concreción personal implica aquí el entero horizonte de significado de la persona humana que se expande desde la región concreta de la experiencia en la que la violencia se da. En la experiencia violenta la víctima está ante sí misma disminuida, descubierta en su vulnerabilidad. La violencia polariza el mal moral / mal-sufrimiento, en una continua y paradójica reunificación a través de las síntesis sentimentales y emocionales que se trenzan con el dolor del cuerpo causado por otro.

La génesis intersubjetiva de la violencia tiene un sustrato corporal, en el cuerpo violentado es violentada la persona entera, y esto es así porque la vulnerabilidad es un sentimiento del yo fundado en su dimensión sensible básica,

<sup>41</sup> Omíto aquí las referencias a las obras de Primo Levi y Jorge Semprún sobre el envilecimiento, me interesaba la definición “técnica” y el análisis de la premeditación de la tortura que Marcel lleva a cabo en la obra citada a continuación. Agradezco el señalamiento de los lectores sobre los títulos de Semprún y Primo Levi. Ver Jorge Semprún, “Memoria del mal” [Conferencias Aranguren] en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, No. 44, enero-junio, 2011, pp. 377-412.

<sup>42</sup> Paul Ricœur, *El mal*, p. 61.

porque la vida subjetiva es esa unidad anímico-espiritual. La violencia atañe a esa unidad, pero de tal forma que el acto violento busca vulnerar la voluntad del yo a través de la cosificación de su cuerpo. La relación entre los sentimientos que regulan las motivaciones del sujeto y los sentimientos corporales se hace patente en los ‘mecanismos’ de la violencia que Gabriel Marcel llama “técnicas de envilecimiento”. El envilecimiento consiste en hacer creer a los sujetos que no valen nada, pero esta creencia debe estar fundada en una percepción muy específica, que conlleve la devaluación de sí mismos a través del cuerpo propio de quien padece:

Entiendo por técnicas de envilecimiento —afirma Marcel— el conjunto de procedimientos llevados a cabo deliberadamente para atacar y destruir, en individuos que pertenecen a una categoría determinada, el respeto que de sí mismos pueden tener y, ello, a fin de transformarlos poco a poco en un desecho que se aprehende a sí mismo como tal y al que, a fin de cuentas, no le queda sino desesperar de sí mismo, no sólo intelectual, sino vitalmente.<sup>43</sup>

Marcel alcanza a ver la función central que el cuerpo juega en la humillación, pero no profundiza en el análisis de los sentimientos que entran en juego en la relación de tortura. Una nueva exhibición de la condición encarnada de los sentimientos morales estriba aquí en la dignidad de la persona vinculada a su cuerpo, lo que posibilita o vehicula la efectividad de la tortura (el desgaste de la voluntad del yo) a través de la construcción de escenarios hostiles, que atentan contra condiciones básicas de dignidad directamente relacionadas con la higiene.<sup>44</sup> Esta forma de tortura adquiere en Marcel el estatus de técnica, porque es

<sup>43</sup> Gabriel Marcel, *Los hombres contra lo humano*, Madrid, Caparrós, 2001, p. 44. El recurso testimonial de Marcel es en este contexto coherente con el afán fenomenológico de partir de lo que prácticamente se entiende y es en su inmediatez captado como violencia, como una ruta alterna a la deducción de conceptos como violencia, dignidad, humillación o mal moral. Esta alternativa es coherente, además, con los esfuerzos fenomenológicos más contemporáneos. Ver Kaufmann. et. al., (eds.), *Humiliation, Degradations, Dehumanization. Human Dignity Violated*, Dordrecht, Springer, 2011.

<sup>44</sup> Higiene debe entenderse aquí en el sentido antropológico más básico en relación con la idea de contaminación. La higiene es restricción y control de todo lo que la persona considera contaminante respecto de la esfera más íntima de la propia corporalidad. La higiene regula el tratamiento de fluidos, excreciones y secreciones que se juzgan contaminantes en contextos públicos o no regulados, y normales o tratables en contextos íntimos. Estas reglas determinan en gran medida el límite de una esfera profundamente íntima del sujeto, fundada en un sustrato sensible básico, modulado intersubjetivamente. La higiene es ambivalente en este sentido, porque al tiempo que atañe a una esfera intimísima del sujeto, que cuando se traspasa se juzga contaminante, es regulada de modo necesariamente público e intersubjetivo. Esta ambivalencia se enlaza con la unidad mal moral / mal-sufrimiento que se moviliza en las técnicas de envilecimiento.

implementada sistemáticamente a través de mecanismos —racionalmente organizados— que median y vulneran el control y el dominio íntimo del cuerpo, sus excreciones y humores, la separación de residuos propios y, en general, las reglas básicas de higiene que se afirman como condiciones de la dignidad de la persona o su preservación.

Al entrar en el campo de concentración, una de las víctimas, cuyo testimonio recoge Marcel, señala que le pareció absurdo que hubiera una sola letrina para cientos de confinados. Una sola letrina en medio del lodazal. Al paso de los días se dio cuenta de lo inevitable que era contaminarse de excrementos en aquel sitio mal montado, y de la premeditación que había detrás de aquella acción: “Se nos había condenado a perecer en nuestra propia suciedad, a ahogarnos en el lodo, en nuestros excrementos; se pretendía rebajar, humillar en nosotros la dignidad humana, borrar de nosotros toda huella de humanidad.”<sup>45</sup> ¿Qué relación hay entre las condiciones de higiene (las condiciones de las excreciones y su control como parte de un dominio íntimo) y la dignidad personal? ¿En qué medida el control de la higiene del propio cuerpo es un elemento de la dignidad personal?

Las técnicas de envilecimiento movilizan una distinción básica de la experiencia del cuerpo propio entre la dimensión pública y la dimensión privada del mismo. La humillación implica la violación de un plano último de intimidad, esta violación reduce a la víctima a su carne, a su animalidad sintiente a través de la exposición de esa última esfera de “intimidad carnal”.<sup>46</sup> Es el límite más íntimo de la corporalidad el que transgrede la humillación, la publicitación de algo que de por sí no puede ser mostrado, no puede ser exhibido. La pérdida de control sobre la intimidad del propio cuerpo que representa el sometimiento que genera el torturador es el elemento más generalizado en este tipo de experiencia violenta, pero lo decisivo es que esa pérdida sea pública. Jeff Elison recupera las generalidades visibles en las diversas definiciones de la psicología contemporánea sobre la humillación como “la experiencia de un intenso dolor emocional típicamente provocado por una agresión intencional, por parte de un otro hostil, a

<sup>45</sup> G. Marcel, *op. cit.*, p. 45.

<sup>46</sup> Retomo el término de N. Depraz, para expresar esta reducción a una animalidad no pre-egoica sino post-egoica (tal como lo estudia Depraz respecto de la trascendencia de la carne), esto es, un sentimiento corporal que sobreviene tras el ‘desmantelamiento’ o desgaste del yo por la tortura. No se trata de una vuelta a la animalidad, sino de una superación de los límites, lastimosa en este caso: “Siendo a la vez conciencia encarnada y cuerpo vivido, la carne corporal llena (...) la rígida polaridad de lo concienal y lo corporal para traerla de vuelta a su no-dualidad primera en la experiencia primordial de nuestra intimidad carnal.” N. Depraz, *op. cit.*, p. 63.

menudo, en presencia de una audiencia."<sup>47</sup> Elison destaca como rasgos definitivos o generalmente presentes en esta experiencia, la devaluación de la persona humillada o el deterioro de su autoestima, la naturaleza pública de la humillación, la intención hostil del perpetrador y la aguda intensidad del sentimiento de humillación que llega a funcionar como un trasfondo emocional que motiva otros sentimientos como la venganza o la vergüenza. Fenomenológicamente la humillación es descriptible como un sentimiento espiritual que envuelve la vida personal. Una técnica de envilecimiento consiste en hacer de la humillación un estado permanente que erosiona la identidad del sujeto y concretamente la percepción de su dignidad y llega a ello limitando o coartando los modos de acción y control del cuerpo propio de las víctimas, lo que incide en la conciencia que puedan tener de su propio valor.

Hay una marca simbólica y un límite material entre lo humano y lo infrahumano, fundado en límites impuestos sobre la higiene que funcionan al mismo tiempo como elementos ingredientes del contenido autoperceptivo de la dignidad: "Es preciso que [la víctima] llegue a ser para sí lo que se juzga o se dice que en realidad es; es preciso que quien efectivamente no vale nada reconozca su propia nada sin que baste con que la perciba intelectualmente: es preciso aún que lo sienta, igual que sentimos un olor a podrido que nos fuerza a taparnos las narices."<sup>48</sup> Esa condición infrahumana debía quedar sembrada en la carne de las víctimas; en eso consistía todo el proceso, en que sus cuerpos pronto irreconocibles les resultaran también repugnantes a ellos mismos. La dignidad como autopercepción del valor de sí mismo tiene un sustrato sensible que la tortura manipula; las técnicas de envilecimiento hacen patente el vínculo entre la sensibilidad y la dignidad precisamente por su transgresión. El envilecimiento trata de reducir la dignidad a ese sustrato corporal, que en condiciones de paz no es evidente.

La dignidad tiene su fundamento en la percepción del valor de cada uno y esta percepción implica la afección corporal que en la incomodidad, el asco, el repudio y el dolor determina las síntesis sentimentales que constituyen la identidad autopercebida del yo y, concretamente, de su valor personal. Es como decir

<sup>47</sup> Ver Jeff Elison and Susan Harter, "Humiliation. Causes, Correlates, and Consequences" en *The Self-Conscious Emotions*, New York: The Guilford Press, 2007, pp. 310-329.

<sup>48</sup> G. Marcel, *op. cit.*, p. 47.

que hay una «valicepción»<sup>49</sup> del propio cuerpo que envuelve la valicepción de la unidad concreta de la vida del yo. En condiciones como las impuestas por las técnicas de envilecimiento, esta valicepción es deformada, reconfigurada en un sentido negativo como infra-valoración, algo que tiende a ser desprecio de sí y que irradia desde un sentimiento corporal de irreconocimiento, de enajenación del propio cuerpo: “En el campo de concentración la víctima es reducida a través de violencia y humillaciones al estatus de un cuerpo vacío o cadáver que camina; la víctima es alienada en la tortura tanto desde el lenguaje como desde su propio cuerpo (...). Este estado de cuerpo sufriente es percibido como la confirmación de lo que los perpetradores persiguen (...) es una ‘prueba’ de la inhumanidad de la víctima.”<sup>50</sup> En términos psicológicos podría leerse una manipulación de ese núcleo de autopercepción centrado en la generación de estados corporales concretos (de incomodidad y asco) que ‘asciende’ corrosivamente hasta totalizar la autopercepción del yo. La dignidad, entendida como una autopercepción (constitutiva) del valor de sí en la propia individualidad, tiene, pues, un sustrato sensible, dado que la condición de ese sí mismo es ya originariamente encarnada. Este núcleo sensible, la sensibilidad del cuerpo propio, pasa a un primer plano en los estados de incomodidad y repulsión prolongada de sí, de tal modo que centraliza la autopercepción del sujeto. Este cuerpo es mi cuerpo intersubjetivamente significado y normado, regulado en su funcionamiento más íntimo por la censura o la permisión que establecen el límite de la esfera íntima o privada publicitada en la humillación.

Marcel detalla la escena en la que un guardia derriba a un prisionero sobre el lodo, primero lo arrodilla y luego hunde su rostro en el fango. Al incorporarse, dice Marcel, aquel pobre hombre, con el rostro borrado por el lodo, ya no era él, no era nada: “Ya no es un ser humano lo que se levanta, sino un monstruo ridículo, amasado de lodo.”<sup>51</sup> La humillación inunda la auto-apercepción constitutiva de la dignidad personal, la percepción del valor de sí desde el sustrato sensible de ese sí mismo. Su sola condición de persona, la frontalidad de su rostro, su mirada, anegada por el fango, se ha trasfigurado no en nada, pues no se ha disuelto, sino que hay un yo humillado, viviendo de modo despierto y lúcido

<sup>49</sup> E. Husserl, *Ideas II.*, p.

<sup>50</sup> S. Oliver, “Dehumanization: Perceiving the Body as (In)Human”, in Kauffman et. al., *op. cit.*, p. 95.

<sup>51</sup> G. Marcel, *op. cit.*, p. 45.

una diversidad de sentimientos emanados de la humillación; el yo sigue ahí, incluso como sombra de sí mismo. No se disuelve la valicepción, se invierte, se convierte en desprecio de sí. El envilecimiento consiste en descentrar la posición del yo de la voluntad, pero no para generar un yo neutral o paralizado, sino un yo humillado y envilecido. Aquí la humillación abarca solo la violencia publicitaria del cuerpo; la humillación es la violación de la esfera de intimidad última del yo, cifrada en su propio cuerpo; el envilecimiento es la percepción negativa bajo la que se constituye el yo en referencia a la propiedad de su cuerpo, es decir, una corporalidad que le ha sido enajenada en la exhibición y la tortura.

El envilecimiento es un modo de manipulación de la percepción de sí caracterizada por una minusvaloración de todos los niveles que constituyen la existencia concreta de la persona. En la medida en que la auto-apercepción constitutiva implica un núcleo sensible, la dignidad está enlazada a estados corporales y modos de objetivación del propio cuerpo. Pero no la determina por ello, es decir, sólo la trasgresión hace trasparecer este vínculo que en condiciones de paz permanece anónimo, latente.

Estos análisis pueden complementar o alimentar los marcos interpretativos de los estudios en torno a la fenomenología del dolor, tanto como a una filosofía del mal que se piensa más allá de los límites de la moralización ontoteológica. La fenomenología de la experiencia del mal, al centrarse en la corporalidad como campo de experiencia y fuente legítima de testificación de la primera persona del proceso descriptivo, evita en este terreno las tentaciones especulativas de las que siempre fue víctima la hermenéutica, al persistir sobre las preguntas onto-teológicas ¿por qué el mal? (¿Por qué yo?) ¿De dónde viene que hagamos el mal? Estas preguntas se ven relevadas por el más básico cuestionamiento acerca de las dimensiones experienciales (existenciales) que implican el sufrimiento y el sufrimiento provocado por otro ¿En qué medida la víctima puede reorientar la captación de su valor en su vulnerabilidad y reinstrumentar políticamente su 'humillación', como de hecho ha ocurrido históricamente?<sup>52</sup>

<sup>52</sup> Estos movimientos múltiples a través de la historia se articulan a través de una resignificación de los elementos estructurales de la humillación, a través de una instrumentación política del cuerpo. La desnudez y el hambre son las prácticas más comunes. Un ejemplo contemporáneo del primer caso son las manifestaciones de FEMEN, que se distinguen por mostrarse semidesnudas en espacios moralmente censurados como las ceremonias religiosas, los actos políticos, etc. Las huelgas de hambre y las peregrinaciones son otra forma de protesta que moviliza y resignifica esos elementos de la humillación. En la propia historia de la filosofía tanto el cinismo como el estoicismo implican una movilización política de la corporalidad, por lo menos en el cinismo de modo explícito.

Una instrumentación política y resignificación de los sentimientos de injusticia y venganza que, de hecho, ha sido mucho menos atendida que el perdón desde la visión moral (aún enmarcada en el lenguaje ontoteológico), podría resultar tanto más útil a la propia víctima. ¿Qué podemos frente al mal? Sólo podemos formular tal cuestionamiento desde el reconocimiento de las posibilidades del yo, no determinadas totalmente por su cuerpo: "No hay estoicismo sin la creencia en una soberanía interior inalienable, en una absoluta posesión de sí por sí mismo."<sup>53</sup> La fenomenología ofrece un fundamento a esta creencia a través del cuerpo como órgano constituido y trascendente (tanto como constituyente y trascendental). Fenomenológicamente es sostenible que el yo no haya perdido en la humillación la conciencia de su propio valor, sino que ese valor se ha resignificado negativamente. La conciencia del valor y del disvalor comparten la misma estructura afectivo-volitiva fundada en sedimentaciones de sentido y en la plasticidad característica de toda la vida de conciencia. Esto significaría la posibilidad de una redignificación desde la recuperación de la diferencia constitutiva: el yo es su cuerpo pero no se confunde con él; yo soy mi cuerpo pero mi cuerpo es mi haber. La humillación y la violencia tocan la integridad de la persona pero no la agotan; mi valor personal (mi dignidad) se enlaza con mis sentimientos corporales (en un plano basiquísimo) pero no se agota en ellos. Esta es una paradójica condición de la existencia, su trascendentalidad.

Esta irreductibilidad entre lo corporal (aun lo corporal espiritualizado) y la conciencia, lo yoico, es la condición de posibilidad de restitución del yo de la humillación, la víctima del mal y la violencia, como yo redignificado. Si el mal moral (envilecimiento) consiste en una reducción del yo a una condición corporal infrahumana, la re-dignificación implica el reconocimiento de una condición más que corporal de la humanidad, *plus* irreductible a una sola parte, ni a la suma de todas ellas o de las dimensiones que conforman la existencia.

#### CONCLUSIONES

La crítica que Ricœur lleva a cabo sobre las limitaciones del lenguaje ontoteológico en torno al (no) tema del mal abre la posibilidad de repensar la distinción entre el mal moral y el mal- sufrimiento a través de una fenomenología del cuerpo. Tal fenomenología aporta elementos fundamentales para la comprensión

<sup>53</sup> Gabriel Marcel, *op. cit.*, p. 30.

del mal moral y cierto orden metodológico que tiene su punto de apoyo en la descripción de los diferentes planos experienciales, de actividad y pasividad, que implica la experiencia del dolor crónico. El concepto fenomenológico del cuerpo como objeto constituido y haber del yo nos da acceso a una primera definición del dolor crónico como sentimiento sensible experimentado como alienación del cuerpo propio, imposición del cuerpo a un yo despierto, un estado de la sensibilidad que permea las síntesis de motivación que articulan el modo de estar en el mundo del yo. El sentimiento sensible del dolor desencadena una diversidad de sentimientos espirituales que inciden en la autoconstitución del yo en el mundo. Los análisis de la corporalidad nos permiten comprender la relación efectiva que se teje entre los sentimientos sensibles y la constitución de la identidad personal mediante el análisis de la función que la sensibilidad primaria y secundaria juegan en los actos del yo.

En cuanto a la dimensión intersubjetiva del sufrimiento, la violencia supone una cosificación del cuerpo que atenta contra la dignidad del yo, lo que deja ver la problemática del vínculo que la violencia suscita entre la corporalidad y sentimientos espirituales como la dignidad. De hecho, el concepto fenomenológico de "sentimiento espiritual" nos permite comprender la dignidad como un valor que se instaure (sedimenta) en actos autoconstituyentes enlazados a una valicepción que implica el sustrato sensible del yo pero que no se agota en él. El envilecimiento, como una manifestación del mal moral, consiste en reducir toda la personalidad de la víctima a un cuerpo humillado, por lo que la redignificación demandaría el reconocimiento de la irreductibilidad del yo respecto de una sola de las dimensiones de su existencia. En cuanto constituido, el cuerpo propio (que es el cuerpo humillado) no totaliza la conciencia. El yo humillado sigue siendo un yo, que sufre. Bajo el fango de la humillación pervive el rostro de la víctima.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CICERÓN, Marco Tulio *De los fines de los bienes y los males*, México: UNAM, 2002, Libro Segundo, VII 20. Trad. Julio Pimentel Álvarez.
- DEPRAZ, Natalie, *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Dordrecht / Boston / London: Kluwer, 2001.

- ELISON, Jeff and Susan HARTER, "Humiliation. Causes, Correlates, and Consequences" en *The Self-Conscious Emotions*, New York: The Guilford Press, 2007.
- HEINÄMAA, S., LÄHTEENMÄKI, V. and REMES, P. (eds.), *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2017.
- HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, *Investigaciones filosóficas sobre la constitución*, México: FCE, , 2005. Trad. Antonio Zirión Quijano.
- KAUFMANN. et. al., (eds.), *Humiliation, Degradations, Dehumanization. Human Dignity Violated*, Dordrecht: Springer, 2011.
- KÜLE, Maija, "Interpretations of Suffering in Phenomenology of Life and Today's Life World", en Tymieniecka (ed.), *Phenomenology and the Human Positioning in the Cosmos: The Life-world, Nature, Earth*, Analecta Husserliana, 2013, pp. 69-79.
- MARCEL, Gabriel, *Los hombres contra lo humano*, Madrid: Caparrós, 2001
- RICŒUR, P., *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires: Amorrortu, 2008. Trad. Irene Agoff.
- *Le volontaire et l'involontaire*, París: Aubier, 1950.
- PORÉE, Jérôme, "Paul Ricœur y la cuestión del mal", *Ágora. Papeles de filosofía*, Vol. 25, No. 2, p. 46. Trad. Marcelino Agís Villaverde.
- RATCLIFFE, M., "The phenomenology and Neurobiology: Moods and Emotions", en S. Gallagher and D. Schmiking (eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Dordrecht: Springer, 2010, pp. 123-140.
- SAN MARTÍN, J., "Manifiesto por el sujeto trascendental", capítulo del libro *La cuestión del sujeto. El debate en torno a un paradigma de la modernidad*, Edición al cuidado de Eduardo Álvarez, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, Cuaderno Gris, 2007, pp. 63-88.
- "El contenido del cuerpo", en *Investigaciones Fenomenológicas*, Vol. Monográfico 2, *Cuerpo y alteridad*, 2010.
- SEMPRÚN, J., "Memoria del mal" [Conferencias Aranguren] en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, No. 44, enero-junio, 2011, pp. 377-412.
- SVENAEUS, F., *Phenomenological Bioethics. Medical Technologies, Human Suffering, and the Meaning of Being Alive*, New York, London, Earthscan: Routledge, 2018.
- "The phenomenology of chronic pain: embodiment and alienation", in *Continental Philosophy Review*, 2015, pp. 107-122.
- ZIRIÓN, A., "Sobre el colorido de la vida. Ensayo de caracterización preliminar", *II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*, Bogotá, Colombia, mayo 2002.