



ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

Dolor y Sedimentación*

Saulius Geniusas

Chinese University of Hong Kong, Hong Kong, República Popular China
E-mail: geniusas@cuhk.edu.hk

Recibido: 10 de enero 2024 | Aprobado: 20 de abril 2024

Doi: <https://doi.org/10.17533/udea.ef.355952>

Resumen: Este artículo explora la noción del dolor en relación con su experiencia temporal. Se desafía la presunción de que el dolor es algo experimentado exclusivamente de forma consciente en el presente. Para llevar a cabo esta empresa, se parte de la noción de la sedimentación husserliana con el fin de dar cuenta de la relación entre la estructura temporal de la conciencia y el dolor. La exploración de las experiencias sedimentadas e implícitas se analiza primero fenomenológicamente, principalmente a partir de los *Manuscritos C*. Esto es en seguida aplicado a diferentes casos médicos, lo que pone de relieve la paradójica fuerza del pasado en la experiencia del dolor. En otras palabras, se argumenta que la anticipación del futuro también puede ser una experiencia dolorosa. La apreciación de estas situaciones aporéticas en la experiencia del dolor, analizadas a la par con dos tipos de conciencia, la explícita y la implícita, plantean la cuestión de si se puede vivir un “dolor inadvertido”, puramente implícito, en el presente. El fenómeno se explica con base en la distinción entre sedimentaciones primarias y secundarias que hace Merleau-Ponty: las primeras, aparentemente contradictorias, pueden no obstante interpretarse como conciencia en su modalidad de inatención. Al igual que las experiencias temáticas o co-atendidas, estas también pertenecen al arco de la intencionalidad. La idea de un dolor no-advertido hace aún más compleja la afirmación de que el dolor sea algo vivido exclusivamente de forma consciente en el presente.

Palabras clave: dolor, sedimentación, fenomenología, temporalidad, Husserl, fenomenología de la enfermedad

* Este trabajo fue subvencionado por el Consejo de Investigación de Lituania (número de subvención SMIP-22-17).

Cómo citar este artículo:

Geniusas Saulius (2024). Dolor y sedimentación. *Estudios de Filosofía*, 70, pp. 13-34 <https://doi.org/10.17533/udea.ef.355952>





Pain and Sedimentation

Abstract: This article explores the notion of pain in relation to temporal experience. I engage in the question whether pain is necessarily a conscious experience. I begin by clarifying the Husserlian concept of sedimentation and I show how this concept helps us understand the temporal structures of pain experience. The exploration of sedimented, implicit experiences is first analyzed phenomenologically, drawing mainly on Husserl's *C Manuscripts*. It is then applied to different medical cases, highlighting the paradoxical force of the past in the experience of pain. I further show that, in another sense, anticipation also shapes painful experiences. The recognition of these aporetic situations in the experience of pain, analyzed along with two types of consciousness, explicit and implicit, raises the further question of whether it is possible to experience "unnoticed pain" in the present. This phenomenon can be explained based on Merleau-Ponty's distinction between original sedimentations and secondary sedimentations; these first ones, apparently contradictory, can nevertheless be interpreted as conscious in the modality of inattention. While both thematic and co-attended experiences belong to the arc of intentionality, unnoticed pain has a significantly more complex structure.

Keywords: pain, sedimentation, phenomenology, temporality, Husserl, phenomenology of pain

Saulius Geniusas: Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad China de Hong Kong, interesado en la filosofía europea postkantiana, la fenomenología y la hermenéutica. Su investigación se centra en cuestiones relacionadas con la afectividad, la imaginación y la autoconciencia. Su libro de 2020 titulado "The Phenomenology of Pain" ("La fenomenología del dolor") fue galardonado con dos premios internacionales: el Edward Ballard Prize "for an outstanding book in phenomenology" y el Hermes Award como "Libro del Año en Hermenéutica Fenomenológica". Ha publicado otros cuatro libros y numerosos artículos en diversas revistas de filosofía y antologías en inglés, francés, alemán, lituano, polaco y español.

ORCID: 0000-0002-6086-8309



Los conceptos de *disease*, *illness* y *sickness* tienen una importancia central en las humanidades médicas y en la fenomenología de la medicina. En estos campos de estudio, el concepto de *disease* se refiere a un proceso patológico, a una desviación de la norma biológica, y su naturaleza se determina siguiendo métodos biomédicos. Por el contrario, *illness* se refiere a la experiencia del paciente y, más precisamente, a la experiencia de la falta de salud. Por último, *sickness* se refiere al papel social de la enfermedad, es decir, al papel que desempeña la persona que es identificada como enferma en la sociedad. Mientras que *disease* es una categoría biológica, *illness* es una categoría experiencial, y *sickness*, una categoría social determinada ya sea sobre la base de una *disease*, ya sea sobre la base de la *illness*, o de ambas.

A pesar de que tenemos la distinción conceptual tripartita entre *disease*, *illness* y *sickness*, no hay una distinción conceptual equivalente cuando se trata de dolor. El dolor es solo eso, dolor. ¿Pero qué es exactamente? Abundan las ambigüedades. El dolor suele entenderse frecuentemente como el equivalente de una *disease*, un proceso patológico cuya naturaleza solo puede determinarse biomédicamente. Aunque esta opinión es dominante, no la considero convincente; de hecho, estoy bastante convencido de que es equivocada. Ahora bien, uno podría pensar que, así como hay una distinción entre *disease*, *illness* y *sickness*, debería haber también una distinción análoga cuando se trata del dolor, aunque aquí nos falten las palabras. Tampoco creo que esto sea correcto. Más bien, la opinión que sostengo es la siguiente: al igual que la enfermedad (*illness*), el dolor es una experiencia. Entonces, lo que la medicina estudia no es el dolor como tal; más bien, esta presupone que todos ya sabemos qué es el dolor, y lo que estudia son las causas que lo desencadenan y los mecanismos que pueden aliviarlo. El dolor es una experiencia, y si queremos comprender su naturaleza, lo que se necesita es un enfoque metodológico confiable para descubrir las estructuras y la naturaleza de esta experiencia. Por eso, a mi juicio, la fenomenología tiene tanta importancia cuando se trata del estudio del dolor, ya que, después de todo, esta es principalmente un método descriptivo que nos permite identificar las estructuras esenciales de la experiencia.

¿Qué significa entonces pensar el dolor como experiencia? En un estudio reciente, desarrollé la siguiente concepción del dolor: “*el dolor es un sentimiento corporal aversivo con una cualidad experiencial distintiva, que solo puede darse en una experiencia original de primera mano, ya sea como un sentimiento-sensación o como una emoción*” (Geniusas 2020, p. 8, cursiva en el original). En lo que sigue, mi pregunta orientativa será la siguiente: Basándose en los recursos fenomenológicos, ¿qué se puede decir sobre las estructuras temporales del dolor cuando este se concibe de la manera antes mencionada? Asumir que el dolor solo puede darse en una “experiencia original de primera mano” es sugerir que este solo puede ser experimentado en el ahora, en el presente. Por supuesto, el dolor puede ser

recordado, fantaseado, o experimentado, pero en tales casos no se vivencia, sino que solo se lo representa.¹ Cuando se da en el presente, pero no en la experiencia de primera mano, es cuando nos enfrentamos al dolor del otro. En tales casos, el dolor tampoco se da originariamente, sino solamente representado. Esto es completamente indiscutible. Pero ¿significa esto que el dolor se vive en completa separación del pasado y el futuro? ¿Desempeñan la memoria o la anticipación algún papel constitutivo en la experiencia del dolor? ¿De qué tipo de memoria se trata? ¿De qué tipo de anticipación?

Dediqué un capítulo de mi libro *The Phenomenology of Pain* a analizar estas cuestiones (Geniusas, 2020). En todo caso, en ese análisis no hice uso del concepto fenomenológico de sedimentación, si bien hay muy buenas razones para sugerir que este concepto es de importancia central en el marco de las reflexiones fenomenológicas sobre las estructuras temporales de la experiencia del dolor. Además, no estoy familiarizado con ningún otro estudio fenomenológico que hubiera demostrado *explícitamente* que el dolor se vive en el contexto de una experiencia sedimentada. En el contexto actual, mi objetivo es llenar este vacío incorporando reflexiones sobre la sedimentación en la fenomenología del dolor. Permítanme comenzar aclarando el significado fenomenológico de este concepto.

Los orígenes temporales de la sedimentación

La metáfora geológica de la sedimentación pertenece al grupo más amplio de términos (como depósitos, estratos, sustratos, etc.) que, junto con aquellos, Edmund Husserl tomó prestado de otros campos y transformó en un concepto fenomenológico.² En general, se podría distinguir entre tres conceptos diferentes de sedimentación en su fenomenología, que podríamos llamar estático, genético y generativo. Como concepto estático, la sedimentación es un componente eidético de la conciencia del tiempo. Como concepto genético, hace referencia a la formación de tipos, hábitos y temples

1 Cabe destacar la ambigüedad inherente a la lengua española, que distingue entre la “experiencia” de algo y la “vivencia” de algo. Este último vocablo es de amplio uso en la tradición fenomenológica, gracias a la influencia de Ortega y Gasset. Ambos términos pueden remitir a distintos sentidos en alemán: *Erfahrung* (“experiencia”) y *Erlebnis* (“vivencia”). No es el lugar de discutir los pormenores de esta distinción en la tradición fenomenológica. No obstante, sí se ha considerado pertinente hablar, por lo general, de la “experiencia” del dolor, ya que, precisamente, parte del argumento pone en cuestión la exclusividad del carácter presente y explícito del dolor, y explora la complejidad temporal y no necesariamente consciente de este fenómeno. Más abajo, planteo la idea de que el dolor se puede vivir (*erleben*) también en configuraciones temporales más complejas. Por eso, he optado por denominar este conglomerado vivencial “experiencia” y en este sentido se aplica a lo largo del artículo. Empleo el término “vivencia” en contextos en los que quiero destacar el carácter propio (el carácter de *Jemeinigkeit*) o “mío” de la experiencia. Huelga decir que esta problemática no se presenta de igual forma en otros idiomas, como el inglés. Agradezco a los revisores que destacaron este problema.

2 La concepción general de la sedimentación presentada en esta sección se desarrolla con mucho más detalle en mi reciente artículo: “The Origins of Sedimentation in Husserl’s Phenomenology” (Geniusas, 2024).

de ánimo. Como concepto generativo, la sedimentación se refiere a significados que no fueron constituidos en nuestro propio pasado personal, pero que hemos tomado de otros. En el contexto actual, las concepciones estáticas y genéticas de sedimentación son de una importancia central.

Según Husserl, cualquier experiencia que la conciencia experimente en el presente se da ante todo como impresión: “El «punto-fuente» que inaugura el «producirse» del objeto que dura es una impresión originaria” (Husserl, 2002, p. 51). Recordemos el análisis del tiempo que hace Agustín en el libro XI de sus *Confesiones*, donde cita el himno de su amigo Ambrosio: *Deus, creator omnium*. Este verso consta de ocho sílabas, alternando las sílabas breves y las sílabas largas. Agustín escribe:

Las cuatro breves —la primera, la tercera, la quinta y la séptima— duran un solo tiempo con respecto a las cuatro largas —la segunda, la cuarta, la sexta y la octava—. Cada una de las sílabas largas dura doble tiempo con respecto a cada una de las sílabas breves. Las pronuncio y las repito y compruebo que es así en cuanto me permite sentir las claramente el oído. Si tengo un oído fino, puedo medir la sílaba larga por la breve y advierto que la larga dura justamente el doble. Pero cuando se pronuncia una sílaba detrás de otra, si la primera es breve y la segunda es larga, ¿cómo podré detener la breve y cómo podré aplicarla a la medida de la larga para comprobar que la larga dura exactamente el doble, siendo así que la larga no empieza a sonar hasta que no termina de sonar la breve? Y la propia sílaba larga, ¿la mido como presente, siendo así que no puedo medirla más que cuando ha terminado? Su terminación es su tránsito hacia el pasado. Entonces, ¿qué es lo que mido? ¿Dónde está la sílaba breve con la cual mido? ¿Dónde está la larga que quiero medir? Ambas sonaron, desaparecieron, pasaron y ya no existen. (Agustín 2022, pp. 310-311 [*Confesiones*, XI, 27, 35]).

Cuando la segunda sílaba reemplaza a la primera, esta no se evapora de la conciencia; si lo hiciera, no escucharías la melodía, solo la sílaba actual (*stricto sensu*, ni siquiera la sílaba, ya que ella misma es dada en una corta o larga duración). Continúas siendo consciente de la primera sílaba a través de la retención. No es que recuerdes la primera sílaba. Más bien, la conciencia de la segunda —tu impresión actual— es tal que está coloreada por la conciencia previa de la primera sílaba: “El sonido-ahora muda a sonido-sido; la conciencia impresional, fluyendo sin cesar, pasa a conciencia retencional siempre nueva” (Husserl 2002, p. 52). Si la segunda sílaba hubiera sido precedida por una sílaba diferente, la segunda sílaba sonaría diferente. A través de la retención, *ahora* eres consciente de que la primera precede a la segunda. E, incluso, aunque la tercera sustituye a la segunda sílaba, sigues consciente de la primera, como una sílaba anterior a la segunda sílaba, que a su vez precedió a la tercera. De nuevo, si una sílaba diferente hubiera precedido la tercera, esta última sonaría diferente, y, de hecho, escucharías algo diferente de lo que escuchas.

Según Husserl, la estructura temporal de la experiencia es tal que cada impresión es reemplazada con otras impresiones, así como por retenciones de impresiones anteriores. Con cada nueva impresión, la conciencia sigue todavía consciente de las impresiones previas, así como consciente de haberla escuchado. Esto es lo que Husserl llama el entrelazamiento de la intencionalidad *transversal* (*Querintentionalität*) y *longitudinal* (*Längsintentionalität*) (Husserl, 2002, p. 101). Mientras que la intencionalidad transversal está dirigida al objeto (es decir, a la sílaba), la intencionalidad longitudinal es autorreferencial: se dirige al flujo temporal (es decir, a la escucha de la sílaba). Podemos representar la fusión de ambas formas de intencionalidad del siguiente modo:

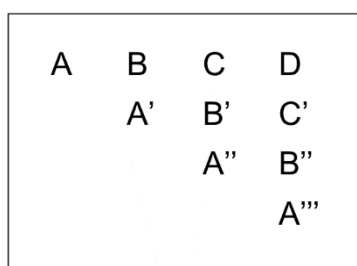


Imagen 1

Estructura impresional y retencional de la conciencia según Husserl.³

La intencionalidad transversal se refiere a la línea horizontal: A, B, C, D. Una impresión reemplaza a otra impresión en el flujo temporal y cada una de estas impresiones está orientada a objetos. La intencionalidad longitudinal se refiere a líneas verticales: B A', C B' A'', D C' B'' A'''. Mientras escuchas una nueva impresión, retienes las impresiones anteriores. Permaneces consciente de una retención y de una retención de una retención, etc.

¿Se evapora alguna vez la conciencia autorreferencial de las impresiones anteriores? Esto es, ¿pierde la conciencia en algún momento la percatación (*awareness*) del hundimiento de cada impresión en el pasado retencional? La experiencia sugiere que la conciencia no retiene indefinidamente la percatación de todas las impresiones pasadas. En cierto punto, la impresión pierde toda la fuerza afectiva que es intencionada retencionalmente, se hunde en el olvido: la intencionalidad longitudinal alcanza el punto cero de intensidad. Así, volviendo al ejemplo de Agustín, después de cantar *Deus, creator omnium* durante diez minutos, ya no retienes la conciencia de la sílaba que habías cantado, digamos, hace siete

³ Esquema simplificado frente a la versión original de Husserl (2002, p. 50).

minutos. Lo que escuchas cuando cantas ahora cierta sílaba ya no es coloreado por las sílabas que habías interpretado hace siete minutos. “Ya no retienes” significa: lo has olvidado. Las sílabas que habías cantado se han volatilizado del campo de la conciencia intuitiva; ya no están ahí en tu campo presente de la conciencia. Así pues, tenemos que distinguir entre las impresiones pasadas que la conciencia retiene y aquellas impresiones que se escapan del campo presente de la conciencia. Las primeras son aquellas impresiones que, en términos de Husserl, la conciencia retiene a través de la *memoria primaria* (retención); las últimas son aquellas impresiones que escapan de la aprehensión de la memoria primaria. Sería apropiado denominar *olvido* a este modo de escaparse de la aprehensión de la conciencia.

Curiosamente la conciencia puede recordar no solamente lo que retiene, sino también lo que ha olvidado. Si alguien te pregunta qué has estado haciendo durante los últimos siete minutos, no sería nada difícil decir que has estado cantando *Deus, creator omnium*. ¿Cómo es esto posible? Si el contenido pasado de la conciencia no estuviera ya en la conciencia en ningún sentido, ¿cómo podría esta reactivar dicho contenido en la memoria? Con esta pregunta nos topamos con las *sedimentaciones*. Husserl argumenta que incluso cuando la impresión pasada ya no está retenida, no desaparece de la conciencia. Cuando recuerdo episodios de mi pasado lejano, atravieso la esfera del olvido y despierto lo que había olvidado. La memoria alcanza más allá de la esfera de las retenciones vivas, entra en la zona del cero retencional y devuelve a la vida lo que había sido olvidado. Esto sugiere que lo que se ha hundido hasta el nivel de un cero retencional no ha escapado de la sujeción de la conciencia. Sigue estando ahí, en la conciencia. Este siendo ahí, en el modo del olvido, es lo que Husserl denomina *Sedimentierung* (cf. [Geniusas 2024](#)). Cada vez que una impresión pierde todo el poder afectivo, cada vez que ya no es aprehendida a través de la memoria primaria (por ejemplo, la retención), esta sedimentada en la conciencia.

El destino ineludible de todas las impresiones es que sean absorbidas, tarde o temprano, por la esfera oscura de la sedimentación. Así como todas las impresiones pasan necesariamente a la esfera de las retenciones, también todas las retenciones pasan a la esfera de lo sedimentado. No sólo las retenciones, sino también las sedimentaciones, son modificaciones intencionales necesarias de la conciencia impresional. Tal como las impresiones, las retenciones y las protenciones, las sedimentaciones también son componentes eidéticos de la corriente temporal de la conciencia. Así como todas las impresiones están necesariamente retenidas, del mismo modo, todas las retenciones están necesariamente sedimentadas. Pero ¿dónde están sedimentadas?

La respuesta de Husserl a las preguntas aquí planteadas es la siguiente: las sedimentaciones se hallan en el inconsciente. En los escritos de Husserl, los conceptos de inconsciente y de sedimentación están, de hecho, estrechamente vinculados

entre sí.⁴ Como señala J. N. Mohanty, “al hundirse en retenciones más lejanas del pasado, uno llega a la idea de sedimentaciones dentro del inconsciente. En definitiva, alcanzamos una nulidad de la retención, una completa desaparición de *Erlebnis*” (Mohanty 2011, p. 92).

Como se ve desde el punto de vista de la fenomenología husserliana, las sedimentaciones forman una condición necesaria de posibilidad, sin la cual ningún recuerdo episódico sería posible. Así, si uno pregunta cuál sería la evidencia *fenomenológica* que subyace a las reflexiones de Husserl sobre la sedimentación, uno puede señalar al recuerdo intuitivo. El hecho mismo de que podamos recordar lo que habíamos olvidado depende de ciertas condiciones trascendentales que Husserl articula bajo el título del concepto de sedimentación. Tal y como lo expresa Husserl en *Filosofía Primera*:

Pero detrás de este pasado inmediatamente retencional yace el dominio de los pasados sedimentados acabados, por así decirlo, que es igualmente consciente ahora, en un cierto sentido, como un horizonte abierto, al que se puede dirigir la mirada buscadora y despierta, el dominio de lo que puede volver a ser despertado en las recolecciones (Husserl 2019, p. 351).

En la fenomenología de Husserl, el concepto de sedimentación está ligado a los conceptos de redespertar y reactivación. Es crucial destacar que el recuerdo episódico es sólo un modo, y no el único posible, en el que los contenidos sedimentados pueden estar reactivados o redespertados. La memoria corporal, los flashbacks y las pesadillas son otras formas en que los contenidos sedimentados de la experiencia pueden reactivarse en el campo actual de la conciencia. Aquí resulta necesario hacer una serie de distinciones. Aparte de los recuerdos conscientes, debemos también reconocer la existencia de los recuerdos encarnados. Asimismo, junto con los recuerdos explícitos, debemos también reconocer la existencia de recuerdos implícitos. Más aún, además de entenderse como un recuerdo, la reactivación puede también tomar la forma de lo que Kant denomina “esquemmatización” y que Husserl reconceptualiza como tipificación. En este sentido, podemos caracterizar las sedimentaciones como esquematizaciones *formadas temporalmente*, que dan forma a los contornos de nuestra experiencia, conocimiento y entendimiento. Como lo expresa Lanei Rodemeyer, “una sedimentación de múltiples experiencias de objetos similares, todas las sillas —mantenidas en retención— me permite reconocer esto también como una silla” (Rodemeyer 2003, p. 144). O, como lo ha dicho Donn Welton, “las construcciones previamente activas llegan a sedimentarse y así forman parte de nuestra sensibilidad; nuestro sentido de las cosas cae también bajo su hechizo” (Welton, 2003, p. 144).

4 Aunque no es mi objetivo en el contexto presente explorar este asunto, permítanme señalar de paso que el vínculo que une las sedimentaciones al inconsciente caracteriza tanto la fenomenología de Husserl como la de Merleau-Ponty. Ver especialmente Merleau-Ponty (2010, p. 15), y también Merleau-Ponty (1968, p. 180). He explorado estos asuntos en Geniusas (2023).

Para nuestros propósitos es importante no desatender el hecho de que las sedimentaciones actúan en el dominio de las emociones y los afectos. Husserl nos brinda solamente indicaciones útiles sobre cómo analizar la naturaleza sedimentada de nuestras vidas afectivas. Por ejemplo, tal y como lo dice en un manuscrito publicado como texto complementario a *Ideas II*: “Ya para la afección (cuyo dominio es la esfera inmanente, en particular con lo que en ella se destaca) podrá decirse que como sedimento de la misma hay en el yo una habitualidad pasiva.” (Husserl 2005, p. 361) Pero ¿por qué es importante este concepto fenomenológico de sedimentación en el marco de las reflexiones fenomenológicas sobre la temporalidad del dolor? Permítanme empezar respondiendo esta cuestión abordando la relación entre memoria y dolor.

Memoria y Dolor

Como ya he mencionado, el dolor es una experiencia de primera mano, lo que significa que puede vivirse solo en el presente. Sin embargo, es crucial reconocer que la manera en la que uno vive su propio dolor está fuertemente determinada por sus recuerdos.⁵ Para reconocer que tal hecho es así, consideremos un ejemplo impactante ofrecido por el neurólogo suizo Édouard Claparède ya en 1911. El ejemplo se refiere a los efectos de la memoria implícita en la experiencia del dolor y se encuentra basado en el estudio de una paciente que sufría de amnesia (véase Claparède, 1911). La paciente nunca pudo recordar a su médico, a pesar de que solía verlo con regularidad. Un día, durante una reunión temprana, Claparède escondió un alfiler en su mano, con la cual estrechó la mano de la paciente. Por el dolor causado por este apretón, ella retiró su mano de inmediato. Poco después de la reunión, Claparède se volvió a presentar a la paciente, aunque, esta vez, ella se negó a estrechar su mano. Curiosamente, a pesar de tanta precaución, la paciente no pudo recordar conscientemente ni haber estrechado la mano del médico ni que le hubieran clavado el alfiler. El cuerpo de la paciente asoció la presencia del médico con el peligro, en ausencia de cualquier recuerdo consciente. La paciente sabía implícitamente lo que no conocía explícitamente.

Es un ejemplo llamativo que demuestra con contundencia cuán profundamente arraigados están en nuestra memoria los dolores que vivimos. Para aclarar lo que se juega aquí, necesitamos introducir una distinción entre memoria implícita y explícita. Si bien la memoria explícita podría calificarse como la memoria de la conciencia, la memoria implícita podría describirse como la memoria del cuerpo. Es más, mientras que la memoria explícita funciona como un tipo de objetivación, la memoria implícita opera a nuestras espaldas: marca cómo, en la ausencia de cualquier tipo de objetivación, la

5 He explorado los asuntos de las tres siguientes secciones en el capítulo IV de mi *Phenomenology of Pain* cuyos análisis retomo y amplío (Geniusas 2020, 97-119).

conciencia del pasado puede determinar, a pesar de todo, el presente. Dicho de otro modo, mientras que la memoria explícita ejemplifica cómo el presente llega al pasado, la memoria implícita ejemplifica cómo el pasado alcanza al presente.

Esta anécdota ilustra que la experiencia del dolor deja sus propias sedimentaciones, que se hunde en el inconsciente, y que continúa afectando las experiencias posteriores incluso en ausencia de cualquier recuerdo episódico explícito. Incluso cuando no recordamos temáticamente las experiencias pasadas, al menos algunas de ellas siguen ahí, en el campo de la conciencia. Como lo demuestra con especial contundencia la *Genealogía de la Moral* de Nietzsche, ninguna otra experiencia es tan edificante como el dolor: “«para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria» —este es un axioma de la psicología más antigua (por desgracia, también la más prolongada) que ha existido sobre la tierra” (Nietzsche II.3, 1996, p. 69). Además, tal y como lo demuestran ampliamente las investigaciones realizadas sobre la memoria implícita, no es solo que el dolor forma nuestra memoria (“el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemónica”, como apuntaba Nietzsche II.3 [1996, p.70]). Lo inverso también se sostiene: la Memoria forma nuestro dolor (ver Schacter, 1987). Por ejemplo, si se aplican estímulos dolorosos repetidamente a una parte del cuerpo de un ser humano, incluso un estímulo leve aplicado a la misma parte del cuerpo en el futuro será suficiente para provocar una reacción dolorosa (ver Fuchs, 2008, pp. 66-67). Así como nuestros dolores se viven a través del fondo sedimentado de la experiencia pasada, también contribuyen a la formación de este fondo que, a su vez, colorea nuestras experiencias posteriores. El dolor es una vivencia y se vive sobre el fondo sedimentado de la experiencia, lo que de hecho significa que nuestros dolores son altamente individualizados, hasta tal punto que nadie experimenta el dolor como los demás. Nuestros dolores están formados por nuestras propias historias personales, aunque, en gran parte, este hecho se nos escapa, especialmente cuando sentimos dolor. Así, por una parte, los dolores especialmente intensos y duraderos son experiencias profundamente despersonalizantes. Al aislarnos en el campo de la presencia y al cortar el vínculo que nos une a nuestro pasado y futuro, el dolor nos despoja de nuestras características personales. Sin embargo, en un sentido significativamente diferente, el dolor es una vivencia profundamente personal. Las características personales del dolor están constituidas por el fondo sedimentado de la experiencia, que permite el funcionamiento de la memoria implícita, y que a su vez continúa funcionando a pesar de los efectos despersonalizantes del dolor.

Con respecto a la memoria explícita, uno podría preguntarse: ¿cómo puedo saber que el contenido experiencial intencionado en la memoria es, en efecto, un momento de mi vida pasada? En los *Manuscritos C* (2006), Husserl distingue entre tres formas de recuerdos (*Erinnerungen*): habla de *Wiedererinnerung* (remembranza), *Miterinnerung* (co-remembranza) y *Vorerinnerung* (pre-remembranza). Con esto en mente, uno podría

preguntar: ¿cómo sé que el contenido de la conciencia que ahora experimento es un caso de *Wiedererinnerung*, y no de *Miterinnerung* o *Vorerinnerung*? La respuesta parece ser esta: sé esto porque reconozco que el contenido en cuestión es un momento que he vivido en el pasado. Como Husserl mantiene en el texto número 82 titulado “Mi Subjetividad, mi Ego” (“*Meine Subjektivität, mein Ich*” [2006, p. 362]), hay un sentido del carácter de lo mío de mi propia conciencia (*Meinigkeit des Bewusstseins meiner selbst*) que acompaña cada una de las experiencias. Sin este sentido del carácter de lo mío, un recuerdo no sería reconocido como tal. Aunque se aceptara esta aclaración, habría que preguntarse: ¿de dónde deriva este sentido del carácter de lo mío?

Aunque Husserl describe este proceso de retención como un “ocultamiento bajo el traslucir” (“*Verdeckung unter «Durchscheinen»*”) (Husserl 2006, p. 81) y como un proceso gradual de oscurecimiento (*Verdunkelung*), y a pesar de que argumente cada vez de nuevo que este proceso avanza hasta alcanzar el nivel de completo vaciamiento, oscuridad y sueño, necesitamos preguntar: ¿cuán vacío es este vaciamiento que separa el campo de la presencia del campo del pasado? ¿Cuán oscura es la oscuridad, y cuán profundo es este sueño del que nos despierta el recuerdo? Para plantear la misma pregunta de modo diferente: ¿cuán inconsciente es la inconsciencia de la que Husserl habla en los *Manuscritos C*? Creo que es importante el hecho de que, por regla general, Husserl sitúa este término, das “*Unbewußte*”, entre comillas.

En el texto número 43 que se centra en la finitud del ego primordial, Husserl pregunta: “¿Pero no puede el ego primordial «despertar» de este «sueño» algún día después de todo?” (“*Aber kann es nicht aus diesem «Schlaf» doch einmal «erwachen»?*”) [Husserl, 2006, p. 157]). Sabemos que el despertar de este sueño adquiere la forma de recuerdo. Sin embargo, consideremos lo que Husserl dice inmediatamente después: “Despertar significa que el ego tiene todavía las sedimentaciones de su memoria en el «inconsciente»” (“*Erwachen hieße, das Ich hat noch seine Erinnerungsniederschläge im «Unbewußten»*”) [Husserl 2006, p. 157]). Esto no es solo un apunte accidental. Husserl repite esto en el texto número 87 en donde mantiene que, si la modificación retencional condujera a una terminación real y a la desaparición de la sensación, no seríamos capaces de dar sentido alguno a la posibilidad del recuerdo (ver Husserl 2006, p. 376). También aborda el mismo asunto en el texto número 38. El contenido que uno ha vivido en el pasado puede ser redespertado en la conciencia presente solo en la medida en que la conciencia tiene todavía sedimentaciones de la memoria en el “inconsciente”. El concepto de sedimentaciones de la memoria (*Erinnerungsniederschläge*) que Husserl emplea aquí, sugiere que el despertar, concebido como recuerdo, depende ya de un acceso más originario al pasado y que esta dación más originaria del pasado no acarrea ningún elemento de la conciencia reproductiva. Lo que es dado en el campo de la presencia no es solo datos impresionales unificados sintéticamente ni solo datos retencionales unificados sintéticamente, sino también sedimentaciones de la memoria. Lo que identifico aquí como memoria implícita se refiere a aquellas sedimentaciones y a

este acceso más originario al pasado. El concepto de “sedimentaciones de la memoria” de Husserl sugiere que, aparte de tener una comprensión explícita del pasado, también llevamos con nosotros un sentido implícito en el que se da —y que constituye la base misma en la que subyace— el ser consciente del carácter de lo mío que acompaña todos los recuerdos explícitos.

Anticipación y dolor

Centrándose en el tema de la ansiedad, en su notable estudio *The Challenge of Pain* (2008), Melzack y Wall han abordado el rol que la anticipación desempeña en la experiencia del dolor. Argumentan que la intensidad de la experiencia del dolor depende en gran medida de la atención dirigida por la persona a una experiencia potencialmente dolorosa: “La mera anticipación del dolor es suficiente para aumentar el nivel de ansiedad y, por tanto, la intensidad del dolor percibido” (Melzack y Wall 2008, p. 22). De manera similar, Harris E. Hill et al. (1952) han argumentado también que, si se disipa la ansiedad, cierto nivel de descarga eléctrica o de calor abrasador se perciben como significativamente menos dolorosos de lo que se perciben bajo condiciones de alta ansiedad (Hill et al. 1952, pp. 473-480). Consideremos también un síndrome del dolor que Nikola Grahek ha denominado recientemente como “hipersimbolia de amenaza” (ver Grahek, 2001). Los pacientes que padecen este síndrome experimentan un dolor insoportable cuando les toca una pluma o, incluso, cuando no les toca ningún objeto en absoluto. A veces, los estímulos visuales son suficientes como para provocar un dolor agónico. Abordemos el caso de un paciente que sufrió un dolor insoportable provocado exclusivamente por estímulos visuales. El paciente había perdido toda sensibilidad en la parte izquierda de su cuerpo: “Al ver que se acercaba el momento para realizar pruebas sensoriales sobre la parte izquierda de su cuerpo, el paciente hacía invariablemente un movimiento brusco de huida, en el mismo momento en que sintió un dolor abrasador” (ver Hoogenraad et al. 1994, p. 851). ¿Qué importancia tiene dicho síndrome para nuestra comprensión de la temporalidad del dolor crónico?

Grahek proporciona una explicación neurológica de este fenómeno, destacando el hecho de que el paciente había sufrido una lesión cerebral en el córtex parietal derecho, poblado de neuronas polimodales. Esta anécdota, sin embargo, es reveladora no sólo desde una perspectiva neurológica, sino también fenomenológica, ya que saca a la luz el rol significativo que desempeña la *anticipación* en la experiencia del dolor sin importar cómo sea la estructura cerebral de la persona. Es verdaderamente revelador que el paciente no pudiera sentir la sensación de dolor con sus ojos cerrados. El mero vistazo del objeto acercándose, esto es, la *anticipación del dolor que está por venir* es lo que provoca su dolor. Así, no solamente la memoria, sino también la anticipación puede provocar la experiencia del dolor.

Pero ¿qué es eso que permite que la anticipación funcione de este modo? La situación a la que nos enfrentamos aquí no es tan inusual como pudiera parecer. Recordemos el caso mencionado en la sección anterior: una aplicación repetida de estímulos nocivos a una parte del cuerpo dará como resultado la anticipación corporal del paciente de que estímulos similares darán lugar a respuestas afectivas similares en el futuro. Por tanto, se vuelve comprensible que incluso el tacto de una pluma sobre el área corporal que ha sido sometida a repetidas estimulaciones nocivas en el pasado pueda provocar una respuesta dolorosa, sin importar cómo pueda ser la estructura del cerebro del paciente. Es el fondo sedimentado de la experiencia el que infunde a la anticipación el poder de provocar una sensación de dolor como respuesta corporal a la causa anticipada del dolor.

Consideremos también un paciente que tenía una lesión metastásica en expansión en el fémur y no respondía al tratamiento: “Fue solo cuando le aseguraron que no le iban a amputar la pierna [...] que su dolor se volvió controlable” (Cassell, 2011, p. 381). Claramente, la seguridad puede tener tales efectos terapéuticos solo si la anticipación fue una fuente primordial de dolor en una primera instancia. Para proporcionar un ejemplo más, consideremos el caso de un paciente que asoció un dolor en su pecho con anginas de pecho (ver Cassell 2011, 379). Tal interpretación exacerbó significativamente la experiencia de dolor del paciente, quien a su vez anticipó que ese dolor era un signo de ataque cardíaco inminente. A su vez, esta interpretación cognitiva hizo que la experiencia de dolor de la persona fuera insufrible. Aquí nos enfrentamos con una comprensión multidimensional de que la anticipación desempeña un rol significativo en la determinación de la experiencia del dolor. De nuevo, es crucial no pasar por alto que la anticipación puede tener el poder de provocar una experiencia dolorosa precisamente porque emerge contra el trasfondo sedimentado de la experiencia, en este caso particular, contra el trasfondo sedimentado de la comprensión o conocimiento presunto.

Para determinar el rol de la anticipación con suma precisión, además de la distinción entre memoria implícita y explícita, también hay que distinguir entre anticipación explícita e implícita. Nos enfrentamos aquí con estructuras de la experiencia análogas. Mientras que la memoria implícita podría ser llamada como “memoria sin recuerdo consciente”, la anticipación implícita puede denominarse como “anticipación sin expectativa consciente”. El suceso angustioso que se anticipa en el futuro es transferido en el campo de la presencia y es vivido como dolor corporal. Ya sea que estemos tratando con casos altamente inusuales, como los ejemplificados por la hipersimbolia de amenaza, o con los casos más comunes descritos previamente, nos enfrentamos a los efectos de la anticipación implícita; una expectativa no consciente que es transferida desde el campo del futuro al campo de la presencia y es experimentada como dolor.

Conciencia explícita e implícita del presente

En el estudio de E. A. Kaplan sobre el dolor y la hipnosis, nos encontramos con el siguiente relato de un estudiante universitario de veinte años que había sido “desarrollado” (*developed*) como sujeto hipnótico. Este paciente era extraordinariamente susceptible al tratamiento hipnótico, y durante la cuarta visita, había desarrollado la escritura automática: “Su mano derecha adquirió la habilidad de escribir cualquier cosa que quisiese, sin estar sujeto al control o a las restricciones de la personalidad «consciente»” (Kaplan 1960, p. 567). Se informó al paciente con antelación que le pincharían su brazo varias veces con una aguja hipodérmica y que le pedirían que reportara si sentía algo:

Se sugirió un analgésico para el brazo izquierdo, y al sujeto se le pinchó cuatro veces el brazo izquierdo, con suficiente fuerza como para penetrar la piel y los tejidos subcutáneos. Después de un minuto o dos, el sujeto preguntó al experimentador, “¿Cuándo vas a empezar?”, aparentemente sin haber sentido ningún dolor. Sin embargo, desde el momento que el pinchazo comenzó, la mano derecha del sujeto había comenzado a escribir: “¡Ay, maldita sea, me estás haciendo daño!” (Kaplan 1960, pp. 567-568).

¿Qué sentido deberíamos darle a este extraño caso en el que el paciente afirma y niega a la vez que está sufriendo? Una posible aclaración sugiere que una de aquellas aserciones no es sincera. Si seguimos esta línea de interpretación, se podría argumentar que el paciente sintió dolor, aunque el efecto de la hipnosis inhibió su capacidad de articular verbalmente este hecho. Presumiblemente, el paciente negaría estar adolorido, aunque no porque no sienta ningún dolor. Su negativa deriva de la capacidad inhibida de articular verbalmente sus sentimientos. El paciente no puede dejar de ser deshonesto en el nivel de articulación verbal.

Ante extraños casos como este, puede ser interpretativamente conveniente proclamar que una de las declaraciones contradictorias no es sincera. No obstante, una interpretación de este tipo exigiría responder la cuestión de si esta simplemente afirma que las declaraciones sinceras son incorregibles.

Se puede ofrecer una interpretación alternativa, que deseo presentar aquí con referencia a la distinción entre sentidos de presencia explícitos e implícitos. Tal interpretación iría de la siguiente forma: el paciente es implícitamente consciente de que siente dolor, aunque no lo sepa explícitamente. Esto se acerca a la manera en que Kaplan interpreta los efectos de hipnosis sobre el dolor: “La voz del sujeto parecía ser el órgano de comunicación para aquella parte de la personalidad (¿consciente?) que no parecía percibir el dolor; mientras que el brazo, mediante escritura automática, «hablaba» para la parte de la personalidad que sí percibía el

dolor” (Kaplan 1960, p. 568). Nos enfrentamos aquí a un caso en el que la persona es consciente implícitamente de algo que no integra en la conciencia explícita.

Aquí nos enfrentamos a un paciente que siente dolor, mientras que su conciencia explícita no reconoce la presencia de este sentimiento. Al menos en este caso, la hipnosis no libera al paciente del dolor, sino que solamente bloquea la capacidad de este para integrar sus sentimientos al nivel de las experiencias explícitas. Hacemos frente al conflicto entre sentido del presente explícito e implícito; un conflicto que demuestra que el dolor puede sentirse y solamente sentirse —¡y sentirse como insoportable!— sin volverse explícito o temático.

La extraña cuasi indiferencia hacia el dolor, característica de varios tipos de pacientes depresivos, puede también aclararse en términos de un conflicto entre una experiencia del presente implícita y explícita. Considerando el informe de Hall y Stride, que se basa en los experimentos que miden la intensidad del dolor mediante radiación térmica:

Un paciente... no reportó sentir dolor ni siquiera en la máxima intensidad; pero, cuando se le pidió que describiera la naturaleza de la sensación, dijo: “Bueno, era como si me pusieran un cigarrillo encendido contra la frente.” Este tipo de paciente describe frecuentemente la sensación como “ardiente” o “muy caliente” sin, no obstante, admitir en absoluto que esto era lo que ellos entendían por dolor (Hall y Stride 1954, p. 48).

Aquí también estamos ante la circunstancia en la que el paciente asiente y niega que padezca un dolor. Igual que en el caso anterior, lo que el paciente experimenta implícitamente no lo sabe explícitamente. Es el conflicto entre las experiencias de presencia implícitas y explícitas lo que hace que estos casos sean comprensibles.

¿Cuáles son las condiciones que deben cumplirse para ser capaz no solo de sentir dolor sino también de saber que uno tiene dolor? Esta capacidad básica descansa en la síntesis de las diferentes conciencias de la presencia. Para que la conciencia sepa explícitamente lo que siente, debe unificar sus modos implícitos y explícitos de captar la presencia.⁶ Si bien los modos implícitos y explícitos de la conciencia de presencia a menudo se solapan, en algunos casos extraños, como los que aquí se abordan, nos enfrentamos a la ruptura de la congruencia que ha de unir aquellas dos formas de ser consciente entre sí. ¿Qué tan común son estas rupturas? La evidencia clínica sugiere

6 Uno podría preguntarse: ¿por qué esta distinción entre lo que uno vive implícitamente y aquello de lo que uno es consciente explícitamente está tan fuertemente ligada a la temporalidad? ¿No nos enfrentamos aquí a dos cuestiones significativamente diferentes? No lo creo, y por una razón muy básica: estamos hablando aquí de sentimientos y de conciencia de los sentimientos. No obstante, los sentimientos en cuanto tales solo pueden vivirse *en el presente*. Evidentemente, un sentimiento que pertenezca o bien al pasado o bien al futuro no es un sentimiento actual; se vuelve actual cuando es vivido, y solo puede ser vivido en el presente.

que son raras. Si se tiene razón al pensar que las experiencias del dolor por parte de los depresivos son ejemplos de tales rupturas, por el mismo motivo, se puede conjeturar que no es tan extraño que una brecha separe las conciencias de presencia explícitas e implícitas y, por tanto, puede que no sea extraño en absoluto sentir dolor, aunque no se tenga conocimiento explícito de ello.

Sedimentaciones originarias

En las primeras partes de mi exposición, argumenté que los recuerdos y las anticipaciones implícitos son posibles gracias a la estructura sedimentada de la experiencia. Las memorias y las anticipaciones implícitas son sedimentaciones redespertadas. Las memorias implícitas redespertan a las sedimentaciones en el campo presente al “trasplantar” en el presente, por así decir, un contenido que fue dado en el pasado. Así, la paciente rechaza estrechar la mano del médico, porque traspone la experiencia pasada en el presente, a pesar de la ausencia de una conciencia explícita de que eso es lo que está haciendo. Las anticipaciones implícitas redespertan los contenidos sedimentados en el campo de la presencia al “trasplantar” en el presente lo que se anticipa del futuro. Así, en el caso de la hipersimbolia de amenaza, lo que se anticipa en el futuro se transfiere al campo de la presencia, a pesar de la falta de conciencia explícita de que eso es lo que uno está haciendo, y de que se vive a través de ese contenido anticipado en cuanto dolor.

Pero ¿qué ocurre con el dolor que se vivencia en el presente y que, sin embargo, permanece solo implícito? Recordemos el ejemplo mencionado previamente: “¿Cuándo vas a empezar?”, pregunta el paciente, mientras que al mismo tiempo escribe, “¡Ay, maldita sea, me estás haciendo daño!” ¿Cómo es esto posible? ¿Acaso se pueden explicar también estos dolores desapercibidos que se vivieron de forma presente en relación con las sedimentaciones? Esto no parece posible, pues los dolores inadvertidos nos son dados impresionalmente y retencionalmente, mientras que las sedimentaciones, como vimos, son modificaciones de las retenciones.

No obstante, no debemos descartar tan rápidamente la posibilidad de que las sedimentaciones posibiliten también los dolores inadvertidos. En la parte restante de mi argumentación, me gustaría sugerir que las sedimentaciones de una naturaleza diversa a las que había abordado en el inicio de mi discurso posibilitan las experiencias de este tipo. No todas las sedimentaciones son modificaciones de las retenciones. Hay también sedimentaciones no modificadas, aunque, a mi juicio, su posibilidad está tan solo implícitamente en la fenomenología de Husserl.

El concepto de sedimentación es tan importante para Merleau-Ponty como lo es para Husserl. En las conferencias sobre la pasividad, impartidas en el Collège de France en 1954-55, Merleau-Ponty introduce una distinción muy intrigante entre *sedimentaciones originarias* y *sedimentaciones secundarias*. La breve explicación de

Merleau-Ponty es la siguiente: “sedimentaciones originarias: campos; sedimentaciones secundarias: matrices simbólicas” (ver Merleau-Ponty, 2010, p. 160). No es mi propósito en el contexto actual interpretar lo que esta expresión paradójica, “sedimentaciones originarias”, pueda significar en los escritos de Merleau-Ponty. Mi objetivo es algo diferente: quiero mantener mi foco en la fenomenología husserliana, y en este marco deseo sugerir que, si bien la fenomenología husserliana del tiempo aclara la estructura de las sedimentaciones secundarias, la fenomenología husserliana de la atención nos proporciona nuevos recursos para abordar las sedimentaciones originarias, aunque Husserl mismo no use esa frase.

Sin duda, el concepto de “sedimentaciones originarias” es profundamente paradójico, hasta tal punto de que se podría querer llamarlo una *contradictio in adjecto*. Parece que las sedimentaciones no pueden ser originarias, sino que deben basarse en experiencias originales. Como vimos, la sedimentación es el resultado de un proceso temporal, que comienza con la dación de una impresión, que se hunde en la retención y, entonces, después de perder su poder afectivo al “viajar” bajo la cadena de las retenciones, finalmente se retira a la “noche de lo sedimentado” de la que, sin embargo, se puede recuperar en un acto de rememoración. ¿En qué sentido, entonces, hablamos de sedimentaciones originarias?

Es bastante revelador que, en el habla cotidiana, a veces llamemos olvidadizas a las personas que no prestan atención a lo que les rodea. Aunque no olvidan lo que habían conocido o experimentado, paradójicamente ellos son “originariamente olvidadizos”, es decir, olvidadizos de su alrededor. Los psicólogos sugieren que tal distracción y ausencia tiene al menos tres causas diferentes: a) bajo nivel de atención; b) hiperconcentración, es decir, atención exclusiva en un objeto particular; y c) distracción injustificada de los objetos en los que uno debe concentrarse por culpa de pensamientos irrelevantes. Todo esto parece sugerir que tal inatención es un rasgo ocasional y más bien inusual de la experiencia. Sin embargo, ¿no podría ser que tal olvido originario no sea sólo un rasgo accidental sino más bien uno necesario, es decir, eidético de la experiencia?

En *Ideas I* (2013), Husserl había introducido una distinción entre tres modos de atención: foco atencional, co-atención e inatención.⁷ Sería un error pensar que la inatención sea como una modificación de la co-atención, de la misma manera que sería un error pensar que la co-atención fuera una modificación del foco atencional. Más bien, la estructura de la conciencia atencional es tal que, desde el inicio, el foco atencional solo puede darse dentro del horizonte de la co-atención y de la inatención. Como una modalidad de la atención, el foco atencional es tan original como la co-atención y la

7 En §92 de *Ideas I*, Husserl escribe: “El cambio consiste, decimos al destacar y comparar acervos noemáticos paralelos, MERAMENTE en que en uno de los casos comparados resulta «preferido» este momento objetivo, en el otro aquél, o en que uno y el mismo es en una ocasión «atendido primariamente», en otra es atendido sólo secundariamente, o sólo «todavía apenas coatendido», cuando no «totalmente inatendido», aunque siempre todavía aparente. Hay, precisamente, diversos modos especialmente inherentes a la atención como tal.” (Husserl 2013, 304).

inatención. En el contexto actual, querría identificar todo lo que se da en la conciencia en la modalidad de inatención como sedimentaciones originarias. Lo que se me da en la modalidad de inatención es dado como fondo sedimentado de la experiencia, sin el cual la conciencia no podría enfocarse intencionalmente sobre nada. Toda conciencia intencional es sedimentaria necesariamente desde el principio.

Durante las últimas horas, has estado leyendo un artículo sobre la estructura sedimentaria de la experiencia del dolor. Mientras tanto, tuviste muchas sensaciones visuales y táctiles. Solo ahora tomaste conciencia de tenerlas, cuando te preguntaste qué sensaciones has vivido en el transcurso de las últimas horas. Puedes recordar al menos algunas de ellas, lo que significa que estabas consciente de ellas; consciente, aunque ni explícita ni temáticamente. Como regla general, vivenciamos sensaciones visuales y táctiles sin ser explícitamente conscientes de vivirlas.

Es esta conciencia no explícita, o no temática, lo que caracteriza la modalidad de la experiencia que Husserl denomina *inatención*, y que desearía calificar aquí como sedimentaciones originarias. Tales sedimentaciones originarias comparten múltiples rasgos con aquellas sedimentaciones que abordé en la primera parte de mi discurso, y que ahora me gustaría llamar “sedimentaciones secundarias”. Tanto las sedimentaciones originarias como las secundarias son contenidos de la experiencia que solo pueden tematizarse mediante la reactivación o el redespertar. La diferencia entre ambas está en que desde el inicio las sedimentaciones originarias son dadas como sedimentadas; precisamente por eso pueden ser identificadas como originarias. Una persona que es olvidadiza de las cosas de su alrededor es alguien que se relaciona con el mundo que le rodea como un fondo sedimentado.

En uno de los notables estudios fenomenológicos del dolor, Agustín Serrano de Haro ha proporcionado una fuerte base fenomenológica para aclarar la estructura de los dolores percatados e inadvertidos (véase [Serrano de Haro, 2016](#)). Basándose en la distinción entre las modalidades de conciencia atencional previamente expuestas, Serrano de Haro sostiene que, en el nivel noemático, el enfoque atencional es correlativo con lo que se experimenta temáticamente, la co-atención es correlativa con la co-presencia, mientras que la inatención se correlaciona con el horizonte periférico. Para decirlo en los términos que estoy empleando ahora, esto significa que el horizonte periférico es el dominio de las sedimentaciones originarias. Según Serrano de Haro, al igual que otras experiencias, el dolor también puede vivirse en tres niveles diferentes. Esto efectivamente significa —nuevamente, dicho en los términos que estoy empleando ahora— que, en algunas ocasiones, el dolor se puede vivir en el horizonte periférico de la conciencia, puede darse en la forma de sedimentaciones originarias. Así es como Serrano de Haro describe las diferencias en cuestión:

Hay, por un lado, dolores físicos espantosos que ocupan el primer plano de la conciencia y monopolizan violentamente el centro de interés. Por otra parte,

otros sucesos dolorosos no dominan el foco atencional y aun así permiten cierta co-atención libre; finalmente, hay todavía otros dolores físicos que, debido a su debilidad, familiaridad o falta de relevancia, ni siquiera dominan el co-interés y pueden pasar de largo a la modalidad de la inatención, interfiriendo apenas con los intereses presentes (Serrano de Haro 2017, p. 168).

Por lo general, la distinción entre dolor focal, co-atendido e inatendido puede aclararse en términos de diferentes grados de intensidad. *Por lo general*, cuanto más intenso es el dolor, mayor es la probabilidad de que sea experimentado como dolor local; por el contrario, cuanto menos intenso sea, mayor será la probabilidad de que sea co-atendido o inatendido. No obstante, no deberíamos interpretar esto como si, necesariamente, la intensificación del dolor lo transformara en una experiencia vivida focalmente. La manera en que los pacientes hipnotizados y deprimidos viven el dolor nos proporciona la evidencia de que, en algunos casos al menos, incluso los dolores insoportables pueden permanecer desatendidos, a saber, inadvertidos. Sólo se es consciente de ellos implícitamente. De manera más general, cuando los dolores intensos se viven junto a otras formas altamente perturbadoras de sufrimiento psicológico, su relevancia disminuye y, por lo tanto, a menudo permanecen co-atendidos o desapercibidos a pesar de su intensidad.

Si aceptamos que junto al campo de las sedimentaciones secundarias hay también sedimentaciones originarias, podemos afirmar además que no solo las memorias y las anticipaciones implícitas se anidan en las sedimentaciones, sino también los sentimientos vividos que pasan desapercibidos. Mientras las memorias y las anticipaciones implícitas son reactivaciones inconscientes de las sedimentaciones secundarias, los sentimientos inadvertidos de los que somos conscientes implícitamente en el presente se viven como reactivaciones inconscientes de las sedimentaciones originarias.

Conclusión

El concepto fenomenológico de sedimentación es notablemente rico en términos de sus implicaciones. Si bien Husserl ya sugiere que nuestra vida emocional tiene sus propias sedimentaciones, en gran medida este asunto sigue sin ser investigado suficientemente. Mi objetivo aquí era ofrecer algunas reflexiones sobre la naturaleza sedimentada de un sentimiento encarnado específico, a saber, el dolor. Sin embargo, en consecuencia, mucho de lo que se dice aquí sobre el dolor es también relevante cuando se trata de nuestra comprensión sobre otras emociones y sentimientos.

En nuestro análisis nos hemos movido en círculo. Empezamos con el concepto de sedimentación y entonces tratamos de demostrar su relevancia en el marco de las reflexiones fenomenológicas sobre la temporalidad del dolor. No obstante, estos

análisis en sí exigieron que ampliásemos nuestra concepción de la sedimentación. Así, en la parte final de este artículo, tuvimos que establecer una distinción entre dos tipos de sedimentaciones que denominamos sedimentaciones originarias y secundarias.

Según la asunción central expuesta en este trabajo, el dolor se vive en el fondo de las sedimentaciones. Establecer una distinción entre sedimentaciones originarias y secundarias nos llevó a percatarnos de que esta afirmación debe entenderse en dos sentidos. Sobre esta base intenté exponer el rol que la memoria y la anticipación implícitas desempeñan en la experiencia del dolor; es más, sobre esta base intenté aclarar la posibilidad de los llamados dolores inadvertidos. Si bien las memorias y las anticipaciones implícitas anidan en las sedimentaciones secundarias, los sentimientos y las emociones inadvertidos como el dolor están arraigados en las sedimentaciones originarias.

Permítanme concluir diciendo que si bien el dolor puede ser una experiencia profundamente despersonalizante (véase Geniusas 2020, pp. 142-163), en un sentido muy distinto, los dolores se continúan viviendo como una experiencia profundamente personal y esto es debido a su arraigo en las sedimentaciones. Debido a este arraigo, se podría decir incluso que el dolor se vive como *principium individuationis*. La memoria y las anticipaciones implícitas son indicativas de la continuidad subyacente de la vida personal de uno, que sirve como base que subyace a las rupturas, cuyas circunstancias extraordinarias nos abrumen.

Agradecimientos

El autor desea agradecer a Alberto Guzmán Janeiro por su ayuda con la traducción y preparación de este manuscrito como original en español.

Bibliografía

- Agustín, S. (2022). Confesiones. (Trad. O, García de la Fuente). AKAL.
- Cassell, E. (2011). The Phenomenon of Suffering and its Relationship to Pain. In: *Handbook of Phenomenology and Medicine*. Toombs, S. K. (Ed.). Dordrecht: Kluwer. https://doi.org/10.1007/978-94-010-0536-4_20
- Claparède, É. (1911). Recognition et moité. *Archives de Psychologie*, 11, pp. 79-90.
- Fuchs, T. (2008). Das Gedächtnis der Schmerzen. En *Leib und Lebenswelt: Neue philosophisch-psychiatrische Essays* (pp. 37-81). Kusterdingen: Die Graue Edition.

- Geniusas, S. (2020). *The Phenomenology of Pain*. Ohio University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv224twdv>
- Geniusas, S. (2023). Merleau-Ponty's Phenomenology of Sedimentations. *Journal of Phenomenological Psychology*, 54(2), pp. 155-177. <https://doi.org/10.1163/15691624-20231422>
- Geniusas, S. (2024). The origins of sedimentation in Husserl's phenomenology. *European Journal of Philosophy*, pp. 1-17. <https://doi.org/10.1111/ejop.12931>
- Grahek, N. (2001). *Feeling Pain and Being in Pain*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Hall, K. R. L., y E. Stride. (1954). The Varying Response to Pain in Psychiatric Disorders: A Study in Abnormal Psychology. *British Journal of Medical Psychology* 27 (1 -2), pp. 48-60. <https://doi.org/10.1111/j.2044-8341.1954.tb00848.x>
- Hill, Harris E., Conan H. Kornetsky, Harold G. Flanary y Abraham, W. (1952). Effects of Anxiety and Morphine on Discrimination of Intensities of Painful Stimuli. *Journal of Clinical Investigation* 31 (5): pp. 473-80. <https://doi.org/10.1172/JCI102632>
- Hoogenraad, T. U., L. M. Ramos y J. Van Gijn. (1994). Visually Induced Central Pain and Arm Withdrawal After Right Parietal Infarction. *Journal of Neurology, Neurosurgery, and Psychiatry*, 57, pp. 850-852. <https://doi.org/10.1136%2Fjnnp.57.7.850>
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. (Trad. A. Serrano de Haro). Editorial Trotta.
- Husserl, E. (2005). *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Pura. Libro Segundo. Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución*. (Trad. A. Ziri6n). Fondo de Cultura Econ6mica.
- Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1924-1934): Die C-Manuskripte*. D. Lohmar (Ed.). Dordrecht: Springer.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. (J. Gaos, Trad.). Fondo de Cultura Econ6mica.
- Husserl, E. (2019). *First Philosophy: Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920-1925)*. (S. Luft y T.M. Naberhaus, Trad.). New York: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-024-1597-1>
- Kaplan, Eugene A. (1960). Hypnosis and Pain. *Archives of General Psychiatry* 2 (5), pp. 567-568. <https://doi.org/10.1001/archpsyc.1960.03590110091011>
- Melzack, R y Patrick D. Wall. (2008). *The Challenge of Pain*. Updated 2nd ed. London: Penguin.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Institution and Passivity. Course Notes from the Collège de France (1954-55)*. (L. Lawlor y H. Massey, Trad.). Evanston, Ill: Northwestern University Press.
- Mohanty, J.N. (2011). *Edmund Husserl's Freiburg Years (1916-1938)*. New Haven and London: Yale University Press.

- Nietzsche, F. (1996). *La genealogía de la moral*. (A. Sanchez Pascual, Trad.). Alianza Editorial.
- Rodemeyer, L. (2003). Developments in the Theory of Time-Consciousness: An Analysis of Protention. En: D. Welton (ed.), *The New Husserl: A Critical Reader*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, pp. 125-156.
- Schacter, D. L. (1987). Implicit memory: History and current status. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 13(3), pp. 501-518. <https://doi.org/10.1037/0278-7393.13.3.501>
- Serrano de Haro, A. (2016). Pain Experience and Structures of Attention: A Phenomenological Approach. In van Rysewyk, S. (ed.) *Meanings of Pain*. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-319-49022-9_10
- Welton, D. (2003). The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy: From Static to Genetic Phenomenology. En D. Welton (ed.), *The New Husserl: A Critical Reader*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, pp. 255-288.