

**EL DOLOR DE LOS MARCIANOS.
UN ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO CONTRA RORTY
ANTIPODEAN PAIN.
A PHENOMENOLOGICAL OBJECTION TO RORTY**

Agustín Serrano de Haro

Sociedad Española de Fenomenología/
Instituto de Filosofía-CSIC, España
agustin.serrano@cchs.csic.es

Resumen: Mi ensayo trata de mostrar que es insostenible la ficción de Rorty de una civilización avanzada científicamente cuyos habitantes no sintieran el dolor como una vivencia sufrida en primera persona y que únicamente lo captaran como una excitación objetiva de su sistema nervioso. Entre otras dudas relativas a que esa captación objetiva y exacta se hallaría en indefinida reconstrucción teórica y a que ella no puede ser la experiencia primera del dolor ni siquiera en esa otra galaxia, aduzco que tener un estado fisiológico no equivale por principio a captarlo y que captar determinados rasgos objetivos no puede equivaler por principio a sufrir, a padecer. Concluyo señalando que Rorty, en su empeño por impugnar las representaciones mentales, pierde de vista cómo la experiencia del dolor manifiesta sobre todo la condición originaria del cuerpo vivido.

Abstract: My paper tries to show that Rorty's fiction of a scientifically developed civilization whose inhabitants should not feel pain as a first-person experience, but would grasp it rather as an objective state of their nervous system, is unsustainable from a phenomenological point of view. I point out several doubts concerning the facts that such an objective apprehension would be in an indefinite process of theoretical reconstruction, and that even in that other galaxy it could not be valid as the original pain situation (for example, among children). But then I focus on the principles that to have a physiological state cannot be equivalent to grasping it, and second that to grasp several objective features cannot be equivalent to suffering or to undergoing pain. I conclude by suggesting that Rorty's eagerness to discard mental representations made him neglect the lived body as implied in everyday experience: the body, not the mind, comes to the fore in the experience of pain.

Palabras clave: Dolor, Rorty, aflicción, fisiología.

Key Words: Pain, Rorty, Affliction, Physiology.

1. FANTASÍAS DE FILÓSOFOS

Las indagaciones estructurales que emprende la fenomenología y que también reciben el nombre tradicional de "esenciales" o "eidéticas" recurren con

una notable frecuencia, como es sabido, a la libertad sin compromisos de la fantasía. La imaginación que se desvincula de lo que existe, que opera libre respecto de las realidades efectivas y de los tipos de estas realidades existentes, resulta un apoyo precioso a la hora de investigar las condiciones necesarias de ciertos fenómenos, o lo que es igual, a la hora de perfilar la forma o estructura de tales fenómenos en todo mundo posible. Cuanto más fértil, osada, caprichosa sea la capacidad de ficción del investigador, tanto más clara y lúcida-mente podrá profundizar en la discriminación de lo accidental respecto de lo esencial en la experiencia sometida a examen. Ciertamente que en este proceder imaginativo se aconseja tomar como punto de partida ejemplos inequívocos, tomados más bien de la experiencia efectiva de cada uno y de todos los días, que en esta medida sean reconocibles por cualquier otro y evocables y revisables por todos. Así, famosos análisis fenomenológicos de la percepción o del recuerdo o de la corporalidad empiezan con ejemplos de elemental sencillez: la percepción del jardín que veo desde mi cuarto de trabajo, el recuerdo de la función de teatro a la que asistí ayer, el dominio de mi cuerpo al andar, etc. También el uso de un martillo al martillar, o la alegría espontánea que me invade cuando entro en mi cuarto bañado en luz, responden a esta sencillez reforzada, que, sin embargo, claramente en el caso de Husserl, ha de dar paso a las libertades, licencias y hasta delirios de la fantasía. De este modo, la mirada indagadora de lo esencial pasa a manejar también, a modo de ejemplos posibles, la inquietante posibilidad de una decepción súbita y radical de las anticipaciones perceptivas (que se asemejaría quizá a *La metamorfosis* de Kafka), o, al revés, la no menos inquietante posibilidad de una perfección y detalle tal en la secuencia de mis recuerdos, que entrañe una reduplicación cabal de la vida vivida (sobre el patrón del famoso Funes). En los análisis husserlianos de la corporalidad propia no es raro encontrar variaciones estrambóticas sobre mi figura anatómica –si tuviera muchos más ojos y algunos se localizaran en la espalda, si contara con un cuello de jirafa...- o sobre mi medio ambiente –si hubiera nacido en una nave en movimiento, etc.-, que sirven siempre al propósito de detectar lo estructural-esencial en la experiencia del propio cuerpo.

El tránsito deliberado de lo más elemental, casi trivial, a la libre imaginación de lo fantasioso, casi delirante, es, en suma, un recurso de especial valor para el análisis teórico-esencial de los fenómenos. Como ningún otro factor, el contraste con lo ficticio contribuye a discriminar en nuestra experiencia efectiva

lo que en ella misma es contingente, por mucho que se repita, respecto de lo que no lo es y puede más bien ser condición estructural de los fenómenos en cuestión, determinación esencial de ellos. Ciertos rasgos y relaciones que aparecen ligados a circunstancias, coyunturas, recurrencias del entorno, del mundo que nos es familiar, admiten ser alterados, descompuestos y recompuestos en la variación imaginativa, que podría, en el límite de la contingencia, proceder también al experimento de su anulación. Ciertos otros rasgos y relaciones no admitirían, en cambio, ser suprimidos *salva identitate*, es decir, sin que el procedimiento de variación no pierda también el fenómeno o la experiencia en cuestión.

Pero en las páginas que siguen no quiero yo ocuparme del método de variación en la fantasía, cuya problematicidad es notablemente mayor de lo que esta mera introducción sugiere. Lo que me propongo es atender a una curiosísima aplicación de él, que es digna de cierta pausada atención. La ficción que me interesa la propone Richard Rorty en un pasaje central de su obra principal, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Este ejemplo ficticio que el filósofo norteamericano plantea, que él expone, explota y generaliza, resulta, sin ninguna duda, agudo, osado, incluso caprichoso; calificativos todos éstos que han de contar, según acabo de decir, como méritos del proponente. Lo llamativo es que el pensador pragmatista no se sirve de la situación fantaseada para progresar en ninguna indagación fenomenológica, sino, todo lo contrario, para poner en duda y finalmente impugnar la posibilidad de las indagaciones fenomenológicas en general. En este caso, un recurso metódico que la fenomenología reivindica y respalda se volvería contra ella misma con inesperada violencia e insoslayable impacto. La tesis de que la variación en la fantasía no es ninguna invención original, privativa de los fenomenólogos, tal como Husserl siempre señaló, encontraría aquí la más amarga ratificación y la más desconcertante reválida: pues ella misma puede emplearse contra la propia fenomenología y hacer mella sobre asunciones esenciales de ésta. Así tendrían que ser las cosas, en efecto, si la imaginación de Rorty, es decir, si la ficción por él imaginada fuera en verdad consistente y si no estuviera sujeta a graves objeciones, que cabe rastrear justamente sobre la base del mismo universo ficticio que él trae a escena. De tal modo que la ficción reexaminada de cerca se vuelve al cabo – quizá – contra su propio fingidor. Y este resultado vendría a ratificar, por su parte, que la variación en la fantasía, como método de indagación intuitiva de po-

sibilidades y necesidades, requiere de más elementos cognoscitivos y de mayores cautelas que la mera narración verbal de situaciones inauditas, por occurrente o por sugerente que el cuadro puesto en palabras y levantado por las meras palabras pueda parecer.

Pero entremos ya en la ficción rortyana. Ésta versa sobre cómo podrían describir el dolor físico ciertos seres de un planeta lejano que nos aventajaran mucho en cultura científica. El núcleo conceptual de la ficción estriba en que tales habitantes tan aventajados no acertarían a concebir su dolor como un suceso consciente, como un acontecimiento que se experimenta en primera persona de una manera indubitable, como una vivencia; no sabrían describirlo así, porque no lo “vivirían” de este modo sino de otro, y sería imposible convencerles de que el dolor es, por principio, por necesidad, una vivencia consciente. Aunque en la obra de Rorty el dolor es sólo un caso paradigmático para el análisis e impugnación de los sucesos mentales y de la filosofía de la mente, mi examen se interesará exclusivamente por él, de suerte que aunque no hubiera otras vivencias (cláusula también insostenible) pudiera concluirse que al menos el dolor sí es, por principio, vivido conscientemente, sí es vivencia.

2. EL DOLOR EN EL OTRO EXTREMO DE LA GALAXIA

“Muy lejos, en el otro extremo de nuestra galaxia, había un planeta en el que vivían seres como nosotros: bípedos implumes, que construían casas y bombas, y que escribían poemas y programas de ordenador”¹. El ingenioso cuento que comienza con estas palabras da prueba palmaria del talento literario de su autor, el cual en ningún momento quiere distraer al lector del asunto teórico en cuestión. Esta historia, que abre el capítulo segundo de la importante obra, continúa de inmediato en los siguientes términos:

Estos seres no sabían que ellos tuvieran mentes. Ellos tenían nociones como las de “desear” o “tener intención de” o “creer que” o “sentirse fatal” y “sentirse de maravilla”. Pero no tenían ninguna noción de que tales nociones significaran estados

¹ *Philosophy and the Mirror of Nature*, Thirtieth-Anniversary Edition, Prensas Universitarias de Princeton, 2009, p. 70. Las traducciones son mías.

mentales –estados de una clase que es peculiar y distinta, enteramente diferente de la de “sentarse”, “tener un catarro” o “estar excitado sexualmente”.²

En ese lugar lejano del espacio exterior no se habían borrado las fronteras entre los seres que, como bípedos implumes creadores de cultura, se asemejaban a nosotros y el resto de los seres, incluidos los animales y robots con que aquéllos trataban. El filósofo norteamericano se permite incluso algún que otro detalle casi provocativo, como el de que tales habitantes sin idea ninguna de la mente, o del espíritu o de la conciencia, sí creían, sin embargo, en la inmortalidad o en la resurrección corporal, la cual ligaban además al juicio ético y a la recompensa moral. Pero aunque no se hubieran desembarazado de la religión o de algo parecido a ella y “en la mayoría de los aspectos, pues, el lenguaje, la vida, la tecnología y la filosofía de esta raza se asemejara mucho a los nuestros”³, sí nos llevaban gran delantera en neurología y en bioquímica. Era tanta su familiaridad con estos saberes exactos y tan consolidada y popularizada estaba entre ellos la cultura científica, que “una gran parte de la conversación de estas gentes hacía referencia al estado de sus nervios”⁴. Y así,

cuando sus niños avanzaban hacia hornillos encendidos, las madres gritaban: “Van a estimular sus fibras C”. Cuando se les presentaban ilusiones visuales ingeniosas para que las miraran, decían: “¡Qué raro! Hace parpadear el haz neuronal G-14, pero cuando lo miro de lado puedo ver que de ningún modo es un rectángulo rojo”.⁵

El clímax de la historia se produce hacia mediados del siglo XXI, cuando una expedición terráquea, con filósofos en sus filas, llega hasta esta poderosa civilización. La pacífica concordia política y la concordancia general de los respectivos saberes, levemente condicionada por el distinto nivel de desarrollo, se ve alterada únicamente por los filósofos terráqueos. Los cuales, como herederos de la tradición moderna de filosofía epistemológica de Descartes y Locke, no cejan en su empeño de resolver el enigma de si los habitantes antípodas tienen mente, pero es que no lo saben. El enigma se concentra en un caso paradigmático: ¿cuentan ellos con verdaderas sensaciones de dolor y se limitan a carecer

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Op. cit.*, p. 71.

⁵ *Ibid.*

del lenguaje apropiado para denotarlas, o simplemente desconocen el dolor por entero, o acaso lo conocen pero no hay manera de determinar qué compartimos con ellos y qué no de esta experiencia?

Estaba claro que respecto de un hornillo encendido, de los calambres musculares, de la tortura, y de cosas por el estilo, los antípodas tenían las mismas disposiciones de conducta que los humanos. Maldecían el hecho de que sus fibras-C fueran estimuladas. Pero los filósofos de la línea dura se preguntaban: ¿Contiene su experiencia las mismas propiedades fenoménicas que la nuestra? La estimulación de las fibras-C, ¿se siente con dolor? ¿O se siente de algún otro modo, igual de horrible? ¿O en ella no entra en absoluto el sentir? A estos filósofos no les extrañaba que los antípodas pudieran ofrecer informes inmediatos, no inferenciales, de sus propios estados neuronales, pues hace tiempo que se sabía que los psico-fisiólogos podían entrenar a los sujetos humanos a informar sobre los ritmos alfa, así como sobre otros distintos estados corticales describibles fisiológicamente. Pero se sentían desconcertados ante la pregunta: ¿Detecta algunas propiedades fenoménicas el antípoda que dice: "Ya están otra vez mis fibras-C, ya sabes, las que se disparan cuando te quemas o te golpeas o te sacan una muela. Es horrible"?⁶

La variación rortyana en la fantasía vendría a mostrar, por tanto, que el dolor no es de suyo un estado mental, o bien que no es esencialmente una sensación, un sentimiento privado, privativo de quien lo tiene, una afección sólo vivible y cognoscible en primera persona, etc. Parece viable, por lo visto, la ficción de convertir el dolor en una alteración neuronal que no sea experimentada como un suceso consciente, como un sentimiento personal e intransferible de quien lo tiene. La originalidad teórica de esta variación estriba en que esta comprensión sólo neuronal del padecer describiría no ya la realidad "en sí" del dolor, en su consistencia puramente objetiva, tal como la ciencia física y fisiológica alcanzan a determinarla con nociones causales, sino que describiría a la vez, y sin ningún dualismo ni factor añadido, la comprensión de quienes están sufriendo. En el supuesto de la ficción, la alteración de las fibras-C es el contenido mismo y el sentido mismo del sufrimiento físico: tal es la variación provocativa. En ese otro lado de la galaxia, con más alto desarrollo científico y con potente educación científica, la persona de esa cultura que tiene dolor, "sólo" contaría con la modificación neuronal; "sólo" tendría para sí el proceso fisiológi-

⁶ *Op. cit.*, p. 74.

co de cambio en el estado de sus fibras nerviosas, y esto es lo que “experimentaría” o padecería. No se trata por tanto de prescindir enteramente del mundo de la vida y de la existencia de personas en él, para reafirmar que en el universo objetivo la materia es indolora y los átomos en movimiento no sufren. La tesis materialista y fisicalista de este corte se ha ensayado y discutido miles de veces. La aportación de Rorty estriba más bien en partir de unas personas que cuentan con lo que nosotros llamamos dolor, pero que lo tienen sin mente, sin conciencia, sin sensación. Lo que les sobreviene cuando tocan estufas o son torturados es dolor, no información científica general; como tal es rechazado y motejado, y como tal tratan de evitarlo en sí mismos y en los seres queridos. Pero los así concernidos o afectados sólo reconocen en ello un estado neuronal, una alteración nerviosa en su cuerpo objetivo y objetivado. La fábula tampoco deja lugar, por tanto, al dolor como un estado mental que tenga a su base un sustrato neuronal, ni a ninguna forma de correlación dualista entre mente y cuerpo.

En relación con la fenomenología, que como análisis descriptivo de la experiencia no se compromete de primeras ni con un cuerpo objetivado ni con un espacio mental, habría que decir, sin embargo, que la ficción rortyana conseguiría relativizar y finalmente evacuar la noción primitiva de vivencia. Vivencia entendida como suceso consciente que llena el presente vivo y que fluye “a sabiendas” por él, que es por ello acontecimiento vivido-sentido-conocido de una manera inseparable e insuperable, aunque también de manera pre-reflexiva, y pre-predicativa, pre-científica. Pues aquí, o mejor “allí”, el dolor no es ninguna vivencia, no se vive, en rigor no se siente; más bien se percibe como un hecho objetivo, se capta como una determinación de la base físico-neuronal del organismo. Eso sí, la conducta personal e interpersonal de los habitantes antípodas frente al dolor, las acciones de evitarlo, aplacarlo, prevenirlo, no tendrían por qué cambiar en ningún aspecto significativo –así se nos dice-. Lo cual vendría a confirmar que esta posibilidad imaginativa encierra una legítima variación de aquello que los terráqueos, intoxicados de filosofía moderna, consideran esencial al “dolor”⁷.

⁷ El planteamiento de Rorty es sumamente original. En el conocido ensayo de David Lewis de 1978 “Mad Pain and Martian Pain”, al que el filósofo pragmatista parece responder, se admitían las dos posibilidades lógicas que se aluden en el título: el “dolor loco”, de una persona cuyos dolores no estuvieran causados por lesiones corporales sino por el ejercicio físico, y cuyo efecto no fuera gemir, retorcerse, sino sólo chasquear los dedos; y el “dolor marciano”, el causado por el mismo tipo de causas que el nuestro y con

3. UN PUÑADO DE CRÍTICAS

En 1985, Kenneth T. Gallagher publicó una concentrada crítica del planteamiento de Rorty, que hoy conserva interés y validez⁸. Yo comparto con Gallagher la impresión de que el mundo, a la vez tan próximo y tan lejano, que Rorty pinta con ágiles trazos pierde verosimilitud conforme la mirada lo examina de más y más cerca. Lo que parece una variación rara pero posible en el modo de experimentar dolor topa con dificultades muy severas que la propia imaginación escrutadora pone al alcance, y que apuntan finalmente a que la variación propuesta en el modo de doler es más bien un caso imposible, un mundo inimaginable; la fantasía intuitiva no conseguiría sostenerlo, acreditarlo, sino, justamente al contrario, descartarlo. A diferencia de Gallagher, que ofrece una argumentación crítica unitaria, yo prefiero señalar diferentes críticas parciales que confluyen en la conclusión adelantada.

Como un primer paso, que aún no es recusatorio, cabe reparar en el extraño paisaje escindido de este mundo galáctico. Sus habitantes se mueven por entre cosas visibles, personas, mascotas, robots, más o menos como lo hacemos nosotros, pero en cambio disfrutan del acceso directo al funcionamiento de su sistema nervioso que a nosotros nos está negado. De un lado, ellos ven estufas encendidas, y no fuentes de energía térmica; captan figuras coloreadas de cosas atractivas o amenazantes, y no ondas luminosas en campos electromagnéticos; cuentan con una noticia aproximada, relativa, de las distancias y relaciones espaciales, no con las determinaciones exactas, según fórmula, que les podría proporcionar su física teórica. Pero, a la vez, y por el otro lado, sí se les ofrece de inmediato, de primeras, la excitación retiniana en sus ojos o la actividad neuronal o cerebral en su cabeza, y ello en su determinación numérica precisa, objetiva. Se trata, pues, de un mundo naturalizado y fisicalista únicamente en lo que concierne a los sujetos que lo habitan, los cuales acceden

efectos visibles parecidos, pero que lo padeciera un ser sin sistema nervioso central sino con otra clase de dispositivos mecánico-orgánicos. Lewis argumenta la posibilidad lógica de ambas variaciones sobre la base de que "el dolor es un sentimiento. Seguramente esto está fuera de discusión. Tener dolor y sentir dolor son una y la misma cosa" (N. Block (ed.), *Readings in the Philosophy of Psychology*, vol. I, Harvard University Press, p. 222). La opción de Rorty es un intento de poner esto último en discusión, rechazando lo único que el dolor loco, marciano y terráqueo de Lewis pretenden tener en común.

⁸ "Rorty's Antipodeans: An Impossible Illustration?" en: *Philosophy and Phenomenological Research* 45/3 (1985), pp. 449-455. Reproducido en: Alan Malachowski (ed.) *Richard Rorty*, vol. II, Londres/Thousand Oaks/Nueva Deli, Sage Publications, 2002, pp. 67-74.

prima facie a la fisiología neuronal. Junto a él pervive el mundo de la experiencia perceptiva de cosas, distancias, colores, no analizado físicamente de primeras, no trasladado a la exactitud, y ello por más que estos habitantes avanzados cuenten también con la física teórica que les permitiría determinar por igual el otro dominio, o al menos conectar ambos y notar que las radiaciones-X son las que estimulan a las fibras nerviosas-C. ¿Cómo entender esta llamativa disparidad, cómo integrarla sin conceder ningún extraño privilegio a la cercanía de la persona a su propia base física, fisiológica (lo que, verdaderamente, sería el colmo más absurdo de la deformación cartesiana)?

La ficción de Rorty encuentra un grave problema añadido en que necesita asumir que la fisiología es además una ciencia acabada, y bien acabada, y que todos los "marcianos" -*sit venia verbo*- tienen igual saber de ella. Las fibras C no ocultarán propiedades y estructuras que en parte sean desconocidas y que estén en proceso de investigación, y que quizá algunos científicos empezarán a conocer antes que el pueblo no especialista. Si no fuera así, cada uno, cada extraterrestre doliente estaría refiriéndose a una realidad más o menos distinta según su nivel de formación y más o menos cambiante según el avance de la investigación. En la Tierra, los conocimientos de las ciencias experimentales están, desde luego, en un constante progreso, lo que quiere decir por principio en una incesante reelaboración y reconstrucción conceptuales, con una perpetua matización de los resultados obtenidos, las relaciones, las mediciones, etc. Cualquier noción objetiva de las ciencias experimentales es un concentrado provisional de un saber inacabado, si es que no inacabable. Las fibras-C, igual que la estructura del neutrón o que la síntesis de la clorofila, no pueden por ello concebirse como un dato absoluto de la experiencia, ni siquiera como un dato, mientras haya implicadas nuevas estructuras objetivas y causales que relacionar, conexiones más profundas que descubrir, mediciones más y más finas que hacer. De todo ello dependerá la plena identificación de tal objeto y su determinación como la realidad operativa en el dolor, como el agente causal y el contenido real del suceso. En cambio, el carácter fenoménico y vivencial del dolor sí asegura una cierta identificación inmediata del dolor en la experiencia: el doler es un acontecimiento que se realiza de lleno en el presente actual, que se agota en el presente pasajero del viviente-sufriente. Su existencia y su determinación individual (por ejemplo, su situación en mi cuerpo) se me ofrecen de este modo efímero, pero que es también plenario, que es intransferible pero

también irrevocable, y que a nada se parece menos que al proceso de construcción de nociones científicas en el que todo logro es etapa provisional y toda determinación una aproximación tentativa, pendiente de ulterior perfeccionamiento.

Las dos anteriores dificultades son todavía pequeñas si se comparan con la siguiente. Pues Rorty no tiene más remedio que conceder que las criaturas infantiles de las antípodas no saben fisiología desde la cuna, por alguna suerte de ciencia infusa, ni desde su primera infancia por una ciencia precoz. Pero con ello asume que estas criaturas del otro planeta llegan al conocimiento del dolor por otra vía y de otro modo; una vía y un modo que son independientes de la determinación neuronal. De ésta no hay ningún rastro al experimentarse por primera vez, en muchas veces infantiles, el contacto con la fuente de calor, el pinchazo del objeto punzante, la caída contra el suelo, etc. Lo negativo y lo terrible que hace exclamar a las madres cuando sus hijos se dirigen hacia estufas encendidas: "Van a estimular sus fibras C", se les hace manifiesto originalmente a estas criaturas como suceso que les hace sufrir y como sufrimiento en su propio ser, de sus propias carnes: sin trasunto ni traslado neuronal ninguno, sin sospecha ni indicio de que existan estas otras cosas. Y las propias madres saben con certeza que a sus hijos se les hará presente el dolor de este modo por completo heterogéneo respecto del conocimiento que ellas tienen del estado de sus fibras neuronales. Rorty no puede evitar, por tanto, el reconocimiento de que hasta en su ficción existen al menos dos formas dispares de conocer el dolor y ha de conceder que una de ellas es por principio la previa y la fundante. Con ello admite también, en fin, que ésta originaria presenta además una marcada afinidad con nuestro patrón terráqueo de descripción: los niños galácticos sienten el puro acontecimiento aflitivo, y por ello se les ofrece como vitando; tal es el aprendizaje precientífico del dolor, tal es la noticia original de su ingrata existencia.

Esta señalada dificultad pone de relieve la diferencia inabrogable entre tener un estado fisiológico y captarlo. La inmensa mayoría de los procesos fisiológicos que se producen en nuestro cuerpo discurren sin conocimiento por nuestra parte⁹. Los tenemos pero no los captamos, de suerte que su existencia ob-

⁹La "inmensa mayoría", por no decir todos, ya que, en efecto, nuestra ciencia sigue en construcción y carecemos de acceso absoluto a la plena realidad de ninguno de esos procesos. Pero esta reserva epistemológica no es ahora el punto en cuestión.

jetiva en el cuerpo no puede por sí sola explicar la captación que pueda llegar a tenerse de ellos. En el caso del dolor, lo imposible es, por el contrario, tenerlo y no captarlo, estar incurso en el proceso doloroso y no tener noticia penosa de él. En cierto modo es una lástima que así sea, pues la posibilidad de tenerlo inadvertido sería justamente la idea de un doler que no doliera: un dolor del que constara sólo un registro objetivo, como el de los niveles de glucosa en el organismo o el número de leucocitos en la sangre. Sería la idea de un dolor del que podrían percatarse los padres de los niños que tocan estufas encendidas, y no éstos mismos al tocarlas.

Estas consideraciones nos conducen ya al centro mismo de la ficción de Rorty. Y ahora la duda de principio que he señalado a propósito de la etapa anterior al dominio del lenguaje objetivo se refuerza y se amplía una vez adquirido el conocimiento fisiológico. Tampoco la perspectiva de los adultos de las antípodas ante el dolor físico se deja imaginar tan expeditivamente como Rorty sostiene. Dado que la ficción propone suprimir toda instancia relevante entre la conducta más o menos observable del paciente y el origen de su situación, también observable en el cambio de fibras, cabe preguntarse en qué consiste, en rigor, lo aborrecible de este cambio objetivo, a diferencia de tantos otros que se producen en el organismo y que no son captados, o que, si lo son, no son aborrecidos. Con los elementos de la variación imaginativa rortyana, ¿cómo entender en verdad la declaración: "Ellos aborrecían el hecho de que sus fibras-C fueran estimuladas"?

En vista de que cada adulto doliente teme por la excitación de sus fibras propias, y no directamente por la de las ajenas, parece que el posesivo "mías" ha de tener un cometido relevante en toda la situación. El problema estriba, empero, en que el cambio de estado físico en mi cuerpo es también observable y comprobable por otros. Igual que los terráqueos podemos percibir el gesto demudado en el rostro ajeno a consecuencia del dolor, o, más fácil aún, la magulladura en su piel o la sangre en su herida, los antípodas y sobre todo sus sabios fisiólogos podrán observar esa alteración de fibras neuronales en otro individuo de su civilización. ¿Verán ellos entonces, en la contextura objetiva de la estimulación y la excitación, lo aborrecible del caso, lo temible del suceso doloroso? En principio, no. Si al ver la herida ajena los terráqueos no sufrimos el dolor ajeno, al ver o comprobar la excitación nerviosa ajena tampoco los antípodas acceden a lo aborrecible en ella -pues la persona que se limita a ob-

servarla no desarrolla la conducta del paciente observado-. En suma, el rasgo aflictivo no se deja identificar en los datos objetivos de un estado de cosas que muchos otros pueden percibir o captar. De modo que la motivación de la conducta de desagrado, temor, huida, sigue sin aparecer por ningún lado.

Habría, pues, que subrayar, que enfatizar cuanto se pueda el hecho de que al ser "mía" la excitación neuronal, es también mía, y sólo mía, la situación aborrecida. Pero Rorty apenas puede dar ningún paso significativo por este camino, que apunta en la dirección contraria a su pretensión de suprimir todo acceso privilegiado en primera persona a la experiencia dolorosa. En las antípodas, lo que yo siento, mi "sensación", es un mero caso de la fisiología general, del mismo modo que mi dentadura (que la ven los otros más que yo) es un mero ejemplo de la anatomía de los mamíferos. Como nexo interno de sentido entre los rasgos descriptivos objetivos, genéricos, y la conducta personal, observable, percibida, no hay *ex hypothesi* nada. Las personas sin mente, sin vivencias ni sensaciones en primera persona, habrán de captar por tanto su excitación neuronal exactamente como el terráqueo ve el amarotamiento en su propia piel o el enrojecimiento en su encía, o el rasguño en su propia rodilla, etc. Son fenómenos perceptivos que uno capta en su cuerpo y que asocia a un posible dolor. Pero mientras que en la Tierra estos rasgos operan como señales o huellas del dolor, y por tanto ellos no definen entre nosotros la presencia necesaria del doler -no prejuzgan inequívocamente su existencia, ni pueden identificarse con la aflicción en acto-, al otro extremo de la galaxia sí tendrían que hacerlo: el cambio de estado de las fibras no sería señal ni huella, sino el dolor en sí mismo, el doler en sí y para mí.

Con lo cual parece imponerse la curiosa conclusión de que "ellos aborrecían el hecho de que sus fibras-C fueran estimuladas" en razón de, y a causa de que eran justamente las fibras-C, y no las D ni las E, no las X ni las Z. No aborrecen a las C porque ellas les aflijan, sino que les afligen porque las aborrecen. No reniegan de ellas porque experimenten una aflicción sensible, sentida, que además se asocie o vincule a ese estado objetivo, sino que reniegan de ellas por ser las que tienen tales o cuales características objetivas. En las condiciones definitorias del experimento, son aborrecibles porque son aborrecidas, sin ningún ulterior fundamento o razón y sin ningún nexo específico de sentido con la conducta consiguiente de gritar, huir, aliviarse, etc. (Un reflejo lingüístico de que ésta ha de ser la situación es el hecho de que en el texto rortyano la ex-

presión "Es horrible" no necesita de signos de interjección; no es tanto una exclamación, cuanto una declaración como "es moreno o rubio".)

La alternativa a esta conclusión comportaría la tesis, destructiva de la posibilidad ficticia, de que los adultos extraterrestres cuentan con una noticia básica del dolor que es muy semejante a la nuestra y a la de sus infantes extraterrestres. La excitación de las fibras-C la sufren, les duele. Viven el dolor, primero y ante todo, como afección aflictiva, lo sienten como agresión aversiva en sus propias carnes, y por ello, en esta misma experiencia de sufrirlo lo saben aborrecible. Todo lo cual ocurre con notable independencia de si además captan el agente corpóreo, patente o latente, que esté en su origen causal o el rasgo corpóreo que pueda hacer de señal de él. Los adultos seguirían, pues, experimentando lo aflictivo-aversivo de esa excitación igual que antes de ser educados a fondo en ciencias biomédicas y de aprender a llamar al dolor, a apodarlo "excitación de fibras-C". Aborrecen este estado objetivo porque les duele, porque con él sobreviene dolor aborrecible, que les hace "encontrarse mal o fatal"¹⁰.

En este nuevo frente de problemas se entrelazan, en suma, dos tesis que cabe recapitular por separado. De una parte, se afirma que ninguna captación compartible con otros puede recoger el factor aflictivo que distingue al dolor. Lo doloroso del dolor, lo doloroso del dolor al doler, no es identificable en descripciones objetivas de datos perceptivos o de constructos conceptuales. Pero, de otra parte, se añade que lo doloroso del dolor tampoco puede consistir en ningún repertorio de rasgos sólo captados o captables por mí, sino justamente en una aflicción sentida, en una afección en mí cuya agresividad discurre contra mí. Captar el dolor es necesariamente sufrir, sufrirlo, y es así por desgracia –cabría repetir aquí de nuevo-. Ambas tesis se reúnen y se refuerzan en la máxima de un antiguo sabio fisiólogo, aunque terrestre: "El dolor no es nunca propiedad de un objeto, como la hartura no es nunca propiedad del alimento. La sensación de dolor no es, pues, nunca objetivada, no puede serlo, por esencia"¹¹.

¹⁰ Que la denominación fisiológica al modo de Rorty es más un apodo sofisticado que un nombre para el dolor corporal tiene que ver con que el giro de "excitación" podría ser prescindible en la descripción objetivada del dolor, y en lugar de él podría hablarse de una "depresión" de la actividad de ciertos agentes causales o de un "decrecimiento" atenuado de su intensidad. "Excitación" conserva una analogía espontánea con los caracteres vividos de la vivencia dolorosa, y por asociarse con éstos presta una falsa apariencia de verosimilitud a la ficción.

¹¹ J.D. Achelis, "Der Schmerz", in: *Zeitschrift für Sinnesphysiologie*, 56 (1925), p. 38.

No acaban aquí, con todo, los aspectos objetables de la parábola de Rorty. Una última crítica o frente de crítica tiene un alcance algo distinto, comoquiera que guarda relación más directa con los antagonistas teóricos que el filósofo norteamericano convoca en su historia. Cabe por ello reservarle un último apartado.

4. EL LUGAR DEL CUERPO

El episodio de ciencia-ficción concebido por Rorty aspira a quebrar el privilegio epistemológico de las llamadas "cualidades fenoménicas": las sensaciones, los sentimientos, las imágenes mentales, las *cogitationes*, etc., que supuestamente proveerían a quien las vive de unas informaciones inmediatas e incorregibles, con valor de conocimientos absolutos; a propósito de ellas no tendría sentido distinguir apariencia de realidad. Y ello al precio, pagadero, de admitir como una entidad propia a la mente o a la conciencia a la cual esas cualidades se manifiestan. En el diálogo de sordos entre los filósofos terráqueos curtidos en filosofía de la mente (terráqueos, sí, pero de tradición anglosajona) y los habitantes científicos de las antípodas, los primeros se aferran a que el dolor informa de una cualidad fenoménica, de una sensación tenida en primera persona, mientras que los segundos no consiguen entender este lenguaje subjetivo, ni menos aun comparten el celo por sustituir su lenguaje científico-neuronal. Los primeros creen que los segundos tienen sentimientos pero no lo saben, mientras que los segundos piensan que los primeros creen tener sentimientos pero de hecho no los tienen.

En la pugna inacabable entre unos y otros, Rorty no se siente obligado a tomar partido y, de hecho, él no hace triunfar en la disputa a los habitantes remotos. Para su propósito le basta con mostrar que la tradición epistemológica cartesiana, de la cual la filosofía de la mente sería una última derivación, es sólo una contingencia histórico-cultural que afecta a los europeos modernos, que se infiltra en su lenguaje, en sus conversaciones, en su filosofía, y que por lo demás no descansa en ninguna evidencia necesaria de la experiencia. Lo mismo pasaría *mutatis mutandis* al revés, aunque no deje de ser problemático que los antípodas hayan construido una matemática, una física y una fisiología

exactas sin depender en absoluto de algo semejante a la filosofía moderna de inspiración cartesiana (es decir, la ficción quebraría también la condición de posibilidad de la hermenéutica, pues cualquier marco de sentido puede aflorar sin tradición). En todo caso, mi última duda acerca de la fantasía rortyana concierne a que el experimento no sólo pone en cuestión, como se pretende, la noción de mente –cuestionamiento al que la fenomenología husserliana, por otras razones y con otros matices, no sería radicalmente reacia-; sino que también quebranta, y esto sí sería inasumible, la noción de cuerpo vivido como un fenómeno originario. No sólo liquida las representaciones mentales, sino también la presencia central del cuerpo propio como aquí absoluto de la experiencia. Estoy pensando, desde luego, en el cuerpo sentiente y sentido, en el cuerpo que “existo”, como gustaba de decir Sartre, que da carne a mi existencia, y no en la máquina de miembros y procesos, tan propia de la tradición de la modernidad, por cierto, y a la que Rorty infunde capacidad conductual. Se trataría, pues, de que el dolor es una experiencia por la que sólo puede pasar el cuerpo vivido, que él hace en y para sí mismo, consigo mismo. Como si justamente mi cuerpo fuera la instancia olvidada que ignoran por igual los terráneos mentalistas, los antípodas materialistas y también el cronista norteamericano de su encuentro imaginario; y esta ausencia es la que determina su diálogo de sordos a tres bandas.

Un enfoque básico podría ser el siguiente. El dolor discurre siempre localizado en el cuerpo. Los dolores se tienen aquí o allí, por aquí o por allá, o bien simultáneamente aquí y allá. Pueden cambiar de ubicación, vagar, oscilar, expandirse a un área, restringirse a un punto, mas no pueden radicarse en la mente sin ninguna focalización espacial, sin la espacialización o espaciamiento corporal que les es intrínseca. La vivencia dolorosa experimenta aflictivamente esta ubicación, la conoce en íntima inmediatez. Por tanto, no hay dolor físico que duela como un sentimiento ilocalizable, a la manera de la nostalgia, la decepción, la tristeza; no hay dolor corporal como mero contenido mental. Y poco importa a este respecto que su ubicación vivida diverja del lugar médico en que se cifre luego la lesión, o incluso de la zona en que se detecte luego la disfunción orgánica o la perturbación nerviosa que esté a su base. De este rasgo distintivo de la localización en el cuerpo vivido, en el esquema corporal, no sólo carecen las penas, los llamados “dolores anímicos”, sino que tampoco lo acusan, no al menos con parecida nitidez y circunscripción, otras afecciones corpo-

rales como el cansancio, el sueño, la debilidad, etc.¹². Estos otros sucesos, también displacenteros, incumben más directa y globalmente al todo del cuerpo, sin las marcas poderosas de ubicación del dolor. En éste, la parte o partes o zona dolida del cuerpo se señala a sí misma no perceptiva sino aflictivamente, y emerge afectándome (doliendo) y a la vez afectada (padeciendo); todo ello conscientemente, o mejor, todo ello consciente-corporalmente en intimidad unitaria.

Ahora bien, si ardua resulta la tarea de trasladar el dolor en el cuerpo a una conciencia no corporal, a una mente desencarnada, igual de espinoso, si es que no más, es el empeño por sacarlo del cuerpo vivido subjetivamente y por encomendárselo al funcionamiento fisiológico causal, depositándolo en el sistema nervioso que yo no vivo, que no experimento. Además de un acontecimiento que se agota en el presente del viviente, el dolor se realiza -añadimos ahora- en el esquema corporal vivido, en su "topografía" íntima inmediata. Un dolor de esta o de aquella muela, el pinchazo muscular por el interior del muslo, el sufrir un pisotón o una tendinitis, cobran realidad allí donde están afectando y afligiendo y tienen realidad tal como afectan y afligen. Pero en vista de que las fibras-C forman parte inseparable de un dispositivo causal complejísimo en la integridad del sistema nervioso, bajo centralización cerebral, y dado que esa excitación de las fibras quiere pasar por la situación misma del doler, ¿no obligaría esto a decir que los antípodas experimentarán el dolor físico, o bien sin una localización circunscrita por la aflicción, o bien en una alternativa de principio a la ubicación vivida? O el dolor tendrá lugar, literalmente, en el organismo total, en el completo recorrido de la excitación nerviosa por el sistema nervioso. O quizá, en virtud de la centralización cerebral del sistema nervioso, todos los dolores antípodas serán más bien en la cabeza, serán de cabeza o de cerebro, sin que por ello lo sean, claro es, al modo de las jaquecas terrenales, las cuales encuentran su localización inmanente en el esquema corporal sentido. En otras palabras, si el cuerpo tal como es vivido y tal como la aflicción dolorosa lo pone de relieve no da voz inconfundible al dolor, si el cuerpo doliente no es esa misma voz, ¿cómo saber qué duele y dónde duele? ¿Y cómo saber que se trata de dolor, y no de cansancio o debilidad o de cualquier otro "encontrarme mal"?

¹² He analizado esta diferencia descriptiva con algún detalle en "Elementos para una ordenación fenomenológica de las experiencias aflitivas", en *Anuario Filosófico* 45 (2012).

En el acercamiento fenomenológico, en definitiva, el estatuto de sentir dolor es enteramente semejante, y no enteramente diferente, como presupone Rorty, a los estatutos de "sentarse", 'tener un catarro' o 'estar excitado sexualmente'. En todos ellos está implicado el cuerpo, en todos opera como cuerpo vivido, autoconsciente sin reflexión. Nadie puede sentarse ni estar sentado sin saberlo-hacerlo-quererlo, en una declinación de estos verbos que no es mentalista ni reflexiva, pero que sí pide por principio la primera persona de la experiencia viva. De aquí que el hecho de "sentarse" resulte insustituible por ningún constructo conceptuoso, ya sea la ecuación de la posición exacta de la masa corporal sobre el objeto que la sostiene; ninguna cosa ha experimentado nunca la experiencia de sentarse, tumbarse, erguirse, como se atrevería a decir Michel Henry. Del mismo modo, nadie puede dar con el dolor sin sentirlo-sufrirlo-malquererlo (aborrecerlo), en una declinación autoconsciente y prerreflexiva de estos verbos, que el cuerpo vivido y el propio viviente hacen antes de que la mente tenga ninguna palabra en ello y como condición permanente de toda palabra posterior. "Yo sufro dolor" no es traducible a "mi mente reconoce un estado de mi cuerpo". Como hemos apuntado, el dolor es ante todo del cuerpo, y el cuerpo es, antes que nada, cuerpo vivido, cuerpo subjetivo.

* * *

Por razones parcialmente semejantes a las de Kenneth Gallagher, tiendo a pensar, en conclusión, que la ilustración propuesta por Rorty es imposible. Ilustra pero una imposibilidad. Las anteriores consideraciones críticas acarician la conclusión de que no cabe ningún mundo en que sus habitantes pasen por la experiencia que nosotros llamamos dolor del modo que postula *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. El rechazo definitivo de la ficción puede esperar un poco, con todo, a una fenomenología más acabada de la experiencia dolorosa.

Bien mirada, esta conclusión deja las cosas como están. Como los colores o como los amores, como la percepción del otro o como la conciencia del tiempo, el dolor muestra una llamativa resistencia a dejar de ser lo que ya es en esencia para nosotros, pobres terráqueos tardomodernos, y a convertirse en otra cosa, básicamente heterogénea. Esta perspectiva, a la vez completamente terrenal y bastante esencial, es muy característica de la fenomenología husserliana.

na. Y ambos motivos, tomados con seriedad: vinculación terrena-determinación esencial de todo mundo posible, merecen, a mi juicio, parecida admiración.