

# FILOSOFÍA NATURALISTA DEL DOLOR Y FENOMENOLOGÍA DEL DOLOR<sup>1</sup>

## NATURALISTIC PHILOSOPHY OF PAIN AND PHENOMENOLOGY OF PAIN

**Pablo Guíñez\***

Universidad Diego Portales  
Santiago-Chile

*Recibido febrero de 2021/Received February, 2021*  
*Aceptado junio de 2021/Accepted June, 2021*

### RESUMEN

En la última década ha resurgido el interés por el dolor al interior de la filosofía. Sin embargo, la perspectiva elegida ya no es la que se asumió hacía unas décadas (el naturalismo), sino la fenomenología. Expongo que el motivo de este cambio de paradigma responde a que los intentos de proceder en una filosofía naturalista del dolor son, por ser naturalistas, contradictorios, y no pueden satisfacer las exigencias que ella misma se ha planteado. Sugiero que la fenomenología del dolor no cae en estas contradicciones, y además se presenta como una propuesta sólida para ofrecer una filosofía del dolor coherente. Finalmente, esbozo la naturaleza de una fenomenología del dolor así como algunos de sus ámbitos de investigación.

**Palabras Clave:** Fenomenología, filosofía del dolor, naturalismo, dolor.

### ABSTRACT

*In the last decade, interest in pain has resurfaced within philosophy. However, the chosen perspective is no longer the one assumed a few decades ago (naturalism), but phenomenology. I argue that the reason for this paradigm shift responds to the fact that the attempts to proceed in a naturalistic philosophy of pain are, due to naturalism, contradictory, and cannot satisfy the demands that it has posed itself. I suggest that the phenomenology of pain does not fall into these contradictions, and also presents itself as a solid proposal to offer a coherent philosophy of pain. Finally, I outline the nature of a phenomenology of pain as well as some of its research areas.*

**Key Words:** *Phenomenology of pain, philosophy of pain, naturalism, pain.*

### I. INTRODUCCIÓN

El dolor como tema en la historia de la filosofía parece haber figurado siempre más a modo de ejemplo o caso típico que como tema de investigación por derecho propio. Esto último solo cambió en las últimas décadas del siglo XX cuando un grupo reducido de autores provenientes del mundo anglosajón se ocuparon tímidamente de la tarea de tematizar filosóficamente el dolor de manera específica<sup>2</sup>. Sin embargo, estas investigaciones no conseguirían

constituir un ámbito de investigación realmente relevante, y sus debates quedaron prácticamente en el olvido. Décadas más tarde, en los comienzos del siglo XXI, emerge un renovado interés en el tópico del dolor, aunque desde un punto de vista teórico radicalmente diferente: mientras que la mayoría de estas investigaciones incipientes se encuadraban dentro de lo que gruesamente podría denominarse como *naturalismo*, o más específicamente “materialismo reduccionista”, “eliminativismo”

\* Autor correspondiente / Corresponding author: paguinez@gmail.com

o “fiscalismo ontológico”<sup>3</sup>, las investigaciones actuales se enmarcarían mayoritariamente dentro de la fenomenología, sobre todo la de Husserl y la de Merleau-Ponty. Este trabajo pretende hacer sentido de este cambio de paradigma.

Dar cuenta de este tránsito no resulta de poco interés. Si se observan las publicaciones que en la última década han ofrecido fenomenólogos como Serrano de Haro o Geniusas, observaremos que el diálogo con esta primera camada de autores naturalistas es prácticamente nulo. En efecto, el énfasis radica más bien en poner en diálogo distintos autores de la tradición fenomenológica, o bien, abordar ciertas cuestiones referentes a los desarrollos en ciencias cognitivas y la psicología. Trabajos muy influyentes de aquellos años donde el tema predominaba en el mundo anglosajón –como los de Hall o Pitcher–, fueron marginados por parte de la fenomenología contemporánea.

Quedará claro con lo que sigue que esta omisión no es arbitraria, sino que responde a motivos fundados. Lo que se hará para nosotros patente es que, pese a que se alinea con nuestro actual sentido común, y ciertamente es una postura muy ampliada en algunas tradiciones filosóficas, es *insostenible mantener un naturalismo al realizar filosofía del dolor*. Esto debido a que la permanente pretensión de *naturalizar* el dolor siempre empuja el fenómeno fuera del ámbito de competencia de la filosofía, extraviando el objeto *de derecho* de la filosofía del dolor, y generando en su camino un conjunto de paradojas que convendrá visitar. Mostrado aquello, expongo que la fenomenología del dolor se presenta como una *superación* completa del marco teórico de toda la discusión anterior, y esta sería la justificación para que no se la tome en cuenta, debido a que carecería de los elementos metodológicos para abordar el problema adecuadamente<sup>4</sup>.

El escrito se ordena, entonces, del siguiente modo. Se exponen algunas empresas que se han caracterizado como naturalistas dentro de la filosofía del dolor para mostrar el talante y la impronta que las caracteriza, en vistas de proceder ulteriormente a su crítica. Una inspección de algunos estudios de este tipo nos permitirá develar algunas cuestiones de fundamento que permanecen en ellos siempre como supuestos o asunciones no explicitadas (o parcialmente explicitadas). Posteriormente, pretendo mostrar que es precisamente este aspecto común a estas filosofías, a saber, la naturalización del dolor, lo que impide cumplir con la poco problemática

aseveración de que una filosofía debe poder establecer *relaciones necesarias* entre sus objetos, en la medida que ella es un saber que, en cualquier caso, procede *a priori*. Finalmente, habiendo observado las deficiencias de estas empresas filosóficas, me remitiré a la fenomenología, particularmente a la de inspiración husserliana, que se presentará como un método de investigación filosófico que logra aquello que tanto la filosofía naturalista del dolor como la fenomenología del dolor pretenden pero solo esta última consigue: *la posibilidad de develar aquello que es en el dolor con necesidad, su esencia*<sup>5</sup>.

## II. FILOSOFÍA DEL DOLOR NATURALISTA

Como indiqué más arriba, una inspección al estado de la cuestión del ámbito de la filosofía del dolor naturalista nos revela un fundamento operante no explícito, y esto es especialmente cierto para las formas contemporáneas de naturalismo de carácter materialista-eliminativo. Resulta improcedente para los fines de este artículo ahondar demasiado en qué consiste este tipo de naturalismo en términos muy generales, sobre todo a la luz de la existencia de múltiples y muy variados programas naturalistas defendidos actualmente. Baste con decir que la tendencia que identificamos en los primeros filósofos del dolor, que es clara heredera de la que combatía Husserl ya a principios del siglo XX, sugeriría que es importante reaccionar ante el aparente dualismo entre lo físico y lo mental, por considerar a este último como algo “profundamente enigmático, misterioso y en última instancia incoherente” (Kim, 1998, p. 211). Este programa naturalista sugiere que existe una *identidad* entre los estados mentales (donde aquí también entrarían las sensaciones) y los estados del cerebro, pudiendo ser reducidos los primeros a estos últimos. Churchland (1981), quien ha sido uno de los más notables exponentes del programa eliminativista, enfatiza que comprender las actitudes proposicionales (es decir, los estados mentales) como algo distinto de entidades materiales es resultado de nuestro modo de hablar en la vida cotidiana que, en realidad, está teóricamente cargado. Si nosotros estuviésemos suficientemente informados respecto del saber científico que nos provee la neurobiología madura, no sostendríamos razonablemente que los estados mentales son algo distinto que hechos del mundo natural, pues la teoría que cargábamos (“la psicología de la vida cotidiana” [*folk psychology*]) sería reemplazada por nuestras mejores evidencias

científicas disponibles, que parecieran, en efecto, mostrar la identidad de los estados mentales con los estados cerebrales.

A la luz de este breve repaso de las tesis del naturalismo de inspiración eliminativista, puede anticiparse el fundamento que hallaremos en la filosofía del dolor naturalista. Este fundamento toma cuerpo mediante la asunción del siguiente enunciado: *la sensación de dolor es idéntica y puede reducirse a distintos procesos biológicos ocurridos en el cuerpo resultado de un daño a este*. Conceder verdad a tal enunciado de manera acrítica es, como veremos, precisamente lo que imposibilita aspirar a cualquier forma de *necesidad* al momento de filosofar acerca del dolor. Sin embargo, por necesidad pueden entenderse dos cosas diferentes y tal prejuicio impide de entrada ambas: 1) impide poder establecer relaciones *necesarias* entre los fenómenos, esto es, impide determinar qué se vincula al dolor de forma necesaria –constituyendo su esencia– y qué se vincula a este de forma meramente contingente. 2) Y, por otro lado, impide obtener conocimiento apodíctico respecto de esas relaciones. Y pese a que estas formas de necesidad están vinculadas estrechamente, podremos notar que ambas quedan impedidas en la filosofía de dolor naturalista.

La manera en que de forma más prístina se nos revela el proceder de estos filósofos dentro de este paradigma es atendiendo directamente al tratamiento de algún problema o debate específico. El prominente debate que recupero aquí puede resumirse por medio de la siguiente pregunta: “¿son los dolores necesariamente displacereros [*unpleasant*]?”<sup>6</sup>. La virtud de atender esta controversia en particular radica en que precisamente se sostiene ante una pregunta acerca de la necesidad de algo respecto del dolor. Las obvias respuestas posibles a esta interrogante son dos: o bien es necesario que los dolores sean displacereros, o bien, no es necesario. George Pitcher y Richard Hall pueden considerarse como exponentes opuestos en la discusión, siendo aquel representante de la primera y este de la segunda. Pese a que para ellos los argumentos de sus trabajos son irreconciliables, un vistazo a cuestiones de fundamento nos permitirá notar que en ellos hay un gran acuerdo no tematizado.

El argumento esgrimido por Pitcher (1970a) puede esbozarse de la siguiente manera. Si nos remitimos a casos concretos que encontramos en el mundo real, como el faquirismo, el masoquismo, o el consumo de ciertas drogas como la morfina o

el gas de la risa (que no eliminan el dolor pero sí el *displacer*), estaríamos motivados a creer que la relación entre dolor y *displacer* es contingente y por consiguiente el segundo no pertenece a la esencia del primero. Esta conclusión parece forzosa, en la medida que estos casos, de hecho, parecieran mostrarlo con claridad. Pitcher no puede consentir tal postura, y prosigue su argumentación recurriendo a la denominada “teoría de la compuerta” (*gate-control theory*) de Ronald Melzack y Patrick Wall<sup>7</sup>. Esta teoría asevera básicamente –parafrasea Pitcher– que debido a determinados factores, tanto corporales como contextuales, el estímulo que es recogido por los receptores específicos de nuestros tejidos para el dolor (nociceptores) no llega a la sección del cerebro encargada de producir la sensación de dolor, y esto porque estos factores permitirían que la compuerta (*gate*) ubicada en la sustancia gelatinosa de la médula espinal –que es por donde viaja el estímulo– “se cierre”, no permitiendo que se realice el proceso biológico completo que hace al dolor posible. El estímulo sería recogido por nuestro cuerpo, pero no llega al lugar que lo convierte propiamente en *sensación*, que es el cerebro (según la teoría: la denominada fibra-c del cerebro). Los faquires, masoquistas, etc., tendrían la posibilidad de realizar el cierre de esta compuerta, y es por eso que no parecieran retorcerse por el malestar producido por caminar sobre carbón ardiente o por recibir un latigazo. Así, el desconocimiento acerca de cómo se lleva a cabo el proceso biológico que produce la sensación de dolor –dice Pitcher– es lo que realmente podría tentarnos de plantear que el dolor podía ser pensado sin el *displacer*. Esto ya no podría sostenerse a partir de estos saberes científicos: no habría dolor en estos casos inusuales, pues el cierre de la compuerta impediría su ocurrencia. Por tanto –concluye–, *el dolor es necesariamente displacerero* pues siempre que sucede *de hecho* lo es.

El escrito de Hall (1989) es presentado explícitamente como una crítica al planteamiento de Pitcher. Según Hall, no debiésemos entender el dolor como la estimulación de determinada parte de nuestro cerebro, sino más bien como el “contenido proposicional” de nuestros nociceptores. Hall argumenta que si un contenido de percepción puede ser juzgado de distintos modos, y ello es contingente y muchas veces arbitrario, entonces el dolor y el *displacer* solo se vinculan contingentemente. Si el contenido perceptual de mi vista es, por ejemplo, esta pintura, y yo me vuelco a ella en el placer, mientras

que mi compañero lo hace en el desagrado, existen buenas razones para pensar que los contenidos perceptuales permanecen indiferentes de la forma en la que se les juzgue posteriormente. De este modo, el mero hecho de que nuestros nociceptores capten un determinado estímulo, siendo estos los receptores específicos para captar el dolor, incluso aunque luego se les juzgue con placer, son muestra ya de que estamos frente a un caso de dolor. Así, los masoquistas y los faquires sentirían efectivamente dolor, mas los primeros lo experimentan con gozo y los segundos con devoción o indiferencia, mientras que usted o yo con desagrado. Por tanto –concluye Hall–, *el dolor no es necesariamente displacentero* y se predica de él solo contingentemente.

Una tendencia subyacente tanto en el escrito de Pitcher como en el de Hall, pese a sus diferencias, consiste en la insistencia en *no* poner el énfasis en cómo la sensación de dolor es vivida, sino en la de *reducir* la sensación a un determinado hecho empíricamente constatable. Para Pitcher dolor significa la estimulación de una determinada parte del cerebro, mientras que para Hall significa la estimulación de receptores que están en nuestro cuerpo. Ambos autores encarnan de manera relativamente fiel un naturalismo como el propuesto por Churchland (1981). En la medida que el discurso de las sensaciones se presentaría para estos autores como algo insuficiente, estarían ellos permanentemente motivados a desplazarlo hacia el terreno de la investigación científica empírica. En los términos de Churchland (1999), podemos afirmar que Hall y Pitcher realizan “reducciones interteóricas” entre la teoría que habla de las sensaciones como algo mental e independiente hacia la teoría que las entiende solo como realidades materiales. Sin embargo, conviene preguntarse si procediendo de este modo sigue siendo posible obtener alguna conclusión necesaria –que era lo que finalmente aspirábamos como filósofos del dolor– y si acaso podemos desplazar lo que el dolor es fuera del ámbito de la sensación sin perder algo importante de él. Sugiero que la respuesta a ambas interrogantes es negativa.

Husserl en su tiempo fue consciente de las dificultades que representaba una posición naturalista al momento de realizar investigación filosófica, sobre todo relativo a problemas acerca de la esencia de los actos de la conciencia. En el primer tomo de sus *Ideas*, Husserl sugiere que el naturalismo expresa una radical desconfianza de lo vivido en primera persona, pues este ámbito –creería el naturalismo– no

constituye más que una “referencia simbólica” a una realidad “mucho más real”, a saber, la que puede ser constatada empíricamente por la ciencia de hechos (Husserl, 1973, p. 115). Es por esto que el esfuerzo sistemático del naturalismo consiste en desplazarse de la vivencia, de cómo las cosas son vividas en primera persona, a un hecho del mundo, que se considera *causa* de esta, que solo puede conocerse en tercera persona; es la única manera de conseguir conocimientos realmente significativos para esta forma de naturalismo, porque el discurso que considera las vivencias como objetos *de iure* sería solamente mala ciencia.

Está de más decir que sea cual sea la crítica que se vierta sobre una eventual naturalización del dolor, de reducirlo al discurso de la ciencia natural, no debe interpretarse como una crítica a los científicos. El científico que estudia empíricamente sus objetos y obtiene conclusiones verdaderas o probables respecto de estos, no tiene ningún interés en aseverar que el ámbito de la vivencia es dependiente del ámbito de lo empírico, pues el primero excede su campo de investigación de derecho, que es el ámbito de las cosas del mundo, es decir, el ámbito del mundo natural (Husserl, 1952, p. 3). Esta es la razón por la que el naturalismo, como el de Churchland, no es una teoría científica atribuida a los científicos sino una posición filosófica construida a partir de interpretar los descubrimientos de la ciencia. Es decir, son interpretaciones que exceden aquello que los científicos naturales están en condiciones de afirmar a la luz de sus evidencias. Como planteó Husserl (1973) tempranamente, y esto sí funge como un reproche contra los filósofos naturalistas, filosofar dando por establecidos los conocimientos de las ciencias positivas –filosofar en “actitud natural” en el lenguaje de Husserl– es lo que resulta contradictorio, pues intenta someter algo que se presenta a la conciencia con plena *apodicticidad*<sup>8</sup>, sin posibilidad de duda, como es la vivencia del dolor, a un hecho empírico del mundo de carácter contingente (como el cerebro) que, además, no puede conocerse con *apodicticidad*.

¿Han establecido, como se pretendía, alguna necesidad Pitcher o Hall con sus investigaciones<sup>9</sup>? ¿No estamos acaso frente a una confusión tanto de orden epistemológico como de orden modal? Si realizamos el ejercicio de suspender una ingenua adherencia al naturalismo y nos preguntamos en qué medida fibra-c, nociceptores, sustancia gelatinosa, etc., participan en cada uno de nuestros dolores,

esos que indudablemente sabemos que tenemos, ¿no notaremos que nos es imposible develar una relación necesaria entre una cosa y la otra? ¿Qué pasaría si en un momento del futuro, a partir de una nueva revolución científica, nos diésemos cuenta que todo lo que sabíamos acerca de neurología, biología, etc., se ha mostrado como falso? ¿Acaso la esencia del dolor, ese que siempre sentimos cuando cada uno dice que le duele una muela, la espalda, la cabeza, etc., cambiaría en algo? Si en un momento dado descubriésemos que la mitad de la población mundial, pese a verse iguales, comportarse iguales, *sentir lo mismo*, tienen una composición biológica radicalmente diferente y no lo sabíamos, una donde no hay fibra-c, nociceptores, quizá ni siquiera cerebro, ¿seríamos capaces de decirles “no, tú no sientes dolor, porque careces de fibra-c”?

Un lugar donde lo anterior es mostrado con claridad es en la crítica de Serrano de Haro (2013) al esbozo que Rorty provee de una filosofía naturalista del dolor. En su *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, el filósofo norteamericano procede mediante un experimento mental donde se intenta mostrar que no es necesario referirse a la vivencia al momento de entender el dolor, pues podríamos perfectamente hacerlo de manera naturalizada, y obtener aun así una comprensión adecuada del fenómeno mediante una descripción de un hecho. En el experimento mental, se plantea la posibilidad de la existencia de seres que no viven el dolor como una sensación corporal (“propiedades fenoménicas”), sino que tienen acceso inmediato a la estimulación de la fibra-c de su cerebro, cosa que experimentan con desagrado: “Ya están otra vez mis fibras-c, ya sabes, las que se disparan cuando te quemas o te pegas o te sacan una muela. Es horrible” (Rorty, 2009, p. 74). De este modo, Rorty piensa que puede prescindir de la vivencia al momento de hablar del dolor, pues estos individuos se comportan igual que nosotros al referirnos al dolor (lo evitan, lo padecen), sin experimentarlo como nosotros, sino en tercera persona, constatando un hecho del mundo, ubicado particularmente en su cerebro.

Serrano de Haro sugerirá en su crítica que solo lo que se vive en primera persona puede ser auténticamente conocido con apodicticidad, y solo aquello podría revelarnos relaciones necesarias entre las cosas. Nada de lo que podamos conocer en tercera persona, a partir de la observación de hechos, incluyendo de nuestros cuerpos entendidos como una realidad meramente biológica, puede

ser conocido sin que esté abierta la puerta de que esto no sea así. Si existiesen marcianos que no viviesen su dolor como una vivencia en primera persona, sino que solo a partir del desagrado que le produce observar su fibra-c estimulada (cosa que en el experimento mental de Rorty pueden hacer), estaríamos hablando de hechos del mundo, pero el dolor habría sido extraviado inevitablemente.

El ejemplo de Rorty, sigue Serrano de Haro, además hace posible una situación que nos es absolutamente extraña y que nos obliga a rechazar los resultados de su experimento mental. ¿Qué sucedería si uno de los antípodas de Rorty tuviese atrofiado aquel receptor específico que le permite enterarse de la estimulación de la fibra-c? Tal caso permitiría la conclusión extravagante que asevera que puede haber un individuo que tenga *un dolor físico de forma inconsciente* (porque recordemos que tener un dolor es estimulación de la fibra-c, no el captarlo). Tal cosa nos revela las insuficiencias del naturalismo: es claro que solo tenemos un dolor cuando efectivamente *lo vivimos*. Cada vez que sentimos un dolor y hablamos de él, aquello de lo que hablamos es indiferente de constatar el estado de nuestro cerebro, incluso es indiferente de un eventual daño al cuerpo. *Solo tenemos dolor cuando lo vivimos, y si no lo vivimos sencillamente no lo tenemos*. Como expresa Serrano de Haro (2013, p. 323): “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. [...] [L]a posibilidad de tenerlo inadvertido sería justamente la idea de un doler que no doliera”. Vemos así que el dolor es conocido por cada uno de forma *apodíctica*: sencillamente nos es imposible dudar de nuestros propios dolores. Si supusiésemos un cuerpo con funcionamiento anómalo, pero ya no de un antípoda de Rorty, sino de uno de nosotros, que sintiera dolores espontáneos aun cuando no hubiese daño alguno, ni siquiera estimulación de la fibra-c, siempre intentaríamos dar sentido a tal hecho a la luz de que ese individuo *siente dolor*.

De este modo, pareciera que la filosofía naturalista del dolor rechaza aquello que es específicamente experimentado de manera apodíctica, que es la *vivencia del dolor*. Se nos hace posible a partir de esto establecer una distinción fundamental entre el dolor entendido biológicamente, como un hecho más del mundo que ocurre en un entramado de nervios y cerebro, y la vivencia de dolor, el dolor en la medida que es vivido en

primera persona. Estas dos maneras de comprender el dolor nos remiten a la distinción más general fenomenológicamente relevante y establecida por Husserl<sup>10</sup> entre el cuerpo vivido (*Leib*) y el cuerpo físico (*Körper*). De acuerdo con Husserl (1952), el cuerpo puede ser entendido de manera doble. Por un lado, es un repositorio de sensaciones localizadas (*Empfindnisse*, traducido usualmente con el neologismo de “ubiestesias”), sensaciones de movimiento y potencialidades de movimiento (cinestesias) y un órgano de la voluntad. Todo esto tiene que ver con el cuerpo en la medida que es parte de la vida subjetiva, es decir, en la medida que es un *cuerpo vivido*. Por otro lado, el cuerpo puede ser visto como un *cuerpo físico*, como una cosa más dentro de un mundo de cosas que se ubican en el espacio y el tiempo: un cuerpo sometido como ellas a los influjos causales de la naturaleza. El esfuerzo de la filosofía naturalista del dolor radica, como ya hemos visto, en reducir algo que se presenta en el cuerpo vivido (la sensación de dolor) a un proceso del cuerpo físico (el cerebro). Pero en la medida que solo el cuerpo vivido es conocido apodícticamente en primera persona, y el cuerpo físico no (para conocer el estado de mi cerebro, de mis riñones, si estoy o no desnutrido, deshidratado, etc., necesito un examen médico), la pretensión de hacer filosofía del dolor desde una perspectiva naturalista resulta imposible. ¿Pero puede la fenomenología hacer un mejor trabajo?

### III. FENOMENOLOGÍA DEL DOLOR

Si el breve examen realizado nos muestra que lo único que puede ser conocido con la apodicticidad exigida es la vivencia, entonces solo mediante una investigación que tome a la vivencia misma por objeto podremos lograr la ansiada pretensión de una filosofía del dolor. El objeto de una filosofía del dolor es, así, la vivencia del dolor y, si esto es así, la filosofía del dolor no es otra cosa sino fenomenología del dolor. Se nos abren diversas sendas y ámbitos de problemas referentes al dolor, si procedemos a investigarlo fenomenológicamente. Debido a que el dolor es una forma de vivencia específica, tiene que tener ciertos predicados que le hagan ser lo que son y nos permiten reconocerlo como tal. La fenomenología del dolor, en este sentido, aspira a *describir* la esencia del dolor precisamente por medio de sus predicados esenciales. Esto implica considerar cuestiones metodológicas, aunque sea brevemente.

Si la fenomenología quiere describir vivencias necesita de un método que permita saber si esto que estoy experimentando ahora es un predicado necesario de la vivencia o no. La manera de determinar esto es mediante el método de la “variación imaginativa” o “variación eidética”<sup>11</sup>, que consiste en comenzar desde la vivencia actual variándola en la imaginación en vistas de determinar cuándo una modificación del sentido de ella ya no nos permite reconocer que esta vivencia es un caso de lo que era antes. Esto es posible porque la estructura de mi subjetividad es la estructura de cualquier yo en general, por lo que todos debemos reconocer la misma esencia de las mismas vivencias. Cada yo es un caso de un “yo posible”. Como dice Husserl: “...ya no estamos frente a un ego fáctico, sino en un *eidós* ‘ego’ [es decir, en la esencia de un yo]. O, dicho de otra forma: toda constitución de una posibilidad realmente pura, entre otras posibilidades puras, implica, como su horizonte externo, un *ego* posible en sentido puro, una pura variación de posibilidad de mi *ego* fáctico” (Husserl, 1973b, p. 105). Un ejemplo en relación con el dolor aclarará el panorama. Quiero descubrir si es constitutivo de la esencia del dolor el que esté localizado en alguna parte del cuerpo. La pregunta es procedente porque hay sensaciones cuya localización pareciera tener un carácter bastante difuso, como tener calor o tener un orgasmo. Tomo una sensación actual o imaginada de dolor y mediante la imaginación comienzo a variarla. Este yo que tiene esta vivencia deja de ser él y se convierte en un yo posible con una vivencia posible. Ahora bien, intento figurarme la experiencia de dolor como no estando ubicado en ninguna parte de mi cuerpo vivido, y me doy cuenta que se ha esfumado, que ya no puedo hablar legítimamente de dolor en un caso donde la sensación dolorosa no se localiza, no está, no se hace presente. Así, he constatado que es *necesario* respecto del dolor el que esté corporalmente localizado.

Procediendo mediante el mismo método podemos también mostrar las insuficiencias del naturalismo que subyace a las posiciones de Pitcher y Hall. Quiero determinar si la causación que se presume entre el cerebro y la vivencia del dolor es constitutiva de la esencia de este. La investigación científica de hechos así pareciera aseverarlo. Si el cerebro fuese *causa* de la vivencia de dolor, significaría que la ausencia de aquel implicaría también la ausencia de esta. Ahora me sitúo en el escenario contrafáctico que la variación imaginativa

me permite plantear. Aquí se me informa que he sido víctima de una conspiración: no hay tal cosa como cerebro o sistema nervioso, todo ha sido un engaño. Esto me confunde, me desorienta, pero me doy cuenta que nunca tuve una vivencia de mi cerebro como participando de mis vivencias dolorosas (o de otro tipo). Vivir el dolor era vivir una sensación, no constatar un hecho de mi cuerpo en tercera persona. Pareciera que es posible pensar un escenario tal y, de hecho, continúo teniendo las mismas vivencias dolorosas pese a que el cerebro se ha tornado ficción. Se hace evidente así, para mí, que el vínculo entre el dolor y el cerebro no era necesario sino contingente.

Ahora bien, si nos remitimos al modelo de análisis propuesto por Husserl (1977, p. 202 y ss) en el primer tomo de las *Ideas*, es posible distinguir la vivencia en sus distintos componentes y momentos para incurrir en investigaciones específicas. Fenomenológicamente del dolor se puede hablar en cuanto él es mero dato de sensación (*hyle*), en cuanto es el correlato intencional de una vivencia (*noema*) y en cuanto modo de referirse hacia él (*noesis*). Y si nos detenemos en cada uno de estos componentes de la vivencia, así como las interrelaciones que hallan estos, nos encontramos con un campo abundante en elementos que precisan de ser cuidadosamente descritos por la fenomenología del dolor<sup>12</sup>.

Como es bien sabido, a la propuesta de análisis realizada por Husserl (1977, p. 193), en la que se distingue del objeto intencional los distintos datos de sensación, el material sensible, en las que él se da en la percepción (*hyle*), no es posible acusarla de ninguna forma de sensualismo o positivismo por el mero hecho de que ese material sensible es siempre *del* objeto intencional. La experiencia me provee originariamente objetos determinados en virtud de un sentido particular y puedo *modificar el foco de mi atención*, y orientar mi interés temático hacia las distintas matizaciones (*Abschattungen*) en que el objeto es dado, así como distinguir el material sensible subjetivo que compone esas matizaciones. De este modo, el tránsito del objeto a sus materiales de sensación radica sobre todo en un cambio en la atención (Husserl 1977, p. 227). Esto permite considerar al dolor como sensación y como objeto intencional.

Enfocándonos en la *hyle*, vemos que el dolor corresponde a un dato de sensación particular, a saber, aquellos que están localizados en el cuerpo vivido. El dolor, en el lenguaje de Husserl, es una

forma de *ubiestesia* (Husserl, 1952, p. 145). Lo particular de concentrar el foco de análisis en las ubiestesias, radica en que el cuerpo en la medida que es vivido, no considerado ya como una cosa, es *reducible* a las ubiestesias (San Martín, 2013): solo me entero de mi cuerpo vivido mediante las distintas sensaciones localizadas que yo hallo en él. En este sentido, podemos notar que el dolor me “informa” de mi cuerpo, pero de mi cuerpo en cuanto es un *cuerpo vivido doliente*.

Sin embargo, los análisis del dolor desde un punto de vista hylético nos pueden conducir hacia los estratos más bajos y difíciles de la constitución subjetiva de la experiencia. Problemas de este estilo son los referentes a las posibilidades e imposibilidades de la anticipación temporal del dolor, cuestión atendida someramente por Serrano de Haro (2010) en sus análisis de la atención. O bien, el problema fundamental de cómo el dolor influye en la constitución de la normalidad y de las estructuras que dan forma a las leyes de asociación (pasiva) que finalmente dar origen a la constitución trascendental del mundo (Walton, 2002).

Asimismo, podemos distinguir distintos modos en que el dolor puede ser objeto de un análisis noemático. San Martín (2010) ha mostrado que desde un punto de vista cinestésico, el dolor puede convertirse de sensación a objeto cuando este se torna en una efectiva barrera contra el ejercicio de mi voluntad mediante mi cuerpo vivido. Cuando un dolor de muela me impide seguir masticando mi comida, el dolor se objetiva; mi voluntad “choca” con el dolor, intento realizar la voluntad de mi cuerpo *a pesar* de mi dolor. Otro caso, que ha sido generosamente detallado por López Sáenz (2010), radica en la necesidad de comunicar el dolor, por ejemplo, al médico. Cuando yo intento comunicar las sensaciones de mi cuerpo, intento transmitir las como “ser-para-otro u objeto de investigación científica” (López Sáenz, 2010, p. 101). Aquí el médico procede mediante una naturalización y objetivación del cuerpo; para él, esta sensación es índice de un problema de funcionamiento a nivel biológico, por lo que debe proceder a traducir estas vivencias en hechos.

De esto último obsérvense dos cosas. 1) El ejemplo de San Martín muestra que no toda objetivación, no todo volcarse al dolor *qua* objeto, implica, necesariamente, naturalizarlo al modo del científico de la naturaleza. 2) En principio, como ya se sugirió antes, el médico no está presumiendo

ninguna tesis filosófica en su naturalización de la vivencia. Para él las vivencias son solo una pista hacia “el verdadero problema”, hacia el problema que auténticamente a él le compete resolver. No está aseverándose ningún planteamiento epistemológico u ontológico que a la fenomenología le compete criticar. Es precisamente el naturalismo como punto de vista filosófico el que debe ser cuestionado por su reduccionismo, es contra este el que se ha arremetido más arriba.

Finalmente, un ámbito de problemas de mucho interés emerge al considerar el dolor desde el punto de vista noético. Una extensa indagación que puede situarse en este nivel es la que Serrano de Haro (2010) ha desarrollado en relación con el dolor y la atención. Dar cuenta de esta relación nos muestra los distintos modos en que el dolor cautiva y captura la atención, así como revela la esencial dependencia que existe entre el doler y el atender. Amparándose en el trabajo de Husserl, el trabajo de Díaz Romero (2016) respecto del mismo tema ofrece una sistematización de la relación entre dolor y distintas formas de “modalidades atencionales”. En la medida que los dolores aumenten en intensidad y en la medida que advengan de manera inesperada o sean continuos, crónicos y cotidianos el foco de la atención puede ser radicalmente distinto. Dolores intensos que no esperamos, por ejemplo, el que produce el ser picado sin mediar provocación por una abeja “dominan la vida entera de la conciencia copando el foco de la atención, perturbando la co-atención y causando impacto en la desatención” (Díaz Romero, 2016, p. 179). En contraste, dolores que se hacen parte de la cotidianidad y que son leves tienen carácter “latente”, por ejemplo, los incipientes dolores en las articulaciones resultado de una vida abocada al deporte. Este tipo de dolores no rompen el plano primario de la atención, sino que se sitúan en el “fondo” u “horizonte” de la atención, o incluso en sus “márgenes”. Sugiero que el problema respecto del carácter displacentero del dolor también se sitúa (aunque no exclusivamente) en análisis noéticos<sup>13</sup>.

Para finalizar esta brevísima revisión en torno a la fenomenología del dolor, quisiera poner a prueba las herramientas dispuestas por la fenomenología para aportar elementos en torno al debate de Hall y Pitcher respecto del carácter displacentero del dolor. Advierto de inmediato que mi aspiración no radica en zanjar definitivamente el debate sino en traducirlo desde una perspectiva fenomenológica.

Esto permitirá barajar los elementos fenomenológicamente constatables que pueden presumir la verdad de una u otra postura, ello en vistas de una ulterior solución concluyente a la controversia.

#### IV. DOLOR Y DISPLACER DESDE UNA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA

Retorno a nuestro problema con la misma pregunta: ¿son los dolores necesariamente displacenteros? Recorramos algunas sendas fenomenológicas.

En uno de sus trabajos, Serrano de Haro (2012) esboza la postura de M. Scheler acerca de este problema presente en su conocida obra *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. El filósofo alemán habría defendido que al dolor físico es posible volcarnos de forma no aflictiva, y que solo un caso particular de vivir el dolor es por medio del sufrimiento y el displacer. Casos como los del masoquista, usado también tanto por Pitcher como por Hall, así como los de quienes lo viven soportándolo o tolerándolo, pero no sufriendolo, parecieran ser muestra de esto. Serrano de Haro se opone a una posición de tal estilo, pues, asevera él, debe considerarse al dolor como una vivencia radicalmente aflictiva, independiente del volcamiento ulterior que la vida afectiva realiza sobre él: “Su existencia es inseparable, incluso indiscernible del padecerlo, y solo ‘después’, y sobre la base de estar ya sufriendolo, cabrán en su caso otros modos ‘funcionales’ de hacerse cargo del dolor, de hacerle frente, de asumirlo en la vida subjetiva” (Serrano de Haro, 2012, p. 141). Esta posibilidad de “cancelar” de manera ulterior el carácter aflictivo originario del dolor, o por lo menos de mitigarlo afectivamente, es lo que justifica que Serrano de Haro asevere que el dolor y el displacer (carácter aflictivo) tienen una relación de necesidad. Notar que esto está bien fundado es posible si lo trasponemos a otros ejemplos empíricos. Si soy, por ejemplo, *diabético* y *me obligan* a comer un trozo de chocolate de leche, lo que resultará bastante claro para cualquiera es lo siguiente: 1) que me produce una gran congoja (evidentemente negativa) estar comiendo obligado el chocolate, pues soy consciente de lo dañino que es para mi salud en mi calidad de diabético y 2) que el chocolate, al saborearlo, de hecho *lo saboreo como algo placentero, delicioso*. Otro ejemplo, real y muy serio, radica en que quienes han sido víctimas de abuso sexual sistemático durante la etapa infantil sienten gran culpa y malestar por haber sentido placer sexual durante las violaciones



(cosa que sucede en algunos casos de abuso). Es evidente que el placer sexual es, en efecto, como sensación, *placentero*, sin embargo, lo que resulta claro también es que quien ha sido víctima de un suceso tal, no viven tal experiencia de tener o sentir placer con nada semejante a la alegría o el bienestar, sino con terror, angustia o confusión. Lo que ilustran estos ejemplos es la demarcación entre la sensación corporal que porta ella misma de manera esencial una carga afectiva, como es el caso del dolor pero también del placer físico (lo que en ocasiones motive a referirse a ellas como “sentimientos sensibles” (Quepons. 2016), y los actos de sentimiento que se vuelcan intencionalmente sobre esas sensaciones.

Por lo anterior, pareciera que Serrano de Haro ha dado explicación a aquellos casos que solo ilusoriamente nos mostraban que dolor y displacer no se vinculan necesariamente. Sin embargo, otras objeciones pueden plantearse para poner en entredicho estas conclusiones. Observemos el siguiente ejemplo. Camino sosegadamente en la playa, cuando inesperadamente toda mi atención se vuelca, en un solo instante, acaso un instante brevísimo, hacia mi pie: he pisado una tachuela, un vidrio roto... aún lo desconozco. En ese preciso momento de completo sobresalto, donde la experiencia se quiebra en su fluir con normalidad, ese momento del “¡ay!”, pareciera tener una particularidad: pues ahí, el dolor parece mostrarse aún no displacentero. Ese suceso preciso del sobresalto sobreviene con una rapidez tal que el displacer llega demasiado tarde, no aparece hasta cuando ese instante ya ha acaecido, cuando el dolor comienza a expandirse, disiparse y distenderse.

¿Esto nos muestra un caso donde dolor y displacer se presentan como separados? No es lo que piensa Serrano de Haro (2010) en otro de sus trabajos. A este respecto, él ha argüido que en el momento de sobresalto que concentra la atención, lo que él denomina el momento de la “conmoción”, no hay propiamente aún dolor. Lo que adviene luego de la conmoción, es decir, todo el momento posterior donde el dolor se distiende hasta desaparecer es propiamente el momento doloroso. Esta anticipación al dolor se describe ahí como un “sobresalto aturdido que interrumpe la continuidad que yo estaba viviendo y que es sentido internamente como una quiebra” (Serrano de Haro, 2010, p. 142). De este modo, pareciera posible afirmar que el dolor comienza sin doler o, más bien, que aspectos de la atención jugarían algún papel particular como

antesala de la experiencia dolorosa. En todo caso, como ha constatado Díaz Romero, este fenómeno “no se da en toda experiencia de dolor, por lo cual no la convierte en un momento del dolor sino simplemente de un aparecer eventual anterior a la experiencia dolorosa” (Díaz Romero, 2016, p. 180). Pese a que el momento de conmoción, del “¡ay!”, necesita mayores análisis, esta respuesta logra paliar la objeción, permitiendo mantener el carácter afflictivo esencial del dolor.

Si la indagación respecto del dolor pareciera ofrecernos una conclusión tan extraña como la de aseverar que hay vivencias afflictivas vividas con placer (como el caso del masoquista), entonces es necesario determinar cómo tal cosa podría tener sentido, y cómo esas capas superiores de la afectividad se relacionan con las más bajas. Sería interesante vincular, a modo de hipótesis, esto con lo que Antonio Zirió Quijano (2002) ha denominado algunas veces como “el colorido de la vida” o como “lo inefable”.

El fenómeno del *colorido* se utiliza para dar cuenta de las complejas modificaciones de sentido de un determinado contexto vivido en primera persona. En todas las situaciones de nuestra vida, personalmente se nos da esta como teniendo un determinado colorido, uno que pareciera posarse en todos los objetos, que finalmente dan un sentido particular a lo que se vive en general. Estando aquí y ahora en este lugar que recorrí en mi infancia, pese a “verse igual”, por los “minúsculos cambios”, porque ya no soy el mismo, ahora se me entrega con un “aroma”, con una “textura” diferente. El soldado que vuelve a casa luego de la guerra, vuelve al hogar, pero este ya no es el mismo; los horrores presenciados, los hijos están algo mayores, los muebles se ven algo más viejos: es el mismo lugar, y sin embargo el colorido es completamente diferente; antes vivía con agrado en este hogar y ahora lo vive como un confinamiento algo gris.

Es quizá bajo el fenómeno del colorido de la vida que el caso del masoquista puede hacerse más inteligible. Pareciera que el masoquista no siente placer ante cualquier dolor: hace falta una instancia particular para que él desarrolle su actividad, un momento específico, acaso un ambiente. En este sentido, podemos seguir afirmando que el masoquista viviría afflictivamente los dolores que siente. No es en el dolor mismo donde se sitúa lo placentero, sino en el colorido. Este ambiente general donde se desarrollan ciertas cosas (entre ellas ser

azotado) pero otras también: un lenguaje particular, vestimentas de cierta índole, una intimidad de cierto estilo con el compañero sexual, es lo que permite al masoquista sentir placer, no del dolor, sino de la situación general. Si durante la sesión masoquista quien iba a ser azotado sufre un calambre en la pantorrilla, este nuevo dolor no aportará nada en términos positivos a la experiencia masoquista. El colorido podría motivar modos en que formas de afectividad, del sentimiento, configuren la completa experiencia masoquista. Procediendo por este camino avanzamos en comprender la fórmula aparentemente contradictoria de vivir con placer una vivencia aflictiva: no es el dolor el vivido placenteramente, es el colorido de esta situación total la que reboza en placer.

## V. CONCLUSIÓN

El camino recorrido hasta ahora nos ha provisto un vistazo acerca de lo fructífero que se presenta para la investigación filosófica el ámbito del dolor cuando se le aborda desde un punto de vista fenomenológico. Los distintos conjuntos de problemas esbozados con generalidad en este artículo revelan no solo que la fenomenología puede tomar

conciencia de la multidimensionalidad del problema de la vivencia del dolor, sino que proveernos un método para orientarnos en él.

Las investigaciones contemporáneas en fenomenología del dolor, por lo que ya hemos visto, fundadamente han decidido no tener mayores concesiones con la oleada de publicaciones provenientes de la filosofía naturalista del dolor, pues, al momento en que fenomenológicamente evaluamos esos trabajos, nos damos cuenta que contienen presupuestos que de entrada imposibilitan la realización de una investigación acerca de la esencia del dolor, es decir, una filosofía del dolor en sentido estricto.

Finalmente, hay que decir que el problema planteado en la sección anterior no está ni por asomo resuelto definitivamente. No es claro, por ejemplo, qué sucedería con un hipotético “masoquista total” que sienta placer ante cada dolor particular independiente del contexto. Diversos argumentos adicionales podrían proveerse para profundizar aún más los dichos provistos acerca de este tópico, por lo que se requerirían aún mayores análisis fenomenológicos, que sin duda son los que están en mejores condiciones para resolver este problema filosófico.

## REFERENCIAS

- Addis, L. (1986). Pains and Other Secondary Mental Entities. *Philosophy and Phenomenological Research*, 47 (1), 59-74.
- Aydede, M. (2000). An Analysis of Pleasure Vis-à-Vis Pain. *Philosophy and Phenomenological Research*, 61 (3), 537-570.
- Churchland, P. (1981). "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes". *The Journal of Philosophy*, 78 (2), 67-90.
- Churchland, P. (1999). *Materia y conciencia*. Barcelona: Gedisa.
- Díaz Romero, P. (2015). Consideraciones sobre el dolor desde una perspectiva fenomenológica. *Co-herencias*, 12 (23), 89-106.
- Díaz Romero, P. (2016). Dolor físico, atención y esquema corporal: consideraciones fenomenológicas sobre la naturaleza del dolor. *Thémata. Revista de Filosofía* (54), 175-190.
- Geniusas, S. (2013). On Naturalism in Pain Research: a Phenomenological Critique. *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, 1 (1), 1-10.
- Geniusas, S. (2017). On Pain, Its Stratification, and Its Alleged Indefinability. *Gestalt Theory*, 39(2/3), 331-348.
- Goldstein, I. (1980). Why People Prefer Pleasure to Pain. *Philosophy*, 55 (213), 349-362.
- Goldstein, I. (1989). Pleasure and Pain: Unconditional, Intrinsic Values. *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 (2), 255-276.
- Gray Hardcastle, V. (1997). When a Pain is Not. *The Journal of Philosophy*, 94 (8), 381-409.
- Hall, R. J. (1989). Are Pains Necessarily Unpleasant? *Philosophy and Phenomenological Research*, 49 (4), 643-659.
- Husserl, E. (1952). *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973a). *Die Idee der Phänomenologie*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1977). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine*. La Haya: Martinus Nijhoff Publishers.
- Kim, Jaegwon (1998). *Philosophy of Mind*. Oxford: Westview Press.
- Le Breton, D. (1999). *Antropología del dolor*. Barcelona: Seix Barral.
- Lohmar, D. (2007). "El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética", *Investigaciones fenomenológicas*, 5, 9-47.
- López Sáenz, M. d. (2010). Hermenéutica del cuerpo doliente-dolido desde una fenomenología del sentir. *Investigaciones fenomenológicas, Monográfico 2: cuerpo y alteridad*, 89-123.
- Nelkin, N. (1986). Pains and Pain Sensations. *The Journal of Philosophy*, 83 (3), 129-148.
- Perrett, R. W. (1999). Preferring More Pain to Less. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 93 (2), 213-226.
- Pitcher, G. (1970a). The Awfulness of Pain. *The Journal of Philosophy*, 67 (14), 481-492.
- Pitcher, G. (1970b). Pain Perception. *The Philosophical Review*, 79 (3), 368-393.
- Quepons, I. (2016). "La fenomenología de los temples de ánimo en el legado inédito de Husserl. Notas para su sistematización". *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, 57, 79-97.
- Rorty, R. (2009). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- San Martín, J. (2010). El contenido del cuerpo. *Investigaciones fenomenológicas, Monográfico 2: cuerpo y alteridad*, 169-187.
- San Martín, J. (2013). Apuntes para una teoría fenomenológica del cuerpo. En J. Rivera de Rosales, & M. d. López Sáenz, *El cuerpo. Perspectivas fenomenológicas* (págs. 133-164). Madrid: UNED.
- Serrano de Haro, A. (2010). Atención y dolor. Análisis fenomenológico. En A. Serrano de Haro, *Cuerpo vivido* (págs. 123-161). Madrid: Encuentro.
- Serrano de Haro, A. (2012). Elementos para una ordenación fenomenológicos de las experiencias aflictivas. *Anuario filosófico* (45), 121-144.
- Serrano de Haro, A. (2013). El dolor de los marcanos. Un análisis fenomenológico contra Rorty. *Investigaciones fenomenológicas. Monográfico: Razón y vida*, 1 (4), 313-330.
- Walton, R. J. (2002). Instintos, generatividad y tensión en la fenomenología de Husserl. *Naturaleza Humana*, 2 (4), 253-292.

## NOTAS

- 1 Agradezco a los dos revisores anónimos que aportaron útiles y significativas observaciones a la primera versión de este manuscrito.
- 2 Cf. Pitcher (1970a; 1970b); Goldstein (1980; 1989); Nelkin (1986); Hall (1989); Gray Hardcastle (1997); Perret (1999); Aydede (2000). Quien estuvo presente en este debate y más notablemente no esbozó un planteamiento naturalista es Addis (1986).
- 3 Más adelante ahondo en estos conceptos.
- 4 Como constata Geniusas (2013), en los últimos 15 años ha reflatado tímidamente una tendencia naturalista dentro de la filosofía del dolor, pero que a la vez también se distancia de las incipientes investigaciones en filosofía del dolor.
- 5 La descripción se obtiene de Pitcher (1970a; 1970b).
- 6 Este debate tuvo sobre todo gran relevancia para poder plantear la cuestión en filosofía moral de si era o no éticamente permisible el maltrato animal, así como todas las prácticas que involucran provocarles dolor (como la industria de la carne). Si pudiese mostrarse que el dolor solo se vincula contingentemente con el desagrado o el displacer, y fuese solo una particularidad de nuestra especie zoológica el que estos dos se vinculen, entonces no habrían motivos suficientes para presumir que al momento en que yo provoqué dolor a un animal (de otra especie) este lo viva con displacer y, así, no podríamos determinar de forma unívoca su naturaleza inmoral (o por lo menos, no procediendo por esa línea). La formulación aquí presentada pertenece a Pitcher (1970a).
- 7 El artículo de Melzack y Wall fue originalmente publicado en *Science* en 1965.
- 8 En el lenguaje de estas lecciones tempranas de Husserl, la expresión utilizada por él es que los actos de la conciencia “se autodonan como evidentes” (Husserl, 1973a, p. 4).
- 9 Aquí debería incluirse a Goldstein (1980) y Perret (1999) que participaron de este mismo debate sosteniéndose también en la misma tendencia de Hall y Pitcher.
- 10 La presentación más clásica de esta distinción conceptual está en el segundo tomo de las *Ideas*, cf. Husserl (1952, p. 143 y ss.).
- 11 El trabajo que más pormenorizadamente ha trabajado este concepto es Lohmar (2007).
- 12 Geniusas (2017) ha planteado además incorporar dentro de la perspectiva fenomenológica la dimensión sociocultural del dolor, lo que podría ofrecer reminiscencias a investigaciones clásicas como las de Le Breton (1999). Sugiere Geniusas que esta dimensión es fundamental para entender la experiencia del sujeto doliente, mas confirma que es un ámbito que pertenece a las ciencias sociales, no a la filosofía.
- 13 Véase la próxima sección donde retomo este problema.