

El sufrimiento humano como pauta ética¹

Luis Fernando Cardona Suárez¹

¹ Doctor en Filosofía. Pontificia Universidad Javeriana. Correo: fcardona@javeriana.edu.co

«El número de los dolientes es insignificante. Uno puede representar a millones»

(Jünger)

Queremos señalar aquí que el sufrimiento puede ser considerado como una pauta ética. Con esto no se quiere indicar que podamos encontrar en esta experiencia criterios universales de acción reconocidos por todos como vinculantes. Buscamos, más bien, señalar que esta experiencia, aunque originariamente privada, en la medida en que el dolor siempre es mío y que los otros no pueden tener mis dolores como en efecto yo los tengo, está siempre mediada también por la justicia, pues abre una forma de vida en comunidad anclada en la solidaridad. Todos reconocemos un hecho muy simple: el dolor que sufrimos no es tan sólo una mera alteración orgánica o una afección centrada en nuestra vivencia personal. Cuando sentimos un dolor, no estamos ante un acontecimiento simple de origen corporal, aunque lo sea efectivamente, sino que experimentamos en él una verdadera conmoción acompañada de un determinado significado en una situación histórica dada². Por esta razón, todas nuestras experiencias de dolor están tejidas social y culturalmente. El dolor tiende también a aislarnos, pues nadie puede sentir por otro aquello que le afecta. Este es el límite de la experiencia del dolor, ya que por más que intentemos comunicar a otros nuestras dolencias y afectaciones no podemos hacer empero que las sientan realmente como nosotros las sentimos. En efecto, «cuando digo “tengo un dolor” estoy en cualquier caso justificado ante mí mismo»[1], de modo tal que el que escucha esta expresión tiene que dar crédito a lo que

en ella se dice, es decir, reconocer que efectivamente tengo un dolor.

En este sentido, la experiencia del dolor está atravesada siempre por una red compleja de sentido, aunque con frecuencia sentimos también que ciertas dolencias rompen cualquier significación posible, lanzándonos a lo incomprensible³. Lo que en un momento determinado podemos soportar, otros no lo pueden hacer, es decir, la tolerancia frente al dolor no es una característica compartida por todos de la misma manera o en todo momento. Un determinado dolor puede o no fracturar a un individuo particular o a una sociedad entera. Debemos pues reconocer que la experiencia del sufrimiento es una experiencia de significación; por esta razón, no solo ha sido abordado por parte de las ciencias de la salud, sino también por la psicología social, la sociología, la antropología y más recientemente por la filosofía, en la medida en que se trata de una relación íntima con el significado de la vida humana en general.

En efecto, el dolor da a la vida una cierta intensidad y la marca de una determinada tonalidad. Así como no podemos decir con sentido que una piedra o una máquina puedan sentir dolor, tampoco podemos decir que un cadáver sienta dolor, pues «nuestra actitud hacia lo vivo no es la misma que hacia lo muerto» [1]. Ernst Jünger [2] considera que nuestra relación con el dolor nos abre al mundo, tanto al externo como al de

¹ La presente reflexión toma como base lo elaborado ya en mi artículo: “*Deja de llorar y habla: existencia, vulnerabilidad y delegación*”, en: *Naturaleza Humana. Revista Internacional de Filosofía e Psicanálisis*, (vol. 19), N. 1, 2016, Sao Paulo, pp. 97-121. ISSN 2175-2834. (On Line: <http://revistas.dwwe.com.br/index.php/NH/issue/view/20>). En esta versión hay modificaciones de este texto publicado en Sao Paulo, al adaptarlo como conferencia para el X Congreso Internacional de Salud Pública: Salud, paz y equidad social. Universidad de Antioquia, Medellín, 19 de octubre de 2017

² David Morris (1993), señala de manera acertada que “el dolor es sin duda el resultado de un proceso bioquímico. Pero los senderos nerviosos y los reflejos corporales no cuentan el relato completo. El dolor es también una experiencia subjetiva, quizá un arquetipo de la subjetividad, que sentimos sólo en la soledad de nuestra mente individual. Está, además, siempre saturado con la impronta visible de culturas humanas específicas. Aprendemos cómo sentir dolor y aprendemos lo que significa” (15).

³ En efecto, tenemos que reconocer que en el campo de la medicina la experiencia del dolor es un objeto polémico, pues los propios médicos no están de acuerdo en lo que propiamente es el dolor y cómo combatirlo como están de acuerdo en cómo combatir el bacilo de la tuberculosis. Esta situación conduce a que en los currículos de medicina no se aborda de manera directa el estudio del dolor.

nuestro más profundo interior. Pero nuestro momento histórico se caracteriza, como lo señala Han [3], por un creciente olvido de las llamadas experiencias límites o negativas, incrementando con ello el desenfreno de la positividad. Hoy creemos posible separar nuestras dolencias corporales de las afectaciones del orden del sentido, como si fuese viable considerar que cuando tengo un dolor de cabeza, puedo hacer abstracción de mi humanidad y de mis relaciones con los demás. El que tiene una neuralgia difícilmente puede fluir en su trato habitual con otros; el que está así afectado se presenta a menudo como socialmente huraño, pues en los momentos de intenso dolor ya no tiene aquella amabilidad que anteriormente lo caracterizaba.

Las actuales investigaciones filosóficas señalan que el dolor, ya sea de origen corporal, psíquico o social, está siempre envuelto en un sufrimiento que resignifica y traduce la experiencia dolorosa. Esta resignificación es, sin duda, una característica de nuestro estar dotados de palabra, pues en la experiencia de un dolor no solo estamos ante una mera afección somática, sino ante una vivencia muy subjetiva de carácter semántico. El dolor rompe nuestra trama vital de manera impredecible y con una violencia ante la cual nos sentimos impotentes. Por esta razón, podemos decir que el dolor es siempre violencia encarnada, ya que se trata de una invasión que en su despliegue rompe toda significación posible, demandando, a la vez, que se emprenda la movilización de los recursos más íntimos de nuestro ser para poder encarar su desafío. Esta demanda es lo que hemos denominada aquí como resignificación. Pero, así como no todos tenemos el mismo umbral de resistencia frente al dolor, no todos respondemos de la misma manera a dicha demanda. Este es también nuestro límite, tanto a nivel individual como en el plano social. Cuando digo que tengo un dolor, la actitud de los otros ante mi exclamación puede ser de creencia, incredulidad o desconfianza [1]. Como lo señala de manera acertada Moscoso [4], Morris [5] y Scarry [6], el dolor siempre está vinculado al enigma de una historia de vida, en la cual el individuo puede darle una explicación biomédica y una interpretación biográfica. Lo biológico se vincula así con lo biográfico e incluso con lo social, en la medida en que toda vida humana se realiza con otros, aunque estos otros estén ausentes en un momento dado o no estén presentes de manera explícita.

En la experiencia del dolor podemos indicar una especie de alteración somática y emocional que, con frecuencia, está vinculada a una cierta traducción íntima, en la medida

en que afecta o perturba nuestra identidad más básica e interna. Todo dolor es siempre la afectación completa de un hombre, aunque dicho dolor esté plenamente localizado y cronológicamente determinado, ya que si bien el dolor «puede indicar un lugar dolorido —pero es la persona paciente [*leidende Person*] la que manifiesta dolor» [1]. Por esta razón, dicha afectación completa no solo tiene dimensiones corporales o psicológicas, sino también aspectos sociales e incluso dimensiones de significación en la historia completa de una persona, esto es, en su autobiografía. Cuando alguien nos dice que tiene un dolor en la mano, no le hablamos a la mano para consolarla, «sino al paciente; se le mira a los ojos» [1].

Retomemos ahora la definición clásica de la Asociación Internacional para el Estudio del Dolor [7], cuando señala que esta afección es «una experiencia sensorial y emocional desagradable relacionada con el daño real o potencial de algún tejido o que se describe en términos de tal daño». La afección de la que aquí se habla puede ser descrita en los términos en los cuales dicha lesión se manifiesta. Por esta razón, en nuestras consideraciones debemos tener presente la relación que hay entre el dolor y la expresión del dolor, pues así como la proposición es la expresión del pensamiento, el grito lo es del dolor [1]⁴. Ahora bien, en esta expresión el dolor es lo que el individuo *dice* que es. Si bien el dolor es propio de un organismo y señala un proceso neurofisiológico, el sufrimiento es la resonancia íntima en el plano de la existencia de esta afectación; es decir, marca el grado de afectación del dolor para un individuo determinado a través del lente de su historia personal y de la situación socio-existencial en la que se encuentra sometido el individuo en su dolencia. Aquí no es relevante, si se trata o no de un dolor elegido, aceptado, infringido por algo distinto o por otros, o que simplemente haya acaecido de un modo fortuito. En todos estos casos el dolor indica nuestra radical pertenencia al mundo y con ello a una vida en común. Tenga el origen que tenga, el sufrimiento rompe la coincidencia consigo mismo y la relación con los otros. No importa aquí cuál sea la causa particular que ponga en marcha esta violencia, su intensidad o duración. Detengámonos ahora en el examen de esta violencia.

El dolor como violencia íntima

Desde los comienzos de la filosofía la pregunta por el placer y el dolor ha ocupado un lugar primordial en nuestras reflexiones sobre lo humano y sobre las diversas

⁴ Según Wittgenstein, cuando expreso mi dolor, por ejemplo, de estómago, quiero hacerle saber a otro lo que siento “en el aparato pensante y no en el estómago” (1988, 317). Este es justamente el límite de la expresión de mi dolor y con ello de la comunicación de mis sensaciones. El otro entiende lo que yo siento, aunque no sienta lo que yo siento. Y lo puede entender gracias a que la expresión, ya sea lingüística o no, lo pone en contacto con aquello que él mismo ha sentido o puede sentir.

formas de acción⁵. En términos generales, podemos considerar que el dolor surge en nosotros, cuando se afecta la armonía que nos constituye como seres vivos⁶, mientras que el placer consiste en la recuperación de este orden perdido⁷. Esta pérdida de la armonía tiene como condición de posibilidad nuestra existencia corpórea. Por ejemplo, en el *Fedón*, Platón señala que debido a que estamos adheridos a nuestro cuerpo, nuestra alma se ve afectada, pues cada dolor «la clava en el cuerpo y la fija como un broche y la hace corpórea al producirle la opinión de que son verdaderas las cosas que entonces el cuerpo afirma» [8]. Partiendo de esta dolorosa fijeza al cuerpo, se ha levantado todo un programa político-educativo que busca que el sujeto alcance un pleno control sobre su propia vida, evitando comportarse como una marioneta⁸. Esta formación encara nuestra esencial condición sufriente, en la medida en que configura la naturaleza emocional del sujeto, al permitir el encuentro consigo mismo y con los demás seres sufrientes. Pero este encuentro es también un lugar de desencuentro, pues parece que, si el dolor nos adhiere de una manera particular a nuestro cuerpo, no es posible *prima facie* sentir o reconocer el dolor que acontece o es en otro cuerpo. Igualmente, no es posible expresarle a otro el dolor que sólo se siente en el propio cuerpo⁹, ya que parece que el dolor destruye, como lo señala Scarry [6], la capacidad de comunicarnos. En este sentido, el cuerpo se convierte también en el límite del dolor y de su expresión.

Debido a nuestra constitución corpórea estamos expuestos a múltiples factores que afectan o disminuyen nuestras posibilidades de alcanzar una vida plena¹⁰. El dolor parece ser un componente básico de nuestra

vida cotidiana que, si bien podemos intentar minimizar con variadas técnicas, en gran medida depende de la suerte. No parece sensato entonces que lo podamos eliminar por medio de un cálculo racional, ya que la propia esencia del *bíos* humano es frágil y vulnerable, dado que somos *homo dúplex*, pero no seres que llevan simplemente una vida doble en paralelo, «sino que *bíos* y *zoé*, la vida biológica y la vida biográfica, son vidas una tras otra (*παρά μέρος*) alternativamente» [9]. En este sentido, nuestra vida no se mueve en el campo de la divinidad, ni en el de la pura animalidad, pues estamos atravesados desde nuestro origen por una irremediable impureza¹¹. Somos tan vulnerables que incluso nuestra propia integridad moral se ve afectada a menudo por un gran sufrimiento o dolor, desarticulando todo lo que con tanto esfuerzo hemos construido o proyectado. Por esta razón, podemos decir que nuestra vida cotidiana está constantemente afectada por la tensión entre la astenia total y el desbordamiento de fuerza.

La tragedia griega mostró que no hay ningún hombre que viva sin dolor, pues su vida está ligada al dolor y al cuerpo. En este sentido, «el cuerpo de la tragedia no solo es algo que poseemos, como una marca de nacimiento, un atuendo o un reino; es lo que *somos*. Nos define y, fatalmente, nos limita. Nos deja disponibles —nos abre— con toda nuestra tan humana codicia, ambición, afán de placer y ceguera, al desastre» [5]. No es tampoco una casualidad que Kant [10] haya interpretado el grito del recién nacido como una protesta contra una existencia que comienza con el dolor, la opresión y la heteronomía, antes de que el ser racional pueda darse un lugar en el mundo por medio de su autodeterminación¹².

⁵ Por ejemplo, en la *Ética* a Nicómaco Aristóteles señala que “todos nosotros hemos mamado desde niños, y por eso es difícil borrar esta afección que ha impregnado nuestra vida. Además regulamos nuestras acciones, unos más y otros menos, por el placer y el dolor. Por eso es necesario dedicarles nuestro estudio: no es, en efecto, de poca importancia para las acciones el complacerse o contristarse bien o mal” (II, 3. 1105a 1-7)

⁶ En el *Filebo* Platón señala que “al deshacerse en nosotros, los seres vivos, la armonía, simultáneamente en el tiempo a la disolución de la naturaleza es la aparición de los dolores” (31a).

⁷ Siguiendo aquí una vez más a Aristóteles en la *Ética* a Nicómaco podemos considerar entonces que “el dolor es la privación de lo que es conforme a la naturaleza, y el placer la satisfacción” (X, 3, 1173b, 7).

⁸ Esta metáfora la podemos encontrar desarrollada por Platón en *Las leyes* (I. 645b).

⁹ Este problema Wittgenstein (1988) lo examinó con claridad, cuando en las *Investigaciones filosóficas* señala: “Si uno tiene que imaginar el dolor del otro según el modelo del propio, entonces ésta no es una cosa tan fácil: porque, por el dolor que siento, me debo imaginar un dolor que no siento. Es decir, lo que he de hacer no es simplemente una transición en la imaginación de un lugar del dolor a otro, como de un dolor en la mano a un dolor en el brazo. Pues no me tengo que imaginar que siento dolor en un lugar de su cuerpo. La conducta de dolor puede indicar un lugar dolorido —pero es la persona paciente la que manifiesta dolor” (302; 249).

¹⁰ Georges Canguilhem (2004) ha señalado que “la existencia de la enfermedad como hecho biológico universal, y singularmente como experiencia existencial en el hombre, suscita una interrogación sobre la precariedad de las estructuras orgánicas, hasta ahora sin respuesta convincente. Nada de lo que está vivo ha llegado, hablando con propiedad, a completarse” (46).

¹¹ Para Jankélévitch (2011), nosotros podemos representarnos “la indecible pureza a partir de la decible impureza: pues la impureza es el objeto de una experiencia psicológica inmediata y positiva; en este sentido, la psicología desmiente a la gramática y, al mismo tiempo, a la antítesis metafísica entre lo puro y lo impuro: cronológicamente y en relación con nosotros, lo impuro precede a lo puro, como la infidelidad, la insinceridad, la ingratitud, la injusticia y la inmoralidad preceden a sus contrarios positivos justicia, gratitud y sinceridad” (34).

¹² En el párrafo 82 de la *Antropología en sentido pragmático*, Kant (1991) señala que “el niño que acaba de desprenderse del seno materno parece entrar en el mundo gritando, a diferencia de todos los demás animales, meramente a causa de considerar su incapacidad para servirse de sus miembros como una violencia, con lo que al punto denuncia su aspiración a la libertad (de que ningún otro animal tiene la representación” (207-208). Como vemos, el grito del nacimiento es aquí el preludio humano de la aspiración a la libertad, que diferencia al hombre de cualquier otro ser natural. Lucrecio (1983) en *De la naturaleza de las cosas* señala también esta misma situación pero con un énfasis distinto: “Y el niño,

En el párrafo 40 de *Ser y tiempo*, Heidegger muestra también que ya en el decir cotidiano nos representamos como un poder-ser aislado y arrojado (*geworfenes Seinkönnen*), de modo tal que en nuestra experiencia más fundamental, la angustia, uno se siente desazonado (*unheimlich*), indicando con ello que la «desazón [*Unheimlichkeit*] mienta aquí también el no-estar-en-casa [*Nicht-zuhause-sein*]» [11].

En la medida en que estamos sometidos inevitablemente al tiempo, al devenir y al desarrollo, solo podemos madurar por medio de los dolores, errores, desaciertos y sufrimientos. Es decir, solo convirtiéndonos en seres mundanos podemos llegar a conseguir la felicidad que nos es posible, porque en este mundo, «la felicidad humana es, siempre, felicidad en la infelicidad» [12]. Por esta razón, aunque emprendamos múltiples empresas, todo lo que conseguimos no está exento de nuevos peligros que amenazan nuestra frágil y desvalida existencia. No olvidemos entonces que el naufragio amenaza constantemente nuestra vida, ya que «es una suerte de legítima consecuencia de la navegación» [13], en la medida en que puede desgarrar en un instante nuestro estar en el mundo, sin que podamos evitarlo.

Ante la inevitable posibilidad de sucumbir, podemos empero preguntar si el hombre puede aceptar, soportar y ser responsable de su existencia, esto es, ponerse de pie solo con sus propias fuerzas o si debemos, más bien, reconocer también aquel otro poder oculto en el misterio del nacimiento. Este asunto Heidegger lo examinó también cuando señala que el acontecimiento fundamental de nuestra existencia «se pone en marcha por medio de un salto particular de la propia existencia dentro de las posibilidades fundamentales del *Dasein* en su totalidad» [14]. Pero el hecho fundamental de mi dolor no lo puedo mostrar en su raíz a otro, pues tan solo puedo

ponerlo en contacto con sus múltiples manifestaciones fenoménicas. No olvidemos que en toda actividad humana el dolor está dado de modo cooriginario con la existencia, por lo menos como posibilidad. El dolor viene *como de afuera*, de nuestra posición frente al mundo, pero también del interior, es decir, de nuestra constitución espiritual y somática, convirtiéndose así en un hecho existencial que nos afecta y altera el mundo en cual vivimos. ¿Qué nos dice entonces esta revelación?

De acuerdo con Gadamer [15], tenemos que reconocer que no hay regreso posible a la inocencia biológica, ni siquiera cuando hablamos de la recuperación de la salud como un caso primordial del restablecimiento de un supuesto equilibrio alterado¹³. El dolor no es simplemente una posibilidad más, ni la enfermedad una mera alteración de la salud. Proponemos imaginar nuestra vida con la bella imagen gadameriana de montar en bicicleta, donde el equilibrio dinámico que caracteriza a la salud se produce cuando los contrapesos oscilan entre ellos en una especie de ingravidez manifiesta. Así como no podemos hablar de una única forma de darse la salud, tampoco podemos decir que el dolor se expresa de una única y misma manera. Pero cada dolor concreto expresa no solo su particularidad, sino también la doloridad en general¹⁴, pues así «como la mortalidad es el núcleo del destino de la muerte, [...] la *doloridad* es en cierto modo el destino del dolor» [16].

Esta *doloridad* es una condición ontológica particular que no puede ser pasada por alto en nuestras consideraciones éticas. Pero no debemos omitir que la delimitación entre lo normal y lo patológico se debe establecer para cada individuo en concreto, atendiendo en cada momento a sus variantes orgánicas y a la percepción que él tiene de su propio cuerpo. Aunque en un momento dado una enfermedad pueda verse como una estrategia adaptativa

semejante al marinero/ que a la playa lanzó borrasca fiera,/ tendido está en la tierra, sin abrigo,/ sin habla, en la indigencia y desprovisto/ de todos los socorros de la vida,/ desde el momento en que la naturaleza/ a la luz le arrancó con grande esfuerzo/ del vientre de la madre, y llena el sitio/ de lúgubre vagido como debe/ quien tiene que pasar tan grandes cuitas” (V. 227-228; 300). Aquí el grito producido por la separación del vientre materno anticipa toda una vida llena de infortunio y nuevos dolores, pues el hombre al nacer está “en la indigencia y desprovisto de todos los socorros de la vida”. Esta idea también la podemos encontrar en el bello poema de Logau, citado esta vez por Gadamer (2011) para pensar nuestro miedo fundamental: “Lo primero que hace/ un niño cuando nace/ es echarse a llorar./llorar. / El sol debe brillar/ unos cuarenta días./días, / para que, al final, sonría./ Oh, mundo, en tus prisas/ hay más llantos que risas” (168). El grito expresa entonces la situación paradójica que atraviesa a la existencia humana: “Conocer la angustia y no poder entender la muerte” (Gadamer, 2011, 176). Si venimos al mundo gritando y llorando, nos vamos de él haciendo llorar a otros por nuestra partida.

¹³ Como es sabido, Gadamer (2011) define en su sentido hermenéutico la salud como el restablecimiento del equilibrio alterado, pero se trata, sin duda, en todos los casos de un “equilibrio oscilante” (51); en este sentido, se puede imaginar la salud “como un equilibrio. El equilibrio es un equivalente de la ingravidez, ya que en él los pesos se compensan. La perturbación del equilibrio sólo puede evitarse con un contrapeso. Pero todo intento de compensar una perturbación mediante un contrapeso significa, a la vez, la amenaza de una nueva pérdida del equilibrio en el sentido contrario. Basta recordar lo que sentimos al montar, por primera vez, una bicicleta: con que fuerza nos aferrábamos al manubrio para orientarlo en dirección contraria, cuando el vehículo se inclinaba y estábamos a punto de caer al otro lado” (128-129).

¹⁴ Este asunto lo he examinado antes a partir de la indicación de Schopenhauer (1986) según la cual “en esencia toda vida es sufrimiento” (§56, 426), mostrando que “siempre que hablamos del sufrimiento nos referimos inmediatamente a nuestra propia y particular experiencia de dolor, pues ésta es precisamente la dimensión fenoménica que enmarca esta vivencia; pero, tan pronto como lo hacemos, tendemos también a señalar una nota característica esencial a toda vida” (Cardona, 2014, 23). Esta situación muestra la oscilación entre lo empírico y lo metafísico que caracteriza a la experiencia humana del dolor y el sufrimiento.

de un organismo, no se puede empero descartar su carácter de alteridad. Una enfermedad o dolencia puede ser producto del propio organismo más que de un agente patógeno externo. Como es bien sabido, esto sucede de manera particular en el caso del cáncer, en el cual, como lo anota Zajicek [17], no podemos establecer una diferencia cualitativa entre huésped y agente, sino tan solo cuantitativa¹⁵. Es decir, la alteración de la salud debido a una enfermedad o la manifestación de un dolor no tienen siempre como causa un agente patógeno externo, pues puede suceder también que esto ocurra debido a una condición interna del organismo, en la cual no es posible distinguir entre anfitrión y huésped. Esto no solo es válido en el plano somático, sino también en el social, sobre todo cuando se habla del llamado sufrimiento social o colectivo.

Ya desde mi nacimiento estoy hermanado al otro y me debo a él. Es decir, me hago responsable del otro en la medida en que invierto la carga del ser, ya que asumo «la carga que me imponen los sufrimientos del prójimo» [18]. De esta manera, nos descubrimos también en la incapacidad de darnos el poder de perseverar en nuestro ser, pues en todo momento estamos a merced de la alteración corporal del otro atravesada por el tiempo y la fragilidad. Esta incapacidad es tanto mía como del otro; por esta razón, estoy unido de modo originario al otro, hermanado a él. Mi existencia, como la del otro, está tejida en dicho vínculo. En efecto, desde mi nacimiento estoy vinculado al otro, hasta el punto de que todo lo que le sucede me concierne. Si esto no se da, no solo se abre una distancia entre mi ser y el otro, sino que también se pierde mi propio ser.

Si todo lo que le pasa al otro me concierne de un modo originario, tenemos que reconocer que mi responsabilidad para con el otro es siempre mera pasividad y exposición radical al otro. Por esta razón, su dolor me concierne e interpela, en la medida en que me afecta en lo más profundo, aunque no sea yo el que esté sufriendo como tal¹⁶. No solo estoy afectado por lo que sucede en mi propio cuerpo, sino también por lo que le pasa al otro, aunque no lo pueda sentir como siento en mi cuerpo. Esta pasividad sufrida en la proximidad con el otro nos muestra que mi existencia no se constituye realmente a partir de la autodeterminación y la mera acción consciente. Esta pasividad nos permite también pensar y asumir una genuina hospitalidad¹⁷. Por esta razón, consideramos que esta fenomenología de la pasividad puede ser también el lugar de anclaje de una auténtica solidaridad en sentido ético y político.

¿Cómo podemos resaltar esta dimensión a partir de los elementos aquí bosquejados? Nos topamos ahora con la relación que podemos establecer entre dolor, ética y política. Para atender a esta relación, debemos tener presente que la historia del dolor y del sufrimiento no puede ser ubicada en la historia de las pasiones o de las ciencias, en la medida en que «la historia del dolor remite a la historia de la experiencia, es decir, a la historia de lo que es al mismo tiempo propio y ajeno, de uno y de otros, individual y colectivo» [4]. Cuando examinamos cómo ocurre esto en un caso concreto, podemos ver en qué sentido el sufrimiento del otro puede ser considerado como una pauta ética.

¹⁵ Aunque sea problemático establecer en el caso del cáncer una diferencia cualitativa entre huésped y agente, pues las células del tumor y las no cancerígenas son básicamente las mismas, ello no implica que el paciente de cáncer no tenga mal alguno ni que experimente algo que modifique de manera notable su propia experiencia de vida, lo único que señala es que estamos ante un problema que nos lleva a modificar nuestras comprensiones habituales de lo patológico centradas en la diferencia cualitativa: “Después de décadas de investigación intensiva para determinar las diferencias cualitativas entre tumor y huésped, nada se ha encontrado. Un siglo de investigación tratando de encontrar un único antígeno del tumor ausente en el huésped ha fallado [...] tumor y huésped sólo difieren cuantitativamente. Todas las propiedades del tejido normal están expresadas de manera exagerada en el tumor. Como un demonio o un parásito genuino, un tumor no es un agente externo, sino parte integral del huésped” (Zajicek, 2001, 244).

¹⁶ El encuentro con el dolor del otro quiebra nuestra idea habitual de la subjetividad centrada y autónoma, pues estamos ante una cierta autonomía quebrada: “No solamente la razón no es el criterio que permite distinguir lo que es digno de respeto, sino que además, el sujeto se ha roto. Éste sólo es sensible al bien a lo bello, a lo verdadero, si está roto, incompleto, si no se ve lanzado a la búsqueda de su perfección o de su autenticidad. Paradójicamente, si el sujeto deja de estar desesperado, es porque se ha producido una transformación de la subjetividad. Y, en la medida en que ya no está desesperado, ya no se ve tentado a ejercer su poder absoluto sobre las cosas ni obsesionado por el miedo y el deseo de controlar todo, de saberlo todo con anterioridad, de eliminar la insatisfacción, la incertidumbre, el tiempo, los límites, la diferencia, al otro” (Pelluchon, 2013, 376-377). Esta idea de una autonomía quebrada nos permite pasar de la búsqueda heideggeriana de la autenticidad del *Dasein* en medio de su facticidad y caída al reconocimiento explícito de nuestra vulnerabilidad constitutiva en el encuentro responsable con el otro. Este paso permite también avanzar de la ontología del cuidado hacia una ontología política que asuma la enfermedad, el envejecimiento y la alteración del cuerpo como modos de ser y no simplemente como meros accidentes posiblemente evitables por la intervención de la técnica.

¹⁷ Para poder dar un paso hacia una ontología de la hospitalidad se requiere desplazar la cuestión del extranjero: “Habitualmente se define al extranjero, al ciudadano extranjero con respecto a la familia o a la nación, a partir del nacimiento: ya sea que se le dé o se le niegue la ciudadanía a partir de la ley del suelo o de la ley de la sangre, el extranjero es extranjero por el nacimiento, es extranjero de nacimiento. Aquí, en cambio, es la experiencia de la muerte y del duelo, es sobre todo el lugar de la inhumación lo que se vuelve, digámoslo, determinante. La problemática del extranjero atañe a lo que ocurre en la muerte y cuando el viajero reposa en tierra extranjera” (Derrida, 2008, 89-91). Como vemos, el asunto del extranjero requiere pues pensar al otro en su vulnerabilidad constitutiva, de modo tal que en la experiencia del duelo podamos acogerlo en lo nuestro.

El encuentro con el dolor del otro

Según Allen [19], desde la tragedia griega el dolor está vinculado con el tema de la justicia. Comprendemos el dolor y el desgarrar en el límite de lo inefable, en la medida en que abre la posibilidad de nombrar aquello que nos desgarrar en lo más íntimo de nuestro ser y, al mismo tiempo, se recupera en el habla la comunidad perdida en lo trágico. La palabra muestra pues el conflicto entre lo singular y lo general, la lucha entre los diferentes principios históricos¹⁸ Y en medio de este conflicto descomunal tanto el hombre como el orden sublime encuentran su límite. Por un lado, el hombre se ve acosado constantemente por fuerzas que no puede dominar, ni de las cuales se puede apartar. Por el otro, los dioses no logran imponer el destino a los hombres, ya que necesitan que ellos intervengan también en medio de la contingencia que los caracteriza, reconociendo y asumiendo su papel. Si bien la grandeza del mal consiste en la desmesura y la del bien en responder con *philia* en medio de la contingencia, la grandeza del hombre consiste en poder responder en medio de situaciones límite. Así pues, en medio del dolor, el fracaso y la ruina el hombre alcanza un saber trágico. Y al testimoniar una verdad terrible, consigue algo éticamente vinculante que enlaza la vulnerabilidad de la existencia con la posibilidad de una nueva vida en común Jaspers.

Sin embargo, esta vida en común está siempre amenazada. Esta amenaza proviene de la naturaleza misma del hombre, pues como se canta en el coro de *Antígona*, Sófocles [20]: «Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre». Se indica aquí el lugar que tiene el hombre en medio de la *polis*, afectando su naturaleza más propia, el ser con otros. Su violencia no es comparable con

otro tipo de violencia, por ejemplo, la de la naturaleza o la enviada a los hombres por los dioses. De acuerdo con Pearson [21], el sentido griego del *deinón* se puede interpretar aquí como *unheimlich*, indicando con ello que lo más constitutivo de lo humano es justamente ser lo más inhóspito, no solo porque puede desplegar su ser en medio de la inhospitalidad más abisal, sino ante todo porque transgrede de modo inconmensurable todos los límites de lo hogareño y de lo propio¹⁹. No olvidemos que en el coro de *Antígona* se dice que es propio del hombre abrir camino por todas partes, pues no hay ningún lugar en el que él pueda reposar, ya que el hombre «se enseñó a sí mismo el lenguaje y el alado pensamiento [...], aprendió a esquivar bajo el cielo los dardos de los desapacibles hielos y los de las lluvias inclementes» Sófocles [20]. En este sentido, nos hemos situado por encima del lugar histórico de la polis, es decir, en nuestro abrir camino por todas partes hemos devenido *ἀπολις*²⁰. Ahora bien, como dice Cardona [22], la forma como el hombre deshace su nicho primordial, devastando todo lo existente, inclusive las relaciones de justicia con sus semejantes y consigo mismo, se realiza en la actividad violenta ejercida como maquinación (*tó makhanoén*). La violencia irrumpe contra la justicia deshaciendo el lugar de encuentro y la juntura de todo lo existente. Parece pues que lo más pavoroso de lo pavoroso consiste en que somos capaces de desatar la justicia como juntura del espacio de la convivencia, ya que con nuestra acción violenta no vivimos ya más en la armonía de la polis²¹.

¿Podemos recuperar esta juntura más allá de nuestros esfuerzos técnicos por establecer formas de convivencia pacífica entre nosotros? Recordemos que cuando el dolor es tan grande, que incluso ya no hay ni siquiera llanto,

¹⁸ Esta conflictividad de bases biológicas aumenta en un modo casi imprevisible en la vida de la psique y de la sociedad. Así como Freud resaltó como nadie más antes lo había hecho en la llamada psicología de la tensión entre el ello, el yo y el superyó como una teoría básica de los conflictos intrapsíquicos, Dahrendorf (1970) desarrolla igualmente una teoría de la función de dominio y de rol como un intento de construir una teoría sociológica del conflicto anclada en los elementos constitutivos de la intersubjetividad (112).

¹⁹ Esta irrupción de la violencia y el *polemos* es la herida de nuestro mundo histórico, Occidente, acrecentada justamente en la Modernidad. “Desde la segunda mitad de la década del treinta Heidegger considera que en el centro de la Modernidad se da una tendencia creciente e ilimitada hacia la autodivinización del hombre, que culmina precisamente en la metafísica de la subjetividad. En estos textos [...] este motivo aparece como parte del desarrollo de una etiología del mal, como la historia de un *Dasein* humano determinado hacia una cierta tendencia a realizar la inversión de los principios constitutivos de lo real, esto es, a desplegar una enfermedad instalada en el centro de su corazón que abre el mal de manera violenta, devastando todo lo que se ha configurado antes históricamente e infectando así las mismas posibilidades abiertas para el hombre en el despertar de la Modernidad. Heidegger realiza el balance de dicha enfermedad indicando cómo el mundo se ha convertido en una noche infernal” (Cardona, 2013, 449).

²⁰ Por esta razón, Antígona dice: “Desterrado sea aquel que, debido a su osadía, se da a lo que no está bien. ¡Que no llegue a sentarse junto a mi hogar ni participe de mis pensamientos el que haga esto!” (*Antígona*, 370-375).

²¹ Sloterdijk (2012) interpreta esta expresión de Sófocles *deinóteron*, tomada por Heidegger a partir de la traducción realizada por Hölderlin del texto griego, en los siguientes términos: “Un navegante que explora las zonas más peligrosas de los mares, un sacrilego con el suelo, al debilitar la sagrada tierra con su arado, un maquinador de trampas para pájaros mediante el uso de redes malvadas, un cazador extravagante de fieras salvajes, un fundador de estados y un legislador, un médico que mantiene a raya los padecimientos –en todo, por tanto, un artista, «sumamente dotado de una inteligente destreza para el arte», que únicamente no encuentra salida a la perplejidad de tener que morir-. Con una contextura tan rica, es natural que sea arrogante –con el orgullo del acróbata que pende sobre las cabezas de la multitud y la *hýbris* respecto a la ley común-. Sófocles echó mano, para calificar esa disposición humana a lo desmedido, de la expresión *ápolis*: un ser «apátrida», que pasa por encima de la *pólis*, un ser «apolítico», en el sentido de que comete la impiedad de no participar en la religión ciudadana de la mediocricidad dorada” (165).

buscamos consuelo. Dar consuelo es pues el gesto más simple que revela que tenemos la capacidad, debido a nuestra humanidad, de atender al otro para acogerlo en su aficción, en la medida en que tengo «la convicción de que otro tiene un dolor» Wittgenstein [1]. Esto es justamente lo que ocurre en la escena de *Suplicantes* de Eurípides [23], cuando Teseo refiriéndose directamente a Adrasto, rey de los argivos, lo exhorta para que descubra su cabeza y comience a hablar, contando así qué es lo que los tiene tan afligidos. Con esta interpelación se pone en evidencia algo realmente curioso en la vida humana: no solo tenemos dolor y lo podemos expresar, sino que buscamos también compartirlo en comunidad. Esto no implica empero que los otros puedan sentir lo que yo mismo ahora siento.

En esta escena elaborada magistralmente por Eurípides podemos ver en acción uno de los fenómenos examinados por el filósofo alemán Hans Blumenberg, a saber, la delegación. El que sufre busca compartir con otro su sufrimiento, aunque ello implica que este otro en un acto de difusión ficticia (*fiktive Diffusion*) toma parte también del dolor que aqueja al que sufre de una manera particular y personal, ya que tiene que imaginar el dolor del otro según el modelo de su propio dolor, es decir, tiene que imaginar un dolor que no tiene a partir de los que ha tenido. Obvio que hay una diferencia entre mi comportamiento frente al dolor con dolor y el que no está mediado por el dolor. Al compartir el dolor con otro se produce, en efecto, una modificación del sufrimiento, pues como reza el proverbio sueco: «Una alegría compartida se transforma en doble alegría, una pena compartida en media pena». Esta estrategia de delegación es descrita por Blumenberg en los siguientes términos:

Cuando los otros simulan que sufren, se produce una especie de delegación del sufrimiento, de la suma del dolor, en esos otros. Y no es indistinto cuántos son y en qué medida parecen creíbles en cuanto a querer asumirlos o haber asumido su parte. El que sufre comparte su dolor, delega la función que como portador del dolor tiene que ejercer en principio él mismo y él solo. El consuelo se basa en la capacidad general del humano de delegar, de no tener que hacer y estar a cargo él mismo y él solo de todo lo que le incumbe y le toca [23]²².

En este sentido, la interpelación de Teseo a Adrasto es ciertamente una invitación para que las suplicantes deleguen su inmenso dolor, es decir, se dé paso a compartir el dolor y su duelo, ya que «si no es por medio de la lengua nada llega a término» Eurípides [23].

¿Qué conseguimos con esta función de delegación, si se trata, por un lado, de un acto de difusión ficticia²³, en el cual se aparenta que se comprende y se siente lo que el otro sufre y, por el otro, se reconoce a la vez que el dolor tiene la característica de aislar e individualizar al que lo padece, tal como lo indicamos anteriormente? En efecto, cuando experimentamos un dolor intenso, parece que no podemos huir de él, pues estamos tan adheridos a su presencia psicósomática que no podemos apartarnos de este estado de perturbación²⁴. Es propio de nosotros no poder huir del dolor y, no obstante, desearlo, para poder así continuar con la vida. El consuelo no puede borrar de un tajo aquello que nos afecta. Aunque no tengamos remedio, necesitamos cultivar el arte de tomar distancia de la realidad²⁵. Es decir, debemos aprender a huir o simplemente olvidar la contundencia real del dolor por medio de una *actio per distans* que se abre en el espacio de lo simbólico²⁶. En efecto, la interpelación de Teseo invita a Adrasto a emprender esta *actio per distans*. Dejar

²² Este fenómeno antropológico de la delegación se distancia radicalmente de la exigencia heideggeriana de la búsqueda de la autenticidad de la existencia. Si para Heidegger el *Dasein* está llamado en cada momento a tener que cargar con su propia existencia y hacerlo en la autenticidad resuelta de su estar volcado hacia la muerte, el hombre para Blumenberg ha podido sobrevivir justamente porque ha sabido pasar a otro en un acto de delegación el peso de su existencia. Este paso a otro es justamente lo que hace posible ahora la vida en común.

²³ En el espacio de la vida cotidiana realizamos una serie de rituales que tienen como finalidad acompañar y consolar al otro en su sufrimiento; por ejemplo, decimos expresiones como las siguientes: “sé lo que se siente”, “yo tuve lo mismo”, “sé de qué se trata”. Con estas expresiones buscamos que se levante por un momento el aislamiento al que normalmente nos condena el dolor; a través de este fino ritual mediado por el lenguaje buscamos entonces que el doliente se abra a la comprensión de nuestra originaria condición dolorosa común, rompiendo de esta manera el aislamiento al que lo somete el dolor particular (Blumenberg, 2006, 629).

²⁴ Recordemos aquí que ya desde Platón el dolor clava el alma al cuerpo y la fija a él como si se tratara de un broche (*Fedón*, 83b).

²⁵ Queremos resaltar aquí que para combatir el sufrimiento, a menudo apelamos al sueño y al olvido en todas sus maneras posibles de realización. En su interpretación del estado oculto de la salud Gadamer (2011) señala la peculiaridad del fenómeno del sueño, pues de alguna manera es la forma como la propia naturaleza busca apartarse por un instante de las condiciones que nos limitan, para así recuperar fuerzas para continuar con la vida: “El sueño, en especial, es algo particularmente misterioso y constituye uno de los mayores enigmas en nuestra experiencia en la vida. La profundidad del sueño, el súbito despertar, la pérdida del sentido del tiempo, a tal punto que no se sabe si uno ha dormido unas horas o la noche entera, configuran realidades extrañas. El dormirse es quizás el invento más genial de la naturaleza o de Dios... ese ir perdiendo la conciencia en forma tal que uno nunca pueda afirmar: ahora me duermo. El despertar resulta más difícil, por lo menos dentro de la forma antinatural de vida propia de nuestra civilización, en la cual se vuelve a menudo difícil salir del sueño. De todas maneras, se trata de experiencias rítmicas que, en realidad, nos sirven de soporte y tienen poca similitud con la acción consciente que se pretende ejercer sobre ellas cuando se toman píldoras” (130).

²⁶ Si bien lo más característico de nuestra humanidad consiste en poseer una estructura deficitaria que no puede ser corregida de manera instrumental, aunque la tecnología promueva la invención permanente de nuevas prótesis, lo cierto es también que el hombre afirma su lugar en el mundo a través de su capacidad para la *actio per distans*. De manera acertada Blumenberg (2006) señala la importancia de tratar con la realidad a distancia para encarar el dolor, pues es conveniente “no perder de vista que el record del trato con la realidad a distancia, del desvanecimiento de los contornos de la realidad, de su desaparición detrás del horizonte, en el espacio que ya no nos afecta críticamente, es el

de llorar es ciertamente poder tomar distancia de la contundencia del dolor y al hablar el doliente comienza el trabajo de su olvido, el duelo.

Al hablar ganamos distancia de la realidad. Esta es justamente la función de la retórica: esquivar la confrontación con la realidad. Ciertamente, la retórica cumple un papel fundamental en la experiencia humana del dolor y del sufrimiento: «La retórica no es solo un arte de seducción demagógica, siempre tuvo su importancia para las formas de la asistencia espiritual y para provocar buen ánimo y alegría de vivir en el ser humano, sin duda velando a menudo las verdaderas razones —aunque no corregibles ya por reconocidas como verdaderas— de la miseria humana» Blumenberg [24]. La invitación de Teseo implica dar inicio a este rodeo. En este rodeo se abre un espacio para un verdadero encuentro humano, en la medida en que proyecta el dolor a la vida en la polis. Este encuentro solo acontece, cuando se evocan los dolores más íntimos. Aunque el dolor aisle, su evocación muestra la posibilidad de recuperar la vida en común. En este sentido, el dolor nos acerca y permite poder aún seguir viviendo juntos²⁷.

En la escena trágica el dolor se transfigura en una acción pública, ya que como lo señala Rousseau, la conmoción provocada por el dolor del otro es «más enérgica cuanto más íntimamente se identifique el animal espectador con el animal sufriente» [25]. Según D'Allones [26], gracias a esta identificación el hombre se reconoce como un ser compasional y actúa de acuerdo con dicho reconocimiento. Si antes este reconocimiento acontecía en el espacio de la representación de la tragedia, el

espectador que mira hoy con cierta distancia a quien sufre no está siempre instalado en el cómodo espacio de la ficción, ya que se ve también confrontado con el sufrimiento real, aunque tan solo sea a través de la mediación de su imagen o su representación. Este poner en público el dolor propio o el de los demás es un elemento constitutivo de nuestras formas contemporáneas de interacción comunitaria. Pero esto no quiere decir que este encuentro esté exento de peligros y abusos.

Uno de estos peligros radica en la banalización de la conmoción del espectador y en la nueva violencia agenciada contra el doliente debido a su instrumentalización mediática. En la sociedad del espectáculo la descarga del peso del dolor se ve con frecuencia enturbiada por su banalización e instrumentalización²⁸. Si bien hoy dejamos de llorar y hablamos, esto no quiere decir que nuestro dolor llegue a término, pues a menudo tomar la palabra se enmaraña en lo que Heidegger caracterizó como el espacio de la habladuría (*Gerede*)²⁹. No solo se habla como el uno habla y de lo que normalmente se habla, sino que se siente también como el uno siente y se conmueve como suele hacerlo el uno en la inautenticidad de su cotidianidad y como le es permitido hacerlo. Antes de provocar la proximidad comunitaria entre los espectadores y los sufrientes, esta normalización del sentimiento y la afección produce, más bien, una gran indiferencia. Esto no permite que se ponga aquí en marcha la delegación como acción de descarga, es decir, no abre el espacio público para acoger el dolor del otro y cierra la posibilidad de una respuesta ética y política.

olvido. Un dolor no se puede comunicar objetivamente, tampoco se puede recordar objetivamente. Ya el recuerdo siempre es más simbólico que real. El mecanismo del olvido, precisamente de las sensaciones subjetivas, tiene un buen fundamento biológico. Si las mujeres tuvieran un recuerdo objetivo de los dolores del parto, la humanidad se habría extinguido hace rato. No hay un gran paso de la incapacidad de recordar las emociones más intensas e íntimas al logro supremo de tal depotenciación en el olvido activo, con independencia de todo lo demás que pueda ocasionar el trauma olvidado” (632).

²⁷ Una vida en común no significa simplemente una mera relación abstracta e inmaterial, ni una sustancia común. “No es un ser común, es un ser en común, o ser uno con otro, o ser juntos. Donde juntos significa algo que no es ni interior ni exterior al ser singular. Conjunción ontológica diferente a toda constitución sustancial lo mismo que de toda clase de relación (lógica, mecánica, sensible, intelectual, mística, etc.). «Juntos» (y la posibilidad de decir «nosotros») tiene lugar allí donde el interior, en tanto que interior, deviene exterior, sin que haya formación de un «interior» común. «Juntos» pertenece a la manera de no tener esencia de ningún modo. Es la *existencia* sin ninguna esencia (y esta esencia ya no es esencia: es el pensamiento principal sobre el que se funda el *Dasein* de Heidegger —si es posible hablar de fundación. Existir no significa simplemente «ser». Al contrario: existir significa no ser en la presencia inmediata o en la immanencia de un ente. Existir es no ser inmanente, o no estar presente solo. Existir consiste, por tanto, en considerar su «sí mismo» como una «alteridad», de tal manera que ninguna esencia, ningún sujeto, ningún lugar, puedan presentar *esta alteridad en sí*, como el sí mismo propio de otro, o como un «gran Otro», o como un ser común (vida o sustancia). Pero la alteridad de la existencia sólo acaece como «ser juntos»” (Nancy, 2001, 191). Como lo hemos indicado a lo largo del presente texto, esta posibilidad de estar juntos es el correlato comunitario de nuestra vulnerabilidad constitutiva.

²⁸ En la sociedad contemporánea del espectáculo “el rostro humano con su valor cultural hace tiempo que ha desaparecido de la fotografía. La época de Facebook y Photoshop hace del «rostro humano» una faz que se disuelve por entero en su valor de exposición. La faz (*face*) es el rostro expuesto sin «aura de la mirada». Es la forma de *mercancía* del «rostro humano». La faz como superficie es más transparente que aquel rostro o cara que, para Emmanuel Lévinas, constituye un lugar señalado en el que irrumpe la *trascendencia del otro*. La transparencia es una figura contrapuesta a la trascendencia. La faz habita la immanencia de lo igual” (Han, 2013, 27).

²⁹ En el parágrafo 35 de *Ser y tiempo* Heidegger (1998) señala con acierto que en la habladuría (*Gerede*) “el escuchar y el comprender quedan de antemano fijos en lo hablado en cuanto tal. La comunicación no hace compartir la primera relación de ser con el ente del que se habla, sino que todo el convivir se mueve en el hablar de los unos con los otros y en la preocupación por lo hablado. Lo que le interesa es que se hable” (191).

No olvidemos que el dolor del otro me pide siempre hacer algo por él, así sea simplemente consolarlo. Esto requiere traspasar lo pasajero para entrar en el espacio de lo político, pues solo de este modo se da el encuentro activo entre el espectador y el hombre que sufre. Es decir, es necesario dar inicio a una transformación de la piedad, pues solo así se logra traspasar «esa piedad cruel y estéril que se contenta con lamentarse de los males que ella puede curar y transformarla en acción eficaz» D'Allones [26].

Pero esta transformación implica preguntar también por los usos, las consecuencias y los límites de la piedad, pues de lo contrario la lucha por la justicia se enredaría en la justificación emocional de la injusticia y en la exacerbación de lo efímero y en el sentimiento del resentimiento. Para evitar toda manipulación del dolor, se hace preciso entonces vincular el reconocimiento de lo que nos afecta en el plano individual y colectivo con una acción política que permita que el dolor que aflige al que así habla llegue finalmente a término. Solo de esta manera la comunidad logra superar la injusticia que la afecta e inaugurar nuevas formas de estar con otros, regidas ahora por una justicia duradera. Cuando escucho realmente al que ha dejado de llorar, se transforma el poder ser afectado en un poder actuar que renueva aquellas posibilidades que tenemos para alcanzar una vida en común. La indiferencia es, en efecto, signo de pérdida de la humanidad y el poder afligirse por el otro su recuperación política como pauta ética. Por esta razón, «el número de los dolientes es insignificante. Uno puede representar a millones» [2].

EL autor declara su contribución al trabajo

No tuvo financiación para su elaboración.

El autor declara no tener conflicto de intereses.

El autor declara que los puntos de vista expresados son responsabilidad de los autores y no de las instituciones en las que trabajan.

Referencias

- 1 Wittgenstein, L. Investigaciones filosóficas. México: Instituto de investigaciones filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México; 1988.
- 2 Jünger, E. Máximas. Epigrama y Mantrana. México: Editorial Aldus; 2004.
- 3 Han, B-Ch. La sociedad de la transparencia. Barcelona: Herder; 2013.
- 4 Moscoso, J. Historia cultural del dolor. México: Taurus; 2011.
- 5 Morris, D. La cultura del dolor. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello; 1993.
- 6 Scarry, E. The Body in Pain. The Unmaking and Making of the World. New York: Oxford University Press; 1985.
- 7 Asociación Internacional para el Estudio del Dolor
- 8 Platón. Fedón. Madrid: Gredos; 1992
- 9 Jankélévitch, V. Lo puro y lo impuro. Buenos Aires: Las cuarenta; 2011
- 10 Kant, I. Antropología en sentido pragmático. Madrid: Alianza; 1991.
- 11 Heidegger, M. Ser y tiempo. Santiago de Chile: Editorial Universitaria; 1998.
- 12 Marquard, O. Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag; 1995.
- 13 Blumenberg, H. Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher. Frankfurt: Suhrkamp; 1997.
- 14 Heidegger, M. Hitos. Madrid: Alianza; 2001.
- 15 Gadamer, H-G. El estado oculto de la salud. Barcelona: Gedisa; 2011.
- 16 Jankélévitch, V. La muerte. Valencia: Pre-textos; 2002.
- 17 Zajicek, G. Cancer and Methaphysics. Med Hypotheses. 2001; (57): 243-248.
- 18 Pelluchon, C. Lévinas y ética médica. Boletín De Bioética Clínica Y Filosofía De La Medicina. 2011; (6): 6-20.
- 19 Allen, D. Greek Tragedy and Law. En: Gagarian, M./ Cohen, D. (Eds.). The Cambridge Companion to Ancient Greek Law. New York: Cambridge University Press; 2005. 374-393.
- 20 Sófocles. Antígona. Edipo Rey. Electra. Edipo en Colono. Madrid: Gredos; 1992.
- 21 Pearson, C. Heidegger's Antigones. En: Polt, R./ Fried, G. (Eds.). A Companio to Heidegger's Introduction to Metaphysics. New Haven: Yale University Press; 2001. 161-182.
- 22 Cardona, F. La devastación de la tierra como expulsión de Mnemosyne. Res Pública. 2015; (18): 353-374.
- 23 Eurípides. Tragedias. Las Troyanas. Suplicantes. Bacantes. Madrid: Gredos; 1985.
- 24 Blumenberg, H. Beschreibung des Menschen. Frankfurt: Suhrkamp; 2006.
- 25 Rousseau, J-J. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. En: Rousseau, J-J. Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Madrid: Alianza; 1982. 177-287.
- 26 Revault D'Allones, M. El hombre compasional. Buenos Aires: Amorrortu; 2009.



Esta obra se distribuye bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
 Más información: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>