

analecta polit. | Vol. 8 | No. 15 | PP. 301-314  
| julio-diciembre | 2018 | ISSN: 2027-7458 | Medellín- Colombia

<http://dx.doi.org/10.18566/apolit.v8n15.a07>

# Algunas claves políticas para pensar el dolor en tiempos del dolor

Some Political Keys to Think about  
Pain in Times of Pain

Algunas chaves políticas para  
pensar na dor em tempos de dor

## LILIANA VILLEGAS ROLDÁN

Doctoranda en Ciencias Sociales Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales y la Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano, Cinde. Profesora de la Universidad de San Buenaventura seccional Medellín. Correo electrónico: [lilivillegas23@gmail.com](mailto:lilivillegas23@gmail.com) / código [orcid.org/0000-0001-6805-672X](http://orcid.org/0000-0001-6805-672X). Dirección postal: Calle 45 # 61-40 Bello, Antioquia. Universidad de San Buenaventura- Facultad de educación. Medellín - Colombia.

## MARÍA TERESA LUNA CARMONA

Doctora en Ciencias Sociales Niñez y Juventud, del Cinde y la Universidad de Manizales y Postdoctora en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Clacso. Docente del Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud de la Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano, Cinde. Correo electrónico: [mtluna@cinde.org.co](mailto:mtluna@cinde.org.co) / [orcid.org/0000-0002-3967-5844](http://orcid.org/0000-0002-3967-5844). Dirección postal: Calle 45 # 61-40 Bello, Antioquia. Universidad de San Buenaventura- Facultad de educación. Medellín-Colombia.

### Cómo citar este artículo en APA:

Aguilar, E. (2018).  
Villegas, L., y Luna, M.  
(2018). Algunas claves  
políticas para pensar el  
dolor en tiempos del  
dolor. *Analecta Política*,  
8(15), 301-315.

**Recibido:**  
12 de febrero de 2018  
**Aprobado:**  
8 de junio de 2018



## Resumen

Este artículo de reflexión propone una aproximación acontecimental y biográfica sobre la categoría del dolor. En las discusiones que aquí se desarrollan, esta categoría es comprendida como un referente de acción espaciotemporal, cuanto que trasciende las concepciones tradicionales y sitúa al dolor en una corporalidad que precisa de su comprensión física y moral. Los argumentos derivados de la discusión invitan a pensar en el dolor, tanto desde la experiencia personal como desde la experiencia compartida y abren la pregunta respecto a si dicha experiencia se constituye en una plataforma de acción política.

### Palabras clave

Dolor existencial, crisis moral, ética política, sociedad contemporánea, prácticas culturales.

## Abstract

This is an article of reflection, proposing a biographical and event-based approach to the phenomenon of pain. In the discussions that are developed here, pain is understood as a referent of spatiotemporal action that transcends the traditional concepts and places of pain in a corporeality that requires physical and moral understanding. The arguments derived from the discussion invite to think about pain from both the personal experience and the shared experience, and opens the question as to whether such experiences are a platform for political action.

### Key words

Existential pain, moral crisis, political ethics, contemporary society, cultural practices.

## Resumo

Este artigo de reflexão propõe uma perspectiva biográfica e como acontecimento sobre a categoria da dor. Nas discussões desenvolvidas no presente artigo, esta categoria é compreendida como um referencial de ação espaço-temporal, desse modo, transcende as concepções tradicionais e situa a dor em uma corporalidade que exige sua compreensão física e moral. Os argumentos derivados da discussão convidam a pensar na dor tanto a partir da experiência pessoal como a partir da experiência compartilhada, e deixam em aberta a questão de se esta vivência se constitui em uma plataforma de ação política.

### Palavras-chave

Dor existencial, crise moral, ética política, sociedade contemporânea, práticas culturais.

## Introducción

El dolor como categoría de estudio ha sido objeto de diversos y amplios abordajes dentro de los cuales es posible destacar tres vertientes: (i) la anatómica y fisiológica, basada en la etiología del dolor, en sus variables de percepción, en su intensidad, en las regiones físicas relacionadas con su afectación así como en los tratamientos paliativos correlativos y en las consecuencias que para los individuos tiene en la vida social y laboral. (ii) La neurobiológica, que se ubica en los paradigmas monistas, evolutivos y emergentistas, que sitúan en las redes neuronales la ontología de la mente humana y definen el dolor como el resultado de una serie de procesos de naturaleza físico-química mediante los cuales los organismos buscan un equilibrio entre el medio físico y los sentimientos. Y (iii) la antropológica, que desde una dimensión simbólica considera que el dolor es socialmente aprendido, por lo que el significado de su experiencia depende de las estructuras sociales que lo determinan y de las atribuciones culturales que perciben de él los individuos.

Estos abordajes transitan por fuentes iconográficas, literarias, médicas, filosóficas, antropológicas y mediáticas; sin embargo, las disertaciones en torno a su naturaleza han sido mayoritariamente objetivadas, medidas y calculadas. Dichos abordajes han vinculado el dolor a un cuerpo-objeto, y no a un sujeto-cuerpo que experimenta el dolor en un espacio-tiempo compartido con *otros*. Es por eso que el presente artículo reconoce el dolor como una realidad ontológica y política y no como un instrumento de análisis epistemológico. Lo comprende como una experiencia pensante y como un acontecimiento biográfico que trasciende la anatomía y la fisiología del *yo*, para instalarse en el *entre-nos* que es la política. Desde una perspectiva arendtiana, la política es entendida en estas líneas como apertura y reconocimiento del mundo y de la pluralidad humana. Pero también, más allá de esto, como disposición y acción para hacerse cargo del mundo y actuar con los semejantes con quienes se comparte la existencia (Arendt, 1993). Esta mirada sugiere que el dolor, tanto en el plano de la vida biológica como en el plano existencial, expresa *un -algo- en- el -mundo* que deja ver lo que la especie humana es y lo que es capaz de ser. Como lo dice Junger (1995) “el dolor es una de esas llaves con que abrimos las puertas no solo de lo más íntimo, sino a la vez del mundo” (p. 13).

Esta forma de plantear la discusión parte de la idea de que la conciencia sobre el propio dolor y el dolor de otros resulta esencial para el entendimiento del *ser-en-el mundo*, pues se constituye en un referente de acción política: se experimenta el dolor en un mundo en el que aparecen los otros. La experiencia dolorosa implica otredad y lo que constituye a un sujeto político es su carácter de mundanidad, de reconocerse en un mundo compartido y de saberse responsables de ese mundo y de esos otros.

En correspondencia, este artículo se desarrolla en tres apartados: el primero, se acerca al dolor como experiencia corpórea, que transita de forma circular entre el cuerpo del *yo* y el *cuerpo social* que tiene su correlato en la política. El segundo, se detiene en las aristas de la contemporaneidad occidental y en las maneras como la sociedad se ocupa del dolor. Y el tercero, pone su acento en las interacciones sociales desde las cuales se configura el mundo moral y se tejen las posibilidades de la experiencia política.

Dichas reflexiones hacen parte de la investigación en curso “*El dolor y la política relatos de sujetos mundanos*”. Investigación que en el marco del doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud del Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud (Cinde) y la Universidad de Manizales, propone interpretar las concepciones que los seres humanos le otorgan al dolor en el mundo de la vida cotidiana, a través de narrativas autobiográficas que permitan develar cómo el dolor puede ser una experiencia movilizadora para la acción o, por el contrario, una experiencia que aparta al sujeto del mundo y lo que retira del *entre-nos* que es la política.

## Entre el cuerpo del yo y el cuerpo social

Desde una perspectiva fenomenológica, “la fuente primitiva para hablar con alguna legitimidad, acerca del dolor reside justamente en la experiencia dolorosa.” (Serrano de Haro, 2012, p.15). El dolor, en tanto acontecimiento, está anclado al cuerpo del *yo*, y será este el que advierta lo que el dolor significa y cómo sus determinaciones son sentidas. El *yo*, afirma Ponty (2005), habita en un cuerpo, un cuerpo que a su vez está situado en un contexto espaciotemporal que ordena el sentido del ser en el mundo y las interacciones que se despliegan con otros cuerpos. Entonces, el mundo de la vida es el escenario adecuado para la comprensión del dolor. Se conoce el mundo a través de la experiencia vivida, la vida se vive en el mundo y las vivencias de dolor son precisamente eso, experiencias de vida.

La presencia en el mundo y la presencia del mundo en cada sujeto es lo que permite *ser-en-el-mundo* (Heidegger, 1927) *ser-con-los-otros* con quienes se comparte un espacio-tiempo político común. (Arendt, 1993). La experiencia dolorosa, es de esta manera, experiencia de la propia historicidad; el ser humano es histórico del mismo modo en que es un ser viviente (Gadamer, 1998). El sentido ontológico del dolor refiere así a la mundanidad: al cuerpo, al espacio, al tiempo y a las relaciones humanas vividas. Corporeidad, espacialidad, temporalidad y comunalidad (Van Manen, 1998), son entonces, sus constituyentes.

Ahora bien, todo parece indicar que el dolor se presenta en la corporeidad como finitud y contingencia, como transgresión ontológica y moral, y como resultado del arrojamiento a la vida. En palabras de Freud (1985): a través de la enfermedad se descubre la finitud, en las agresiones del mundo exterior la pequeñez e indefensión y en las relaciones con el prójimo la injusticia; aspectos que Frankl (1987) nombrará triada trágica o triple desafío: dolor inevitable, culpa inexcusable y muerte inevitable.

Lo anterior, en principio, deja entrever dos campos semánticos del dolor: el físico y el moral. El primero, de acuerdo con Aranguren (2002), refiere a una afectación o disfunción corpórea localizada. El segundo, responde a una lesión en las emociones y en los sentimientos que no posee localización concreta. En los últimos años, diferentes estudios neuronales han determinado que tanto el dolor físico como el moral son procesados por la misma zona cerebral pese a que su naturaleza sea diferente. La relevancia de estos hallazgos radica en la idea de que toda experiencia dolorosa, independiente de su campo semántico, atañe al cuerpo, al existir una dialéctica circular entre lo emocional y lo físico: “el dolor, tal y como habita con nosotros a través de largos días y noches de sufrimiento humano consiente, implica siempre la interacción mutua cuerpo y mente” (Morris, 1994, p. 30).

En todo caso, con esta acepción lo que interesa subrayar es el fenómeno originario del ser humano encarnado, el cuerpo del yo que fenomenológicamente experimenta el dolor y el error cartesiano que lo dividió en: *res cogitans* y *res extensa*. Así, el dolor se tornó objeto de indagación de las ciencias biologicistas y médicas, y apartándolo de las ciencias sociales y humanas, en otras palabras, dejando al dolor sin sujeto, sin otros y sin mundo. Esta idea del dolor como condición de la humanidad encarnada implica reconocer que el cuerpo del yo no es solo huesos, órganos y funciones dispuestas por la anatomía y la fisiología, sino, de modo igualmente imprescindible, una estructura de significados y sentidos.

Desde Wittgenstein (1999), se sabe que los significados surgen en el uso del lenguaje; no se reproducen significados, se generan. Así mismo, los sentidos son lo inferido, lo que está transformándose interminablemente. Los significados están vinculados al pasado y al presente como espacio-tiempo donde surgen las construcciones socioculturales que normalizan el actuar. Por el contrario, los sentidos direccionan y posibilitan el despliegue del ser: de un ser que es siendo. Entonces, la relación cuerpo-mundo no es de causa efecto, sino que está dada por el horizonte de sentido en el que se actúa y sucede.

El dolor se sufre con y en el cuerpo y, como se ha insistido, se construye en un horizonte espaciotemporal, en las interacciones sociales desde las cuales se confi-

gura el mundo íntimo y privado, y en las posibilidades de la experiencia política. Esta interconexión entre lo íntimo, lo privado y lo público, establece de base la metáfora del *cuerpo social*: un cuerpo constituido no por la suma de cuerpos, sino por los diferentes atributos del *yo-cuerpo* en conjunción de sus necesidades, deseos y aspiraciones.

Es así que la idea de cuerpo social a la que se alude tiene su correlato en la política. Recuérdese con Arendt (1993) que la política nace en el *entre-nos*, en el hecho de ser y aparecer, en la posibilidad de estar con otros que afirmen la existencia y en la manifestación de la pluralidad como constitutiva de la acción. Una acción que tiene en la igualdad y la distinción un doble carácter. Desde allí, la base de lo político implica además la aparición de dos figuras que, en su papel de actores y espectadores, participan de determinada manera en lo público. Tanto en uno como en otro papel, la presencia en este espacio implica la exposición de situaciones o emociones que, aunque parecieran exclusivas de la existencia íntima, se convierten, como en el caso del dolor, en formas de aparición ante el mundo.

En este sentido, el dolor está relacionado con lo íntimo y lo personal, también lo está con la vida en lo público. Como lo indica Luna (2006) en trabajos previos: la experiencia subjetiva, compromete una mirada a la interioridad que revela formas de constitución de la exterioridad y una mirada a la exterioridad que revela formas de experiencia subjetiva. Así, la visión de la existencia humana no queda limitada al plano personal-individual, sino que tiene referencias inmediatas a la vida en sociedad y a la sociedad misma. Es aquí donde es posible establecer un diálogo entre la experiencia emocional, que deviene del dolor, y las experiencias políticas que ocurren en el mundo compartido. Tales proposiciones precisan un adentramiento en las sociedades occidentales contemporáneas como plataformas de comprensión de los sentidos y los significados respecto al dolor y la política.

## El dolor y la política en la contemporaneidad

Adentrarse en los modos como las sociedades occidentales contemporáneas comprenden el dolor no implica solo una delimitación o periodización de la historia. También invita a pensar en el dolor como una condición de coetareidad, es decir: saberse partícipes de una experiencia vivida generacionalmente (Aróstegui, 2004).

Desde la Antigüedad, los seres humanos se han preguntado por el dolor como una fuerza decisiva e inevitable; sin embargo, la contemporaneidad occidental ha eludido su interpretación en virtud de la pretendida felicidad humana. Condición que se asienta en la idea de que el dolor es un mal absoluto, una suerte de monstruo amenazador que debe ser silenciado y evitado en la medida en que se aleja del placer, de los estadios de producción y de las lógicas instrumentales y de consumo.

Esta motivación hacia la felicidad traza en el camino recorrido por los seres humanos contemporáneos, la presencia de una racionalidad técnico científicista que desde siempre ha promovido la idea de progreso y éxito como sus equivalentes inmediatos, al tiempo que ha engendrado patrones de individualización, aislamiento, fragmentación y segregación que deja a los sujetos sin voz y sin rostro, inmersos en un anonimato y en un vacío existencial.

En las sociedades actuales, conforme con los planteamientos de Bárcena:

[...] miramos el dolor como dato, pero no como experiencia y por eso cuanto más informados estamos del dolor y de la miseria del mundo, del sufrimiento de tantos millones de seres humanos cuyos rostros de sufrimiento vemos escondidos detrás de las pantallas de nuestros televisores, más nos alejamos de la experiencia del sufrimiento de esos seres humanos” (2005, p. 2).

Esta nebulosa configuración es el resultado del orden moral moderno que, de acuerdo con Taylor (1996), desplaza la primacía de la comunidad hacia la primacía de un individuo que a toda costa busca evitar el sufrimiento y que cree ciegamente en que el aumento de la actividad productiva y el refugio en la vida familiar son los máximos ideales de bienestar. De esta manera, lo utilitario, lo pragmático y el coste-rendimiento, como medidas del éxito y de la felicidad, se instalan en la cotidianidad humana. En esa realidad, el sujeto se desvincula del cuerpo social y de la propia consciencia histórica, abandonando la idea aristotélica de ser humano como ser social, político y de lenguaje. En palabras de Taylor (1996):

Hoy somos mucho más sensibles al sufrimiento, lo que desde luego podríamos más bien interpretar como el deseo de no enterarnos de nada relacionado con el sufrimiento, en vez de relacionar dicha sensibilidad con el deseo de tomar alguna acción concreta que lo remedie. No obstante, la noción de que debemos reducir el sufrimiento al mínimo es parte integral de lo que hoy significa para nosotros el respeto, por más desagradable que resulte para una elocuente minoría (p. 27).

Aquí es necesario recordar cómo el imperativo del juicio y de la razón moderna delimitaron la comprensión de lo humano, despreciando la idea de su condición sintiente, las emociones fueron menoscabadas y reducidas a “energías o impulsos de carácter animal sin conexión alguna con los pensamientos, figuraciones o valoraciones” (Nussbaum, 2008, p.1). En suma, el pensamiento moderno aminoró el poder de las emociones, catalogándolas como modos de comportamiento que no aportan un suelo firme al vivir humano, a la aparición en la vida pública, y la experiencia del *entre-nos* (Arendt, 1993).

Hoy, sin embargo, como lo plantea Victoria Camps (2011), “hemos sustituido el reduccionismo racionalista por un reduccionismo emocional” (p. 19), y se asiste a lo que Lacroix (2001) denomina “el culto a la emoción”, Lipovetzky (1986) “la era del vacío”, Lasch (1999) “la cultura del narcisismo” y Bauman (2003) “la modernidad líquida”. Estas metáforas dan cuenta de la supremacía de un *yo*, confinado al placer y al consumo, a la mitificación de la eterna juventud, al ocultamiento de la enfermedad y la muerte, a relaciones humanas fugaces y etéreas, y a una apremiante obsesión por el presente y por “vivir para sí mismos y no para los predecesores ni para los venideros” (Lasch, 1999, p. 17).

Dicho de otro modo, el dolor en la sociedad actual esta proscrito a tal punto que de la actual experiencia del dolor surge una nueva clase de marginación: la de los que sufren. “La desgracia no es solamente desgracia, es, peor aún, el fracaso de la felicidad” (Bruckner, 2001, p. 17). Esta manera en que la sociedad entiende el dolor no solo desdibuja su carácter intrínsecamente humano, sino que conlleva estigmas y exclusiones para quienes padecen alguna enfermedad, para quienes no cumplen con los estándares prevalentes de belleza y para quien no tiene poder adquisitivo, en suma, para los infelices, para aquellos a los que la sociedad les produce dolor.

El solipsismo reinante en estas formas de rechazo niega la alteridad, precariza las dinámicas de subjetivación y pone en cuestión la pluralidad humana. Esto hace evidente la metáfora de las espumas de Sloterdijk (2005): la sociedad se convierte en un cúmulo de esferas que nunca se llegan a tocar, las burbujas son ante todo un cobertizo que protege de un exterior que nos resulta perjudicial. Lo contrario, lo diferente, genera recelo y, por tanto, hace que los límites del *entre-nos* sean cada vez más estrechos, pues en ellos no cabe el otro, aquel que piensa y vive distinto. En este marco, el amor por el *otro* termina siendo un amor por sí mismo. Esto, en los planteamientos de Gadamer, implica que “el otro representa una determinación primaria de los límites de nuestro amor propio y de nuestro egocentrismo” (1998, p. 124).



El egoísmo trae aparejado un egoísmo o narcisismo colectivo. En palabras de Lipovetzky: “nos juntamos porque nos parecemos, porque estamos directamente sensibilizados por los mismos objetivos existenciales” (1986, p. 14) y, si bien todo sistema identitario se define por el conjunto de creencias compartidas, el egoísmo colectivo florece cuando estas creencias se consideren superiores y forjan una degradación valorativa de las otras formas de vida. Esto es lo que Taylor (1997) nombrará como ausencia de reconocimiento, falso reconocimiento o reconocimiento erróneo.

Esta dicotomía moderna (entre individualismo egoísta y narcisismo colectivo) trae consigo innegables formas de exclusión social que, transfiguradas en “una revolución de reivindicaciones” (Cuesta, 2003, p.176), establece los espacios para la agrupación de intereses que convienen a comunidades de diversos tipos. Hoy, la organización social en figura de los indigenistas, pacifistas, feministas, ecologistas, pro-derechos, homosexuales, campesinos, anti-globalizadores, entre otros, encuentra en la movilización la manera más cercana de ejercer su lucha por la reivindicación de derechos y por la transformación de la cultura política dominante. No obstante, al enfocarse exclusivamente en intereses microgrupales, dejan de lado la humanidad como un objetivo en sí mismo, como ideal superior que reivindica la igualdad y diferencia.

A este fenómeno se suma la promulgación de nuevos discursos que, provenientes desde una nueva espiritualidad, promueven procesos liberadores del sufrimiento y estándares de perfección. A estas nuevas espiritualidades se adhieren numerosas organizaciones dedicadas a la comercialización de bienes asociados a la superación personal, al desarrollo holístico y al entrenamiento ontológico. Estas corrientes afirman que la propia experiencia de vida obedece a un pensamiento positivo y a las capacidades del propio *yo* para alcanzar los objetivos de la felicidad y el éxito y, desde allí, endilgan a la enfermedad y al dolor una responsabilidad que se sienta exclusivamente en el *yo*. De tal manera, el sufriente es un paria, su presencia incomoda en tanto perpetúa la fragilidad de la especie humana. Sin duda alguna, estas formas en las que las nuevas religiosidades comprenden el *yo* invisibilizan al *otro* y dejan a un lado los constructos sociales que atraviesan los modos de vida. Junto a este nuevo universo de creencias, aparece una fuerte obsesión por la transformación y por la perfección personal que aleja de toda justa proporción la preocupación por el mundo y por los otros.

Ahora bien, situar la mirada moral del dolor como experiencia de vida en el contexto colombiano supone reconocer cómo los signos de la contemporaneidad se hacen tangibles en medio de la violencia estructural que ha atravesado el país y que se ha manifestado en múltiples formas de violencia: culturales y políticas. Violencias que han dejado a su paso marginalización, confinamiento cultural,

racismo, xenofobia, homofobia y misoginia, cadenas de ofendidos, ausencias de reconocimiento político y una guerra con profundas raíces históricas, altos niveles de naturalización e indiferencia, que no solo acaban con las vidas humanas sino con la propia naturaleza.

Esta realidad del contexto inmediato lleva a pensar cómo la naturaleza egoísta del individuo contemporáneo ha precarizado las dinámicas de subjetivación y ha puesto en cuestión la pluralidad humana, y se ha convertido en un instrumento infalible para justificar atrocidades; “la sombra de esa profanación y de esa vileza cae sobre la sociedad entera, por acción, por omisión, por haber visto, por haber callado, por haber cerrado los oídos, por haber cerrado los ojos” (Ospina, 2016, p. 1). Así, se evidencia que en lo contemporáneo se pone en juego la incapacidad para considerar la política como elemento fundamental de la responsabilidad común que implica hacerse cargo del mundo, de los sentidos del bien y del mal, y del dolor, como conciencia del sí mismo y de las relaciones con el mundo y con los otros.

Como lo indica Antelme (2001):

Estamos a punto de parecernos a todo aquello que lucha solamente para comer y muere por no comer, a punto de nivelarnos con otra especie, que nunca será la nuestra y hacia la cual nos encaminamos; pero ésta, por el simple hecho de vivir según su auténtica ley –las bestias no pueden volverse más bestias–, resulta tan majestuosa como la nuestra «verdadera», cuya ley puede también consistir en conducirnos hasta aquí. Pero no hay ambigüedad, seguimos siendo hombres, moriremos siendo hombre [...] Y esto puede querer decir dos cosas: en primer lugar, que se pone a prueba la solidez de esta especie, su firmeza. En segundo lugar, que la diversidad de las relaciones entre los hombres, su color, sus hábitos, su repartición en clases, ocultan una realidad que aquí resulta manifiesta, en el punto extremo de la naturaleza, cerca ya de nuestros límites: no hay especies humanas, hay una especie humana (p. 225).

## Los límites del yo: a modo de conclusión

El individualismo, tal y como se presenta en las sociedades, es ansia de realización personal manifestado en un infinito número de posibilidades y combinaciones. Tal ansia se representa como un ideal de individualismo en un *yo-egoísta*, por lo tanto, “nadie es responsable de las decisiones de los otros, de las acciones realizadas, de las inacciones paralizadas” (Sánchez & Biganzoli, 2013, p. 21) sólo el “yo” sobre quién

recaen las acciones. Por lo anterior, si bien se puede distinguir entre un individualismo egoísta y un individualismo moral, en la contemporaneidad, este último se enmascara en formas cada vez más sutiles de egoísmo a ultranza.

El individualismo se ha utilizado de hecho en dos sentidos harto diferentes. En uno de ellos se trata de una idea moral [...]. En otro, se trata de un fenómeno amorral, algo parecido a lo que entendemos por egoísmo. El auge del individualismo en este sentido supone habitualmente un fenómeno de descomposición, en el que la pérdida de un horizonte tradicional deja tras de sí la anomia, y en el que cada cual se las arregla por sí mismo, [...]. Por supuesto, resulta catastrófico confundir estos dos tipos de individualismo, que tienen causas y consecuencias totalmente diferentes (Taylor, 1994, pp. 56-57).

Las consecuencias de este individualismo egoísta, tal y como lo supone Taylor, son un detonante de la desintegración social, pues invitan a centrarse en un *yo* aislado que pierde el interés por los demás y por la sociedad. Por el contrario, en el individualismo moral, las cualidades del *yo* están ligadas al mundo y a los *otros* en un horizonte de significados compartidos. Según Giddens, este tipo de individualismo “se funda en un sentimiento de respeto por los otros y por la dignidad del hombre en general [...]. La fuerza motivadora del individualismo moral no es la glorificación de uno mismo sino más bien una simpatía por todo lo que es humano” (Giddens, 1993, p. 31). Sin embargo, es necesario, como lo asevera Taylor, poner el acento sobre las diferencias marcadas en estas dos clases de individualismos, dado que de ellas se va a derivar la comprensión actual de la vida política, así como del reconocimiento y el cuidado por el *otro*.

En ese mismo orden, es necesario reconocer que la defensa de la actual individualidad se resquebraja al no atender a la responsabilidad humana que subyace en el habitar un mundo. El ser humano al encerrarse egoístamente en su propia experiencia se vuelve incapaz de reconocer al *otro*, de manera que, el *entre-nos*, se torna utopía y por ende, los sentidos respecto a lo social y lo político se diluyen. Lo que hoy se tiene, de acuerdo con Cullen, (2001) es una crisis en doble vía: crisis del sujeto y crisis de la moral. Esta crisis se refleja, con mayor potencia, en las mediaciones actuales que, con sus valoraciones, dan cuenta de lo que hoy constituye lo bueno y lo malo, y lo indicado para el ser humano que, como especie, habita y comparte un espacio-tiempo.

Nuevamente, esta perspectiva arendtiana, muestra que el eje de la política es la preocupación por el mundo; estar en el mundo es estar haciendo el mundo: estar mundificando. De ahí que la concepción de la dignidad humana y la posibilidad

de aparecer ante los *otros* y ser reconocido a través del lenguaje y la acción de vele entonces que la singularidad del ser no está dada por una construcción solipsista, sino que surge en la experiencia compartida, en el reconocimiento que los otros le dan a la singularidad y lo único. Este reconocimiento de *lo otro* también refleja, como se sostuvo en la primera parte del presente documento, que en el mundo compartido el dolor trasciende el plano individual de manera tal que su fragilidad y contingencia se presenta como un referente de mundanidad. Referente que no es ajeno a la necesidad de comprensión y cuidado:

La comprensión no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no tiene tales o explicar los fenómenos por tales analogías y generalidades que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el shock de la experiencia. (...) La comprensión, en suma, significa un atento e impremeditado enfrentamiento con la realidad, un soportamiento de ésta, sea como fuere” (Arendt, 1987, p.10)

Dicha comprensión del dolor, revela en Taylor (1996) la necesidad de reconciliarse con la propia naturaleza social, de hacer consciente la complementariedad del *yo* con otros *yo*es. En consecuencia, la idea del dolor en relación con lo moral deviene entonces de una reflexividad interna que brota y se alimenta del diálogo con las voces que se presentan en un horizonte compartido. Es así que la complementariedad del *yo* con los otros no es una cuestión forzada, sino que es un eje articulador de acontecimientos mundanos, de sufrimientos compartidos, de situaciones que no solo pasan en el mundo, sino que definen la relación con él.

Este escenario permite explorar la idea de cuidado de sí mismo, de los otros y de las futuras generaciones como elementos constitutivos de la moral y del entreno. Desde la perspectiva de Foucault (1994), se establece que el cuidado de sí remite a las prácticas y acciones que establece el sí mismo y eso significa desplazar la mirada al mundo, a los otros, a los predecesores y a los venideros. El cuidado de sí contradice la primacía del individuo sobre la comunidad, reconoce el dolor y el sufrimiento humano, eleva la atención a las prácticas reflexivas y a la capacidad de actuación, rechazando la individualidad atomista y dando cabida a la libertad (entendida como capacidad de actuar sobre el mundo), a la comprensión, (como cualidad de otorgar significado a los hechos), y a la dimensión humana a través de los relatos que se insertan en el mundo (Arendt, 2005).

El dolor como se ha referenciado en el trascurso de estas páginas se expresa de forma individual (cuerpo del *yo*), se construye socialmente (cuerpo social y político) y se interpreta de acuerdo con un contexto y a las interacciones, prácti-

cas y narrativas que construyen los sujetos mundanos. El dolor, como forma de aparición, es una parte del relato de fragilidad y contingencia en el que el sujeto está inserto con otros.

Aunque el positivismo ha pretendido mostrar el dolor en tercera persona, y dejar a un lado los elementos de autointerpretación, que son en última instancia los elementos definitorios de la acción humana, entendidos como portadores de experiencias, de sentidos y significados, que permiten reconocerlo tanto en la primera persona del singular como del plural, recuérdese que el lenguaje, además de permitir una circulación entre el *yo* y los otros, permite enunciarse *y*, a la vez, enunciar lo que hace dentro de un espacio de lo público:

la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal (Aristóteles, 1978, p. 51).

Con lo enunciado en las líneas precedentes, solo cabe preguntarse si en el hecho de ser parte de eso llamado especie humana es posible no sentir ningún dolor, ser insensibles, desligarse completamente del otro y del mundo, no reconocer el bien del mal, prescindir de la esfera pública y despojarse de la propia mundanidad. O desde una perspectiva menos pesimista, ¿es posible transgredir el círculo solipstista y autosuficiente que se ha construido, arrostrar el dolor y examinar las propias prácticas para darle sentido a la vida y aquello que como especie humana se es y se aspira ser?

## Referencias

- Antelme, R. (2001). *La especie humana*. Madrid: Arena libros S.L.
- Aranguren, J. (2002). Diversos sentidos de la palabra dolor. *ESE. Revista estudios sobre Educación*, (2), 111-127.
- Arendt, H. (1987). *Los Orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (1993). *La Condición Humana*. [Traducido al español de Ramón Gil Novaes]. Buenos Aires: Paidós, SAICF.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de Comprensión*. Barcelona: Caparrós Editores.
- Aristóteles. (1978). *La política*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

- Aróstegui, J. (2004). *La historia vivida. Sobre la historia del tiempo presente*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bárcena, F. (2005). *El aprendizaje del dolor. Notas para una simbólica del sufrimiento humano*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Bruckner, P. (2001). *La euforia perpetua*. Barcelona: Tusquets.
- Camps, V. (2011). *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder editorial.
- Cuesta, R. (2003). *Tiempos modernos: mitos y manías de la modernidad*. Alicante: Club Universitario.
- Cullen, C. (2001). *Violencia y vulnerabilidad. Reflexiones éticas*. Conferencia dictada en Asociación Psicoanalítica. Buenos Aires, Argentina.
- Foucault, M. (1994). *La ética del cuidado de si como práctica de la libertad*. París: Gallimard.
- Frankl, E. (1987). *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Barcelona: Herder.
- Freud, S. (1985). *Proyecto de una psicología para neurólogos*. Buenos Aires: Editorial Cardo.
- Gadamer, H. (1998). *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós.
- Giddens, A. (1993). *Durkheim, E. Escritos selectos*. Buenos Aires: Nueva Edición.
- Heidegger, M. (1927). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Jünger, E. (1995). *Sobre el dolor, la movilización total y fuego y movimiento*. Barcelona: Tusquets.
- Lacroix, M. (2001). *Le culte de l'émotion*. Paris: Flammarion.
- Lasch, C. (1999). *La cultura del narcisismo*. Barcelona: Editorial Andrés Bello.
- Lipovetsky, G. (1986). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- Luna, M. T. (2006). *La intimidad y la experiencia en lo público*. (Tesis doctoral). Universidad de Manizales - CINDE, Manizales, Colombia.
- Merleau, P. (2005). *Phenomenology of Perception*. London: Taylor & francis e library.
- Morris, D. (1994). *La Cultura del Dolor*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Nussbaum. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Ospina, W. (15 de abril de 2016). *Al Final*. El Espectador.com .Recuperado de <http://www.elespectador.com/opinion/opinion/al-final-columna-627441>
- Sánchez, M. J., & Biganzoli, B. (2013). Individualismo moral e indiferencia por el Otro. *Ética y Cine Journal*, 3, 21-27.
- Serrano de Haro, A. (2012). A propósito de la fenomenología del dolor. *Crítica*, 981, 12-16.
- Sloterdijk, P. (2005). *Esfemas III, Espumas*. Barcelona: Editorial Siruela.
- Taylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (1997). *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- Van Manen, M. (1998). *El tacto en la enseñanza. El significado de la sensibilidad pedagógica*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Wittgenstein, L. (1999). *Investigaciones filosóficas*. España: Atayaya S.A.