

El dolor como encuentro con la alteridad

Pain as an Encounter with Alterity

OLAYA FERNÁNDEZ GUERRERO

Universidad de La Rioja

RESUMEN. Esta investigación se centra en tres modalidades de vivencia del dolor que posibilitan un horizonte de encuentro con la alteridad. En primer lugar se lleva a cabo un análisis fenomenológico del sufrimiento como elemento de extrañamiento, presencia heterogénea que irrumpe en la existencia y altera su curso normal. A continuación se trata sobre la violencia, entendida aquí como una relación intersubjetiva en la que un individuo interactúa con otro a través del dolor, ya sea infligiéndolo o padeciéndolo. El trabajo se cierra con varias consideraciones sobre la compasión, en tanto que supone una apertura hacia la intersubjetividad y un encuentro con una alteridad que se capta y manifiesta en su dimensión doliente.

Palabras clave: alteridad; compasión; dolor, enfermedad; fenomenología; sufrimiento; violencia.

ABSTRACT. This research focuses on three modalities of experiencing pain which enable a horizon of encounter with alterity. Firstly, it is carried out a phenomenological analysis of suffering as an element of estrangement, a heterogeneous presence that breaks into existence and alters its normal course. The next issue to be discussed is violence, understood as an intersubjective relationship in which an individual interacts with another through pain, either inflicting it or suffering it. The paper concludes with some reflections on compassion, inasmuch as it implies an opening towards intersubjectivity and an encounter with an alterity that is perceived and manifested mainly through its suffering dimension.

Key words: Alterity; Compassion; Pain; Illness; Phenomenology; Suffering; Violence.

* olaya.fernandez@unirioja.es ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-8795-0858>.

*Llegó con tres heridas:
la del amor;
la de la muerte,
la de la vida.*

Miguel Hernández

1. INTRODUCCIÓN: DOLOR Y ALTERIDAD DESDE UNA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA

A partir de Husserl, la fenomenología ha indagado en las diversas vivencias y contenidos que se hacen presentes a la conciencia bajo la forma de fenómenos. Esa reflexión general sobre la estructura noético-noemática de la conciencia se complementa con las consideraciones de Merleau-Ponty, Levinas o Sartre, que prestan especial atención a la corporalidad y a sus diferentes facetas insertas en el horizonte del ‘cuerpo vivido’. Dentro del variado repertorio de experiencias que afectan al cuerpo y forman parte del ser-en-el-mundo, tomado aquí en términos de existencia encarnada, este estudio se centra en el dolor, primeramente en tanto que experiencia sentida de manera directa como *mi* dolor que padezco y que se manifiesta a *mi* conciencia, aunque se abordarán también las modalidades en que el dolor ajeno puede ser captado y com-padecido por medio de la estructura intencional de la conciencia.

La hipótesis de partida es que tanto la vivencia subjetiva del dolor como la percepción del padecimiento de otras personas van acompañadas de planos de alteridad que interesa explorar. El recorrido arranca con un análisis fenomenológico de la dolencia o enfermedad como un *alter*, presencia heterogénea que irrumpe en la existencia y que en cierto modo ‘altera’ su fluir. A continuación se abordará una reflexión sobre las notas experienciales de la violencia, entendida como una relación intersubjetiva en la que un individuo interactúa con otro a través del dolor, ya sea infligiéndolo –en el caso del agresor– o padeciéndolo –si se trata de la víctima–. La investigación se cierra con un acercamiento a la dimensión intersubjetiva del dolor de la que emerge un horizonte común que insta a la conciencia a salir del solipsismo, pues abre el camino de la compasión, la solidaridad y, en definitiva, la ética.

Pero antes de abordar de lleno todas estas cuestiones conviene realizar una aclaración conceptual y delimitar qué nociones de dolor y de alteridad se manejan en este estudio.

En la historia de la filosofía se han sucedido las reflexiones sobre el dolor. Epicuro, por ejemplo, afirma que la principal meta del ser humano es evitar el

dolor físico y la perturbación en el ánimo¹, mientras que Schopenhauer, más pesimista, considera que el sufrimiento es inherente a la existencia y que es harto difícil eludirlo². No obstante, recorrer todas esas aproximaciones a la cuestión del dolor trasciende el propósito de esta investigación, por lo que el marco teórico se va a ceñir a la perspectiva fenomenológica. En consonancia con ese enfoque, se acepta el supuesto básico de que “el sujeto primario del dolor es, en efecto, el cuerpo pero como cuerpo vivido, como cuerpo inmanente; *Leib*, no *Körper*”³. Es en el cuerpo experimentado y sentido como propio donde aflora la dimensión doliente de la existencia, de manera que el dolor –ya sea físico o espiritual– es una vivencia directa y accesible, de intensidad variable, y que se incluye en el repertorio de contenidos de la corporalidad que se hacen presentes a la conciencia.

En general suele aludirse al ‘dolor’ para hacer referencia al padecimiento físico, mientras que el ‘sufrimiento’ designa el malestar que no se sigue directamente de una causa fisiológica. Sin embargo, en un intento de superar el dualismo cartesiano que separa nítidamente la *res cogitans* de la *res extensa*, este análisis se aproxima a ambas dimensiones del ser doliente asumiendo que las dos forman parte del abanico experiencial de los individuos y aceptando modestamente que en muchas ocasiones ambas vertientes álgicas se dan entremezcladas, sin que sea sencillo discernir dónde acaba lo físico y dónde comienza lo ‘metafísico’ en lo que atañe a la vivencia del dolor, puesto que “diversos momentos de la naturaleza psicosomática, tales como el temor, la angustia, la tristeza, la alegría, etc., influyen no sólo cuantitativamente sino también de manera cualitativa en la vivencia dolorosa”⁴. De hecho, Serrano de Haro expone que “el padecimiento doloroso no requiere en apariencia de ningún otro fundamento fuera del suceso de que la conciencia lo esté sufriendo, con o sin causa objetiva, con o sin lesión, incluso con o sin órgano lesionado”⁵. Así las cosas, a la hora de cartografiar los caminos del ser doliente parece más oportuno interpretar el dolor como algo que se hace presente a la conciencia y que ocasiona malestar, como un ‘me duele’, independientemente de su origen.

¹ Epicuro, “Epístola a Meneceo”, en *Obras completas*, Cátedra, Madrid, 1995 (pp. 85-92).

² Schopenhauer, A., *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*, Tecnos, Madrid, 1999.

³ Serrano de Haro, A., “Defensa de la perspectiva fenomenológica en el análisis del dolor”, en García-Baró, M. Á. y Villar, A. (coords.), *Pensar la compasión*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2008 (pp. 161-172), p. 170.

⁴ López Sáenz, M. C., “El dolor de sentir en la filosofía de la existencia”, en González García, M. (comp.), *Filosofía y dolor*, Tecnos, Madrid, 2006 (pp. 381-437), p. 382.

⁵ Serrano de Haro, A., “Defensa de la perspectiva fenomenológica...”, en *op. cit.*, p. 161.

En lo que respecta a la captación del dolor ajeno, el contenido vivencial al que accede la conciencia es la percepción de otro que padece, y de cuyo sufrimiento tengo noticia a través de huellas físicas, secuelas psíquicas, gestualidades y palabras que permiten que esa alteridad sensible y sentiente sea accesible y cognoscible para mí.

Por otra parte, el pensamiento de la alteridad, desarrollado por Levinas o Buber, entre otros, supone una ampliación de la fenomenología, pues llama la atención sobre el hecho de que la subjetividad y la identidad emergen como resultado de la estructura intencional de la conciencia, de su incardinación en el ‘mundo de la vida’ y de la constante interacción con los elementos de su entorno. “La palabra básica Yo-Tú funda el mundo de la relación”⁶, nos abre al otro como una presencia distinta a mí y sin embargo semejante a mí, y a partir de esa vivencia que se explicita en la captación de un Tú que no es Yo se inicia el encuentro con la alteridad externa, la confrontación con lo radicalmente otro, que ofrece múltiples posibilidades de intercambio.

Así, puede hablarse de una alteridad experimentada como algo externo a la conciencia, que consiste en la percepción de otro que no soy yo y que está frente a mí, y con el que además estoy irremisiblemente abocado a interactuar ya que ambos compartimos un mundo común, estamos situados y/o hemos sido arrojados al ‘mundo de la vida’. La existencia del otro se me hace presente, en primera instancia, como corporalidad, y de manera análoga surjo ante la mirada del otro como cuerpo, según recalca Sartre: “Entre la conciencia de otros y la mía, mi cuerpo como cosa del mundo y el cuerpo de otros son intermediarios necesarios”⁷. El encuentro con esa alteridad ajena a mi conciencia solo es posible por la mediación de la forma corporal, a partir de la envoltura carnal que se sitúa ante mis ojos y me revela la existencia de los otros, al igual que mi propio cuerpo comparece en el mundo y fundamenta mi ser-para-otros: “El cuerpo es el estar-expuesto del ser”⁸ y esto se aplica a todo cuerpo sin excepción, propio o ajeno. Una vez constatada la co-presencia de otros cuerpos en el mundo caben distintas interacciones con ellos, si bien este estudio se centra en aquellas modalidades específicas donde aparece el dolor.

Pero al igual que hay muchos tipos de dolor, también la alteridad se dice de muchas maneras y, junto a la percepción de la existencia de otros que conforman la mundaneidad exterior a mi conciencia, se da una alteridad que emerge del interior del individuo y que se manifiesta a través de la concatenación de variaciones y cambios más o menos graduales que hacen posible el dina-

⁶ Buber, M., *Yo y tú*, Caparrós Editores, Madrid, 1995, p. 9.

⁷ Sartre, J.-P., *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943, p. 277.

⁸ Nancy, J. L., *Corpus*, Métailié, Paris, 1992, p. 32.

mismo de la conciencia, su fluir de una cosa a otra, de un asunto a otro. Levinas lo expresa claramente cuando afirma que “el yo no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recuperar la identidad a través de todo lo que le acontece”⁹. La identidad individual no es una entidad fija e inmutable, no está definida *a priori* sino que el carácter se va forjando y modulando a partir de la concatenación de vivencias que afectan al individuo; la personalidad es ‘síntesis de lo heterogéneo’. De este modo, hay un plano de alteridad que se capta de forma interna y que surge de los acontecimientos que se van entretejiendo en cada existencia concreta, que le dan espesor y que contribuyen a fraguar la personalidad única de cada ser humano. Dentro de ese horizonte vivencial, la atención se dirigirá aquí hacia la dimensión sufriente, la experiencia álgica que irrumpe en el fluir de la conciencia.

2. LA ENFERMEDAD, O DE CÓMO EL CUERPO PROPIO DEVIENE EXTRAÑO

Merleau-Ponty hace del cuerpo vivido (*Leib*) el centro y núcleo absoluto de la existencia y plantea que únicamente desde ese horizonte subjetivo y encarnado es posible acceder a la comprensión fenomenológica del ser en general: “No puedo comprender la función del cuerpo viviente más que realizándola yo mismo, y en la medida en que soy un cuerpo que se alza hacia el mundo”¹⁰. Esa carne viviente es el punto cero de la experiencia, el eje en torno al que se articulan todas las dimensiones de la vida y la condición necesaria para que pueda darse cualquier vivencia. Partiendo de estas consideraciones, la fenomenología aborda la enfermedad como una experiencia que no es reductible a una explicación exclusivamente biológica o psíquica, ya que afecta al individuo simultáneamente en varios planos de su existencia y pasa a integrar su modalidad de ser en el mundo:

La voluntad de tener un cuerpo sano o el rechazo de un cuerpo enfermo no son formuladas por sí mismas, la experiencia de un brazo amputado como presencia o de un brazo enfermo como ausente no son del orden de ‘yo pienso que...’ Este fenómeno, desfigurado igualmente por las explicaciones fisiológicas y psicológicas, se entiende por el contrario desde la perspectiva del ser en el mundo¹¹.

⁹ Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 60. Para un estudio más amplio sobre la noción de alteridad desarrollada por el filósofo lituano, cfs. Fernández Guerrero, O., “Levinas y la alteridad: cinco planos”, *Brocar. Cuadernos de investigación histórica*, n. 39, 2015 (pp. 423-443).

¹⁰ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 90.

¹¹ *Ibid.*, p. 96-97.

Cuando el cuerpo propio goza de buena salud pasa desapercibido para la conciencia; la atención está volcada hacia el mundo e intencionalmente abierta a los estímulos que proceden de este. El surgimiento de la enfermedad o del dolor pone en solfa esa estabilidad, puesto que “perturba la armonía corporal, que es también intencionalidad hacia el mundo y nos aleja de la cotidianidad. Perdemos entonces la libertad y quedamos atados a nuestro cuerpo, que pasa a ser percibido como dolor”¹². Esta vivencia, particularmente si es de origen físico, conlleva una modificación en el espectro sensorial del individuo y hace que su interés habitualmente dirigido hacia el entorno circundante se focalice ahora hacia el interior, hacia ese cuerpo *mío* cuya presencia se patentiza en forma dolorosa:

En el sufrimiento físico, la sensibilidad perceptiva y carnal, que discurre normalmente en apertura al mundo, revierte sobre sí misma, afluye y refluye contra sí, sin salida intencional, sin apertura transitiva a otra cosa que la revelación inesperada de su propia carnalidad¹³.

Esa experiencia se perfila en contraste con la vivencia del cuerpo sano; a partir del primer momento algico-álgido se inicia un proceso por el que “el yo pasa a vivir en el dolor, se sume en la experiencia aflictiva ya propiamente tal”¹⁴, y los demás contenidos quedan ensombrecidos y relegados a un plano secundario. Cuando padecemos un dolor muy intenso o persistente “nos tornamos indiferentes ante cualquier otra aflicción: el único deseo que nos obsesiona es el de restablecernos”¹⁵. En esos instantes la atención se dirige preferentemente hacia la dolencia y su foco, se siguen con detalle las variaciones en la intensidad de las molestias, los cambios en su localización, e incluso la postura corporal se modifica para intentar eludir el dolor o, al menos, mitigarlo en la medida de lo posible adoptando una posición donde la sensación dolorosa disminuya.

Desde una perspectiva fenomenológica, la enfermedad supone “una nueva normatividad para el organismo (un nuevo conjunto de acciones corporales) que se instituye a partir del desajuste entre el cuerpo habitual y cuerpo actual”¹⁶. La dolen-

¹² López Sáenz, M. C., “El dolor de sentir...”, en *op. cit.*, p. 390.

¹³ Serrano de Haro, A., “Un nuevo ensayo en fenomenología del dolor”, *Ápeiron. Estudios de Filosofía*, n. 3, octubre 2015 (pp. 129-135), p. 133.

¹⁴ Serrano de Haro, A., “Atención y dolor. Análisis fenomenológico”, en Gaos, J., Ortega y Gasset, J., Palacios, L. E., Serrano de Haro, A. y Xirau, J., *Cuerpo vivido*, Encuentro, Madrid, 2010 (pp. 123-161), p. 137.

¹⁵ Schopenhauer, A., *op. cit.*, p. 59.

¹⁶ Díaz Romero, P., “Dolor físico, atención y esquema corporal: consideraciones fenomenológicas sobre la naturaleza del dolor”, *Thémata. Revista de filosofía*, n. 54, julio-diciembre 2016 (pp. 175-190), p. 183.

cia irrumpe en la cotidianidad del individuo y provoca una ruptura abrupta –sobre todo si se trata de un dolor agudo que sobreviene inesperadamente–, un cambio en la manera de percibir el propio cuerpo y de sentirlo/vivirlo. Sucede entonces que el cuerpo habitual, captado internamente con una cierta continuidad en virtud del ‘esquema corporal’ que Merleau-Ponty define como una “toma de conciencia global de mi postura en el mundo intersensorial”¹⁷, repentinamente deja de concordar con el cuerpo actual, del que emerge una sensación dolorosa, una molestia que atrae toda la atención hacia sí y la desvía de lo que rodea a ese cuerpo.

El dolor, en tanto que fenómeno accesible de manera directa a la conciencia, siempre acontece en el ‘cuerpo vivido’. El verbo ‘doler’ se conjuga acompañado de un pronombre reflexivo, no se afirma que ‘duele el pie’ o que ‘hay un dolor en la cabeza’, sino que esa vivencia se ubica en el cuerpo como contenido experiencial que el individuo siente en primera persona, como algo propio y que de algún modo le pertenece: *me* duele el pie, *tengo* dolor de cabeza. “En la enfermedad, el cuerpo es dado y lo intuyo a través del sufrimiento; no lo veo, pero sé que es mi dolor”¹⁸, de manera que la propia carnalidad se revela y hace patente a través de la sensación álgica que ilumina y destaca ciertas partes de esa carnalidad, haciéndolas sobresalir y perfilarse sobre el fondo indefinido del cuerpo cuya presencia habitual no se deja notar.

Toda experiencia de padecimiento que irrumpe en la existencia y trastoca el ritmo cotidiano del individuo, atrayendo su interés hacia esa dimensión sentiente y doliente, puede ser interpretada como un encuentro con la alteridad; se trata aquí de una alteridad que emerge de la interioridad de la propia existencia y que resulta difícil, si no imposible, de eludir. “El dolor hace sentir como ajena a uno mismo la parte del cuerpo que duele. [...] Se la contempla con perplejidad, como si fuera extraña”¹⁹, pero a pesar de los pesares esa parte dolorida y dolorosa se devela como propia y se impone como un elemento con el que el individuo se ve impelido a habérselas de un modo u otro. La carne transida de sufrimiento reclama su espacio en los intersticios de la existencia en la que surge, y la persona ‘con dolor’ vive un cierto desdoblamiento, en la medida en que su ser se desgaja entre el recuerdo nostálgico de ese yo habitual previo a la experiencia dolorosa y ese yo doliente, volcado hacia su propio padecimiento y plenamente atento a todas las variaciones que se producen en él.

El yo se ve intimidado por la afección y pierde parte de su autonomía para dirigir su intencionalidad, “queda a merced del dolor invasivo”²⁰ que le impone

¹⁷ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 116.

¹⁸ López Sáenz, M. C., “El dolor de sentir...”, en *op. cit.*, p. 401.

¹⁹ Durán Quintana, J. A., *El dolor; duele*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2015, p. 40.

²⁰ Serrano de Haro, A., “Atención y dolor. Análisis fenomenológico”, en *op. cit.*, p. 145.

nuevas pautas y estímulos a partir de los que reorganizar la existencia. En esa tesitura, el cuerpo enfermo es percibido primordialmente como ‘cuerpo vulnerable’, cuyas notas definitorias son el dolor, la fragilidad, la limitación o incluso la alienación “en las que se vivencia la oscuridad y la densidad del propio cuerpo, su oposición al propio deseo o voluntad”²¹.

La experiencia doliente hace que esa corporalidad que habitualmente pasa inadvertida se manifieste de repente como una presencia molesta e incómoda, como un lastre que, de entrada, produce rechazo porque “se opone al movimiento natural que nos lanza hacia nuestras tareas, nuestras preocupaciones, nuestra situación, nuestros horizontes familiares”²². Cuando se tiene salud el fluir de la conciencia avanza sin reparar en el cuerpo; por supuesto que este está siempre ahí, como soporte y sustrato de toda vivencia, pero la estructura intencional orienta preferentemente la atención hacia lo exterior, hacia los estímulos que provienen del horizonte mundano. Esa ‘transparencia’ de la propia corporalidad queda truncada por la vivencia dolorosa; de repente hay una parte del cuerpo que se densifica, se vuelve opaca y atrae hacia sí esa atención que momentos antes se deslizaba sinuosamente por los objetos del mundo.

El cuerpo siente la sacudida de la enfermedad y padece ese cambio como una alienación. El dolor “se asemeja a un ‘ello’ que amenaza al yo; éste vive la inminencia del dolor como un ataque aniquilador, como un desmoronamiento mudo del propio cuerpo vivido”²³. La vivencia doliente trae consigo un desajuste en la modalidad de estar en el mundo, en parte porque introduce en ella un factor de incertidumbre: aparecen el dolor o la enfermedad y resulta impredecible la evolución que va a tener ese proceso, la intensidad que tendrá la sensación algica, las secuelas que va a dejar en el organismo, etcétera. La vivencia del dolor físico no se detiene en la molestia concreta y puntual que este pueda ocasionar, sino que muchas veces es captado como un dato inquietante que apunta hacia un problema más grave, puesto que el dolor es muchas veces el síntoma de que algo va mal en el propio cuerpo, de que algún órgano se ha deteriorado, de que se ha iniciado un proceso degenerativo imposible de detener. Tomar conciencia de estas posibilidades que están implícitas en cualquier dolor físico provoca un desdoblamiento entre el sujeto y su cuerpo, hay una pérdida de unidad que “es experimentada como un extrañamiento entre el cuerpo y el yo. Mi cuerpo se cosifica, sufre una metamorfosis, se convierte en algo que

²¹ Escribano, X., “Poética del movimiento corporal y vulnerabilidad: una reflexión desde la fenomenología de la enfermedad”, *Co-herencia*, vol. 12, n. 23, julio-diciembre 2015 (pp. 71-88), p. 80.

²² Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie...*, *op. cit.*, p. 97.

²³ López Sáenz, M. C., “El dolor de sentir...”, *en op. cit.*, p. 400.

parece extraño o exterior a mí mismo”²⁴, sobre todo en los primeros momentos de una enfermedad, cuando el individuo todavía no ha asumido su recién estrenada condición de ‘enfermo’ ni se ha amoldado a la nueva realidad que su cuerpo le impone.

La irrupción de la enfermedad puede interpretarse así como un encuentro conflictivo e íntimo con la alteridad, en tanto que “el enfermo localiza el dolor en su cuerpo, que se convierte en su enemigo, en una masa de tejidos deteriorados objetivados y separados de su persona, entendida como unidad que ha perdido su integración”²⁵. La corporalidad doliente y sufriente se convierte en un elemento extraño y percibido como ajeno por el propio individuo, aunque paradójicamente sabe que no puede huir de esa carnalidad que se manifiesta álgicamente y que condiciona su existencia. Schopenhauer afirma que el dolor siempre es un obstáculo para la voluntad y eso conlleva, irremediabilmente, grandes dosis de frustración²⁶. En esta misma línea, la fenomenología contemporánea alude a la vivencia del cuerpo enfermo como una presencia que interrumpe los proyectos de la existencia concreta y que provoca además una falta de identificación del yo con su propia corporalidad. La dolencia y el deterioro físico que asolan al cuerpo alteran la percepción que el individuo tiene de sí, hasta el punto de que la persona puede llegar a tener dificultades para reconocer ese cuerpo como el suyo. La vivencia de la enfermedad puede ocasionar que la corporalidad sea experimentada “no ya como medio o vehículo, sino como obstáculo, impedimento, cárcel o barrera para la acción, algo con lo que no es posible identificarse”²⁷. Se produce entonces una disociación entre el cuerpo sano y el cuerpo enfermo que muchas veces es vivida dramáticamente, sobre todo cuando el individuo conserva el recuerdo reciente de su corporalidad ‘normal’, de su cuerpo silente que funcionaba como sustrato callado de la existencia cotidiana, y percibe que la situación actual de su cuerpo doliente no concuerda con ese recuerdo; además, la sensación dolorosa enfatiza la ausencia y la pérdida, quizás irreparable, de esa corporalidad anterior.

Las experiencias del dolor y del deterioro físico confrontan al individuo con la realidad de su propia caducidad, le hacen tomar conciencia súbita de su condición de ser mortal y caduco y experimentar la vulnerabilidad de su cuerpo. Son contenidos que habitualmente no forman parte de la vida consciente, sino que irrumpen abruptamente en ella de la mano de la sensación álgica, y es ahí donde cobra sentido hablar de la vivencia del dolor y de la enfermedad en tér-

²⁴ Escribano, X., “Poética del movimiento corporal...”, *op. cit.*, p. 75.

²⁵ López Sáenz, M. C., “El dolor de sentir...”, en *op. cit.*, p. 406.

²⁶ Schopenhauer, A., *op. cit.*, p. 32.

²⁷ Escribano, X., “Poética del movimiento corporal...”, *op. cit.*, p. 80.

minos de encuentro con la alteridad, entendida como ese envés de nuestra existencia que pasa inadvertido para la conciencia, inmersa en sus quehaceres cotidianos y que de repente siente la sacudida del dolor, de la enfermedad, y sale así de su ensimismamiento para abrirse –forzosamente– a esa nueva dimensión sufriente que las circunstancias le imponen.

3. LA VIOLENCIA, O DE CÓMO EL SER-CON-OTROS SE TIÑE DE DOLOR

En el anterior epígrafe se han analizado la enfermedad y el padecimiento físico en tanto que vivencias de carácter individual donde aflora una dimensión de extrañamiento. Avanzando en este estudio, se revisa a continuación otra faceta de la relación con la alteridad, abriendo ahora la perspectiva hacia el mundo compartido con otros y las interacciones que se establecen en ese horizonte común. No se trata de acometer aquí una revisión exhaustiva de las modalidades de alteridad que salen al paso del individuo e integran su ser-en-el-mundo, sino que la reflexión se centra en aquellas relaciones donde el dolor tiene especial protagonismo como elemento modulador del intercambio entre la subjetividad propia y la ajena.

De manera general, una relación interpersonal donde un sujeto inflige dolor a otro y donde un sujeto padece el daño que otro le produce se define como ‘violencia’. Desde una perspectiva bastante pesimista, Sartre sostiene que todo encuentro con la alteridad externa a la conciencia se manifiesta primero como violencia. Esto es así porque la propia conciencia, el ser-para-sí, se da al sujeto como un campo infinito de posibilidades, vivencias y elecciones libremente tomadas; sin embargo, cuando el sujeto que *yo soy* comparece ante la mirada ajena ese plano de libertad queda automáticamente cancelado, anulado por aquel que solo percibe mi exterioridad corpórea y que me observa como un objeto más del mundo: “mi conexión fundamental con el otro-sujeto debe poder remitirse a mi posibilidad permanente de ser visto por otro”²⁸, y someterse a ese régimen de visibilidad es una experiencia traumática porque los ojos del otro me alienan, me captan como trascendencia trascendida: “Mi posibilidad se convierte fuera de mí en probabilidad. En tanto que el otro la comprende como transida por una libertad que él no es, de la que se hace testigo y cuyos efectos calcula, ella es pura indeterminación en el juego de los posibles”²⁹. La conciencia en su dimensión de ser-para-sí es captada de forma inmediata y transparente; el sujeto tiene acceso directo al conocimiento de sus deseos, proyectos e intencio-

²⁸ Sartre, J.-P., *op. cit.*, p. 314.

²⁹ *Ibid.*, p. 323.

nalidad volcada hacia el mundo. Pero esa perspectiva omnisciente solamente es accesible para cada individuo con respecto a sí mismo, y el ser-para-otros implica necesariamente la negación de ese tipo de saber. De ahí se sigue, según Sartre, que la relación con la alteridad es potencialmente una fuente de conflicto, en tanto que el otro me percibe únicamente como cuerpo –y yo a él–, de modo que la libertad vivida y experimentada internamente deviene punto ciego, campo de opacidad que se interpone en cada intercambio de miradas: “Ser visto me constituye como un ser indefenso para una libertad que no es mi libertad”³⁰, la alteridad situada frente a mí y que me observa cara a cara origina una relación tensa en la que me convierto en víctima de la mirada ajena que me cosifica. “Nuestra aparición como cuerpo ante la conciencia del otro nos condena, pues, a la alienación y a la vivencia siempre dolorosa de la misma”³¹. Esta circunstancia resulta inevitable, puesto que “ese yo alienado y rechazado es a la vez mi vínculo con el otro y el símbolo de nuestra separación absoluta”³² y esa distancia es insalvable. Merleau-Ponty cuestiona las tesis de Sartre, y matiza que la relación con la alteridad puede adoptar otras formas que no pasen necesariamente por la alienación y cosificación. Así, Merleau-Ponty afirma que “no hay fuerza alienante más que si yo me alieno a mí mismo”³³, y que “la mirada del otro que me asalta de golpe no aporta a mi universo ninguna nueva dimensión, me confirma solo una inclusión en el ser que ya sabía interiormente”³⁴, de modo que el encuentro con la alteridad externa a la conciencia, la constatación de la existencia de otros, no hace más que corroborar fácticamente mi ser-con-otros, lo cual forma parte de la estructura existencial y es un plano más del ser-en-el-mundo.

Al margen del planteamiento sartreano, para el que la violencia y el sufrimiento son inherentes al encuentro con la alteridad ajena a la conciencia, hay otros enfoques que ofrecen una visión más matizada sobre esta cuestión. Levinas, por ejemplo, analiza el encuentro con la alteridad explicitada en el rostro del otro y explora las distintas formas de relación que pueden entablarse con ese ser humano que aparece ante mis ojos. “El encuentro con otro consiste en el hecho de que, no importa cuál sea la extensión de mi dominación sobre él y de su sumisión, no lo poseo”³⁵, si bien no siempre se logra asumir esta circunstancia y renunciar a intentar poseer

³⁰ *Ibid.*, p. 326.

³¹ López Sáenz, M. C., “El dolor de sentir...”, en *op. cit.*, p. 405.

³² Sartre, J.-P., *op. cit.*, p. 345.

³³ Merleau-Ponty, M., *Le visible et l’invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p. 100.

³⁴ *Ibid.*, p. 101.

³⁵ Levinas, E., “¿Es fundamental la ontología?”, en Levinas, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 2001 (pp. 11-23), p. 21.

al otro. *Grosso modo*, caben dos posibilidades de interacción con la alteridad: la apertura hacia ese otro que no soy yo, aceptando y tolerando su existencia sin intentar dominar ni imponer nada; o bien el rechazo del otro, la negación de su alteridad y el esfuerzo por cancelar su libertad y someterla a la mía. La primera opción, que es la alternativa ética por excelencia, implica una relación no dominante con el otro y se plasma primordialmente en el diálogo y el uso del lenguaje, pues para Levinas “la palabra es [...] una relación entre libertades que no se limitan ni se niegan, sino que se afirman recíprocamente”³⁶. El lenguaje inaugura el mundo común y posibilita un encuentro con el otro que se despliega en pie de igualdad y se funda en el respeto a su alteridad, a su irreductible diferencia. Sin embargo, la presencia del otro no siempre desemboca en una relación ética; existe también la posibilidad de negar la alteridad que el otro representa. Surge entonces la violencia, que en su grado extremo se da como deseo de matar al otro, de cancelar irreversiblemente su presencia ante mis ojos: “Matar tiene que ser entendido en su sentido más amplio como la supresión éticamente imposible de la alteridad del Otro, la reducción del Otro al mismo”³⁷.

La violencia acontece cuando una conciencia que capta a otra tiene dificultades para aceptar esa presencia ajena y reconocerla como una conciencia similar a la propia, como otro que *no soy yo* pero que se asemeja a *mí*. En esas circunstancias la alteridad del otro es percibida como una molestia o amenaza, hasta el punto de que se acometen acciones ofensivas para intentar neutralizar el riesgo que esa conciencia capta en el otro. Las motivaciones para tomar una actitud violenta son muy variadas, pero lo que interesa desde el enfoque fenomenológico es caracterizar la violencia como una interacción entre dos individuos –entre dos conciencias encarnadas, o dos cuerpos vivientes– mediada por el dolor, ya que el agresor inflige un padecimiento –físico o psíquico– a su víctima. Quien agrede a alguien capta al otro, primordialmente, como una presencia opaca a la que intenta someter y anular de diferentes maneras, valiéndose para ello de la coacción o la agresividad. En este sentido, la violencia es “empleo de la fuerza que cosifica al otro, que atropella al otro, convirtiéndolo en un objeto en un doble sentido: como violencia homicida y como esclavitud”³⁸. La alteridad de la víctima queda momentáneamente negada, puesta en suspenso por esa fuerza que se ejerce sobre ella.

Al agresor, el otro se le hace presente como un elemento del mundo cuya voluntad no concuerda con la propia; sin embargo no es capaz de asumir esa

³⁶ Levinas, E., “El yo y la totalidad”, en Levinas, E., *Entre nosotros...*, ed. cit., (pp. 25-51), p. 48.

³⁷ Llewelyn, J., *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética*, Encuentro, Madrid, 1999, p. 135.

³⁸ Ballesteros, J., “Contra todo tipo de violencia”, en Bea, E. (ed.), *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, Trotta, Madrid, 2010 (pp. 129-135), p. 129.

discrepancia e intenta conseguir por la fuerza que los actos del otro se ajusten a sus expectativas y preferencias. En la interacción violenta, la víctima es captada como un ser viviente sobre el que el agresor proyecta un deseo de sometimiento, sumisión y negación de su subjetividad y alteridad. La víctima, por su parte, percibe a quien le agrede como otro que le inflige dolor, que le causa padecimientos con el objetivo de domeñar sus actos y encauzarlos hacia lo que el agresor quiere. La víctima descubre la presencia del agresor principalmente a partir del dolor que este le causa: el otro se pone de manifiesto como una alteridad que se constituye en foco y origen de un sufrimiento que la víctima no espera ni desea, que le es impuesto por la fuerza. Así, las categorías de agresor y víctima se definen en sentido relacional, son dos polos de un intercambio asimétrico basado en el nexo del dolor: el primero lo inflige, el segundo lo padece.

Quien actúa violentamente ocupa una posición de poder con respecto a su víctima, y correlativamente quien es agredido adopta una postura de indefensión, desigualdad y desequilibrio con respecto a su agresor. Desde esta perspectiva, “ser víctima también se refiere a la pasividad. No se ha querido ser ni se ha buscado ser lo que se es”³⁹, la víctima de violencia lo es como resultado de la voluntad de otro que decide ejercer una conducta agresiva sobre ella. Hay además un punto de irreversibilidad en la víctima, en tanto que su padecimiento marca un antes y un después en su existencia, deja un rastro indeleble en su vida ante el que solo cabe el reconocimiento, si bien este no cancela el daño sufrido, simplemente lo identifica y asume, le da visibilidad.

Para cerrar este apartado nos referiremos a dos tipos de situaciones en las que se produce una interacción violenta y, sin embargo, no se aplican las categorías de agresor y víctima, o al menos no en el modo convencional.

En primer lugar citaremos las relaciones sadomasoquistas, un tipo de encuentro íntimo donde el dolor tiene un papel protagonista. El deseo sexual siempre implica la presencia de la alteridad y la apertura intencional hacia ella, en tanto que “el Otro es el objeto general del deseo”⁴⁰. Pues bien, en el caso específico que aquí se aborda, ese deseo se canaliza y plasma en su dimensión sentiente y dolorosa: un individuo (sádico) inflige dolor a otro (masoquista). Lo que marca la diferencia es que ambos aceptan voluntariamente esa situación, consienten en causar o recibir dolor porque ello les provoca ulteriormente una sensación placentera.

³⁹ Úbeda, J., “Breve meditación filosófica sobre la víctima”, en García-Baró, M. Á. y Villar, A. (coords.), *Pensar la compasión*, ed. cit., (pp. 181-185), p. 183.

⁴⁰ Butler, J., *Subjects of desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York, 1999, p. 47.

El sadismo y el masoquismo son los dos escollos del deseo, sea que yo dirija el trastorno hacia una apropiación de la carne de Otro, sea que, embriagado por mi propio trastorno, no preste atención más que a mi carne y que no pida al Otro nada más que ser la mirada que me ayuda a realizar mi carne⁴¹.

Aquí no hay agresor ni víctima, sino dos voluntades que libremente eligen convertirse en objeto carnal el uno para el otro, de tal modo que “el sádico no busca al Otro como puro cuerpo, sino como una libertad que se ha determinado a sí misma como cuerpo”⁴², mientras que “el masoquista quiere ser definido por el Otro y participar en la mirada del Otro”⁴³. En una relación pactada en estos términos no se aplican las categorías de agresor y víctima porque ninguno de los que intervienen en ese intercambio se identifica con ellas, sino que lo viven e interpretan como un juego, una asunción de roles en la que cada cual disfruta ocupando una posición dominante o sumisa con respecto a su pareja sexual. Esa cercanía íntima con la alteridad basada en un intercambio de dolor resulta apetecible y deseada, y nadie siente que esté haciendo el mal o que esté siendo tratado injustamente, algo que sí sucede en las situaciones de violencia donde la víctima lo es forzosamente, y no desea ni solicita esa agresividad ejercida sobre ella.

Otro caso excepcional donde no se aplica la categorización de agresor y víctima es en la esfera jurídica, si bien aquí el encuentro con la alteridad no es una confrontación con otro particularizado, sino que se trata de una interacción con una alteridad abstracta representada por las instituciones que gobiernan a la ciudadanía. Una revisión crítica de la justicia revela que esta incluye el uso de la coacción, y que recurre a la violencia y aplicación de dolor para garantizar el cumplimiento de las leyes. En esta línea destacan las aportaciones de Foucault, quien plantea que una de las grandes transformaciones del sistema jurídico y penal que emerge y se consolida a partir de la Modernidad es el intento de obliterar y ocultar el aspecto violento implícito en toda práctica punitiva, de manera que, hipócritamente, “la justicia no toma en cuenta públicamente la parte de violencia que está asociada a su ejercicio”⁴⁴. Un examen pormenorizado pone de relieve que “organizar políticamente una sociedad supone, entre otras cosas, ordenar la existencia social del dolor”⁴⁵, y que el Estado lo administra y gestiona en muchas de sus intervenciones, algo que se ve de forma más evidente

⁴¹ Sartre, J.-P., *op. cit.*, p. 475.

⁴² Butler, J., *op. cit.*, p. 145.

⁴³ Butler, J., *op. cit.*, p. 146.

⁴⁴ Foucault, M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975, p. 16.

⁴⁵ Madrid, A., *La política y la justicia del sufrimiento*, Trotta, Madrid, 2010, p. 73.

en el derecho penal o en la gestión de los conflictos bélicos. El derecho es “el poder de hacer daño”⁴⁶, si bien ese dolor infligido a la ciudadanía se reviste de legitimidad, se apuntala discursivamente y acaba siendo percibido como un daño lícitamente producido en aras al bien común, al interés general, a la seguridad de la población, o cualesquiera otros objetivos pretendidamente valiosos que se citan para justificar esa ‘intervención lacerante del poder estatal’ de la que habla el jurista David San Martín⁴⁷. En definitiva, el derecho se arroga el privilegio de administrar dolor entre la ciudadanía y de hacerlo además impunemente, puesto que es juez y parte, y se erige en vara de medir de ese mismo dolor al demarcar jurídicamente las categorías de agresor, víctima, castigo o infracción. Esta construcción simbólica que vertebra el discurso legitimador de la esfera legal tiene como resultado que, si bien el pueblo gobernado padece sufrimientos y dolores infligidos por sus gobernantes, en esas circunstancias no se hable, tampoco, de agresores ni de víctimas.

4. LA COMPASIÓN, O DE CÓMO EL DOLOR SE CONVIERTE EN UNA VIVENCIA INTERSUBJETIVA

La vivencia inmediata del dolor se capta internamente, se experimenta y siente en primera persona bajo la modalidad del *me duele*. Asumiendo esta evidencia, está claro que no tenemos acceso al dolor ajeno de la misma manera que al propio, y que la “identificación con el dolor del prójimo no es física. Yo no puedo meterme en la piel del otro. Es una identificación psicológica, metafísica y moral”⁴⁸. A pesar de la distancia irreductible que separa al ser-para-mí del ser-para-sí de todos los demás, la fenomenología muestra que tenemos la potencialidad de abrimos intencionalmente hacia el padecimiento de otra persona, de compadecernos y solidarizarnos con ella, y esto sucede en virtud de la ‘aprehensión analogizante’ que, para Husserl, es la primera peculiaridad de la experiencia del otro⁴⁹. El otro no es yo pero lo percibo como análogo a mí, dotado de una estructura sensorial, corporal y cognitiva similar a la que yo tengo, y esa captación de alteridades semejantes a mí, afines a mí, es condición de posibilidad para la constitución de un mundo común, para el surgimiento del ser-con-otros.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 131.

⁴⁷ San Martín, D., “El dolor y la deuda. Mentalidades de gobierno en la crisis financiera del Estado”, en Susín, R. y Bernuz, M. J. (coords.), *Seguridad(es) y derechos inciertos*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2014 (pp. 285-319), p. 289.

⁴⁸ Suances, M., “El problema del dolor en la filosofía de Schopenhauer”, en González García, M. (comp.), *Filosofía y dolor*, ed. cit., (pp. 263-307), p. 300.

⁴⁹ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, FCE, Madrid, 1985, p. 175.

Compadecer implica “sentir lo mismo que otro siente, y sólo aceptando al otro como otro Yo tendremos la posibilidad de sentir lo que él siente”⁵⁰; esto es especialmente válido en el acercamiento al dolor ajeno, enraizado en la intuición de que la capacidad de sufrir del otro es equiparable a la mía. A través de la compasión se acorta la distancia que nos separa de la alteridad, se tiende un puente hacia ella, pues “la barrera que me separa del otro se ha suprimido momentáneamente, en la medida en que su sufrimiento, su propia necesidad es también sentida por mí y ya no le veo como un ser absolutamente extraño, ajeno y distinto a mí”⁵¹. El dolor rebasa así los límites de la subjetividad, trasciende el plano de la vivencia álgica que atormenta la carne propia y se convierte en sufrimiento con-sentido, expresado y mostrado a otros que se sienten partícipes de ese dolor y se aproximan al ser dolorido con la intención de paliar sus padecimientos.

La compasión siempre emerge en un horizonte comunicativo, y tiene vocación analgésica. El otro se hace presente, ante todo, como un ser sufriente, manifiesta su dolor a través de la gestualidad y la palabra, y con ello espera provocar una respuesta compasiva. Este encuentro con la alteridad está mediado por el dolor, solo que en este caso nadie inflige dolor a nadie, no hay violencia ni agresividad sino diálogo y acercamiento que viene propiciado precisamente por ese sufrimiento del otro que la persona compasiva percibe, y con el que se identifica: “Yo respondo del Otro porque este, que se me da como rostro, y que me habla, demanda de mí una respuesta a su sufrimiento”⁵². La presencia del otro y el encuentro cara a cara con su dolor nos interpelan directamente y reclaman una respuesta ética que se plasma en la solidaridad, la misericordia y la empatía. En este sentido, Levinas insiste en que “pensar el sufrimiento en una perspectiva interhumana no se reduce a percibirlo [...] Lo interhumano propiamente dicho reside en la no-indiferencia de los unos por los otros”⁵³, es decir, solicita una toma de partido, una acción encaminada a poner fin a ese dolor, o al menos a aminorarlo y hacerlo más llevadero. La compasión supone un intento de reducir el padecimiento de la otra persona, de acercarse

⁵⁰ García-Baró, M., “Una reflexión sobre la compasión a partir de la filosofía de Martin Buber”, en García-Baró, M. Á. y Villar, A. (coords.), *Pensar la compasión*, ed. cit., (pp. 211-215), p. 214.

⁵¹ Villar, A., “La ambivalencia de la compasión”, en García-Baró, M. Á. y Villar, A. (coords.), *Pensar la compasión*, ed. cit., (pp. 19-72), p. 35.

⁵² Quesada Talavera, B., “Aproximación al concepto de ‘alteridad’ en Lévinas. Propedéutica de una nueva ética como filosofía primera”, *Investigaciones fenomenológicas*, vol. mon. 3: Fenomenología y política, 2011 (pp. 393-405), p. 403.

⁵³ Levinas, E., “El sufrimiento inútil”, en Levinas, E., *Entre nosotros...*, ed. cit., (pp. 113-126), p. 125.

a la alteridad doliente con una actitud comprensiva, cuidadosa y curativa. Unamuno también concede mucha relevancia a la compasión, al dolor compartido, como vivencia que permite acercarse al otro de manera radical y abre el camino del verdadero amor, no solo en sentido erótico sino en su vertiente filantrópica, como amor a la humanidad, pues “los hombres sólo se aman con amor espiritual cuando han sufrido juntos un mismo dolor”⁵⁴, y “amar en espíritu es compadecer, y quien más compadece más ama”⁵⁵. Así, el sufrimiento hace posible salir del solipsismo, es un sendero que lleva a cada individuo al encuentro con la alteridad y le invita a anudar lazos de solidaridad con otras personas.

Algunas notas asociadas a la vivencia del duelo se ajustan bien a esta idea de la compasión como relación de comunión mediada por el dolor. En el duelo, lo que duele es la pérdida de otro, ya sea en sentido literal –cuando fallece un ser querido– o en sentido metafórico –en el caso, por ejemplo, de una ruptura amorosa–. Al contrario que en la violencia, donde lo que duele y produce dolor a la víctima es la presencia del agresor, en el duelo lo que duele es la ausencia de otro apetecido, añorado y deseado, cuya falta se hace presente y se enfatiza a partir del sentir doliente. Una revisión más precisa pone de relieve que el duelo tiene dos dimensiones álgicas: la primera, de tipo más subjetivo, tiene que ver con la propia vivencia interna del dolor psíquico que provoca la falta, y la segunda, intersubjetiva, busca la apertura hacia los demás y se explicita en la necesidad de expresar ese dolor y compartirlo con otras personas como parte del proceso que ayuda a su sanación. De hecho, todos los rituales y ceremonias públicas o privadas de despedida de los difuntos, todos los homenajes a las víctimas de atentados o de catástrofes naturales, etcétera, responden en el fondo a esta pulsión de mostrar el dolor, de ‘exorcizarlo’ y compartirlo con otras personas para paliar así el sufrimiento y comenzar a superar el trauma ocasionado por el fallecimiento de seres queridos, sobre todo si la muerte ha llegado de forma inesperada y violenta.

En el personaje trágico de Antígona, inmortalizado por Sófocles, se reflejan ambos planos del duelo: el asesinato de su hermano Polinices es una vivencia sumamente dolorosa para ella, a la que se añade otra fuente de padecimiento causada por la prohibición expresa dictada por Creonte, rey de Tebas, de dar sepultura al cadáver de su hermano, es decir, la prohibición de realizar un acto compasivo, un ritual funerario que la ayude a superar el dolor psíquico generado por la pérdida física del ser querido⁵⁶. Antígona sufre la escisión y el

⁵⁴ Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Tecnos, Madrid, 2005, p. 276.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 277.

⁵⁶ Cfs. Sófocles, “Antígona”, en *Tragedias*, Gredos, Madrid, 1981.

desgajamiento entre los dos planos, siente la necesidad imperiosa de hacerlos concordar y, como es sabido, acaba desobedeciendo las leyes de la polis y es duramente castigada por ello. Este personaje reivindica el derecho al duelo en su segunda vertiente, reclama que su dolor internamente desgarrador se plasme en una acción compasiva, que lo es más para ella que para el propio cadáver que pretende sepultar. La historia de Antígona invita asimismo a repensar las relaciones entre el derecho y la compasión, ya que interpela directamente a las leyes y pone de manifiesto que estas, además de administrar dolor e infligir dolor –como se ha visto en el anterior apartado–, también han de atender a la compasión y la reparación, reconociendo y legitimando el duelo y la expresión y manifestación pública del mismo.

5. CONSIDERACIONES FINALES

El dolor nos duele, pero la experiencia del mismo no se reduce a un dato estrictamente personal y subjetivo sino que también es posibilidad de encuentro con otros individuos, ya sea de forma traumática –a través de la violencia– o desde una perspectiva ética que se determina principalmente en la compasión.

En estas páginas se ha profundizado en los diversos tipos y rasgos de la vivencia del dolor, tanto en su carácter individual como en el plano intersubjetivo. En unos y otros casos se ha mostrado que la experiencia doliente nos abre a la interacción con la alteridad, que se explicita de formas diferentes según se trate de un dolor físico sentido internamente –como es el caso del cuerpo enfermo y de la captación que la persona tiene de su propia corporalidad–, de un dolor infligido deliberadamente a otra persona –en la relación violenta– o de un dolor que es padecido a título individual y que, no obstante, anhela ser expresado, mostrado y compartido con otras personas buscando en ellas una respuesta compasiva.

Se ha hablado aquí de dolor y alteridad, si bien parecería más correcto hablar de dolores y de alteridades, en plural, toda vez que el análisis ha desvelado la multiplicidad y heterogeneidad de contenidos asociados a cada una de esas nociones. En todo caso, problematizar la vertiente álgica de la existencia y situarla en el horizonte del ser-en-el-mundo, identificando sus conexiones tanto con el ser-para-sí como con el ser-para-otros, contribuye a una mejor comprensión filosófica del dolor y a una interpretación más matizada de los variados elementos que surgen concomitantemente a él.

BIBLIOGRAFÍA

- Ballesteros, J., “Contra todo tipo de violencia”, en Bea, E. (ed.), *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, Trotta, Madrid, 2010 (pp. 129-135).
- Buber, M., *Yo y tú*, Caparrós Editores, Madrid, 1995.
- Butler, J., *Subjects of desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, New York, 1999.
- Díaz Romero, P., “Dolor físico, atención y esquema corporal: consideraciones fenomenológicas sobre la naturaleza del dolor”, *Thémata. Revista de filosofía*, n. 54, julio-diciembre 2016 (pp. 175-190).
- Durán Quintana, J. A., *El dolor, duele*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2015.
- Epicuro, “Epístola a Meneceo”, en *Obras completas*, Cátedra, Madrid, 1995.
- Escribano, X., “Poética del movimiento corporal y vulnerabilidad: una reflexión desde la fenomenología de la enfermedad”, *Co-herencia*, vol. 12, n. 23, julio-diciembre 2015 (pp. 71-88).
- Fernández Guerrero, O., “Levinas y la alteridad: cinco planos”, *Brocar. Cuadernos de investigación histórica*, n. 39, 2015 (pp. 423-443).
- Foucault, M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975.
- García-Baró, M. Á. y Villar, A. (coords.), *Pensar la compasión*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2008.
- González García, M. (comp.), *Filosofía y dolor*, Tecnos, Madrid, 2006.
- Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, FCE, Madrid, 1985, p. 175.
- Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1999.
- Levinas, E., *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Pre-textos, Valencia, 2001.
- Llewelyn, J., *Emmanuel Levinas. La genealogía de la ética*, Encuentro, Madrid, 1999.
- Madrid, A., *La política y la justicia del sufrimiento*, Trotta, Madrid, 2010.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945.
- Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964.
- Nancy, J. L., *Corpus*, Métailié, Paris, 1992.
- Quesada Talavera, B., “Aproximación al concepto de ‘alteridad’ en Lévinas. Propedéutica de una nueva ética como filosofía primera”, *Investigaciones fenomenológicas*, vol. mon. 3: Fenomenología y política, 2011 (pp. 393-405).
- San Martín, D., “El dolor y la deuda. Mentalidades de gobierno en la crisis financiera del Estado”, en Susín, R. y Bernuz, M. J. (coords.), *Seguridad(es) y derechos inciertos*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2014 (pp. 285-319).

- Sartre, J.-P., *L'êtr e et le néant*, Gallimard, Paris, 1943.
- Schopenhauer, A., *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*, Tecnos, Madrid, 1999.
- Serrano de Haro, A., "Atención y dolor. Análisis fenomenológico", en Gaos, J., Ortega y Gasset, J., Palacios, L. E., Serrano de Haro, A. y Xirau, J., *Cuerpo vivido*, Encuentro, Madrid, 2010 (pp. 123-161).
- Serrano de Haro, A., "Un nuevo ensayo en fenomenología del dolor", *Ápeiron. Estudios de Filosofía*, n. 3, octubre 2015 (pp. 129-135).
- Sófocles, *Tragedias*, Gredos, Madrid, 1981.
- Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Tecnos, Madrid, 2005.