

## Diversos sentidos de la palabra *dolor*

LOS CAMPOS SEMÁNTICOS DEL DOLOR SON PRINCIPALMENTE DOS: DOLOR FÍSICO, DOLOR MORAL. MIENTRAS QUE EL PRIMERO SIRVE COMO TESTIGO DE ALGUNA DISFUNCIÓN CORPORAL, Y POR ESO INICIALMENTE SE PUEDE CONSIDERAR QUE ES ALGO POSITIVO, EL SEGUNDO ES MÁS COMPLICADO DE ASUMIR: ¿QUÉ SENTIDO PUEDE TENER EL SUFRIMIENTO MORAL DE UNA PERSONA?, ¿PARA QUÉ LE SIRVE? ¿QUÉ LO CAUSA? A LO LARGO DE ESTE ARTÍCULO SE INTENTA HACER UNA DESCRIPCIÓN FENOMENOLÓGICA DE LOS SENTIDOS QUE ADQUIERE EN EL LENGUAJE ORDINARIO EL DOLOR, TRATANDO DE DESENTRAÑAR QUÉ FUNCIÓN PUEDE TENER PARA LA VIDA HUMANA ESA OSCURA EXPERIENCIA.

PALABRAS CLAVE: DOLOR, SENTIDO, FELICIDAD, VALORES.

PAIN HAS GOT DIFFERENT MEANINGS. PHYSICAL PAIN, MORAL PAIN. THE FIRST KIND IS USEFUL AS WITNESS OF THE CORPORAL DYSFUNCTIONS, AND SO IT COULD BE CONSIDERED AS A POSITIVE EXPERIENCE. BUT THE SECOND ONE (MORAL PAIN) IS MORE DIFFICULT TO UNDERSTAND: WHAT IS IT FOR?, HOW DOES IT MAKE A SENSE?, WHY DOES IT HAPPEN? IN THIS PAPER WE TRY TO MAKE A PHENOMENOLOGICAL DESCRIPTION OF PAIN'S DIFFERENT SENSES IN ORDINARY LANGUAGE, AS A WAY TO FIND OUT THE MEANING OF THIS DARK EXPERIENCE IN OUR LIFE.

KEY WORDS: PAIN, SENSE, HAPPINESS, VALUES.

---

# Eg002

---

Javier  
Aranguren

---

Profesor de  
Antropología Filosófica.  
Colegio Gaztelueta  
Las Arenas. Vizcaya  
jaranguren@unav.es

---

**I. SITUACIÓN DE DESCUBRIMIENTO**

Pararse a pensar sobre los sentidos que tiene la palabra *dolor* es una tarea que de primeras no resulta cómoda. Se trata de uno de esos asuntos de corte demasiado biográfico como para permitir un estudio plenamente *desinteresado*. Es más, cabría plantear si enfrentarse al *dolor* desde la objetividad, desde *ninguna parte*, tiene algún sentido: bien es cierto que la reacción nerviosa de dolor puede ser objetivada, pero al tiempo un dolor en el alma o en el corazón –por no concretar en exceso el *ubi* de la experiencia existencial de lo doloroso– sólo se puede entender cuando ha sido sufrido. Sería algo análogo al encuentro con el color: es cierto que se puede medir la longitud de onda del rojo pero, ¿qué tiene que ver eso con la experiencia de rojo que tiene el sujeto, la primera vez que se encuentra con él? Teorizar acerca del dolor debe tener algo de falso para aquellos que lo sufren. A la vez parece claro que, dado la frecuencia con que esa experiencia aparece en el curso de la vida de los hombres, se trata de una reflexión pertinente.

Podemos de este modo iniciar nuestra reflexión con una pregunta: ¿qué ocurre con el *dolor*, que tanto nos preocupa? Una conversación entre conocidos, una clase a los alumnos, un gesto en el rostro, varían si lo que se pone en juego es ese asunto que nos afecta a todos. Se produce una curiosa situación: el *dolor* aparece por todos lados, pero queremos ocultarlo, no darle importancia, hacer como si no existiera o quizás desear que no lo hiciera en absoluto. Sin embargo sabemos que eso no es posible: contamos con una cuota de dolor en nuestra vida, del mismo modo en que ésta se compone también por momentos felices, por situaciones de aburrimiento y por largos días en los que parece que no ocurre nada digno de ser reseñado, en los que se da la “descolorida indeterminación anímica” propia de la cotidianidad<sup>1</sup>.

Si se preguntara a una persona qué situaciones han sido significativas en su vida, probablemente haría referencia a esos hechos que la han llenado de alegría: el descubrimiento de la persona a la que ama, caer en la cuenta de lo que valen sus padres, los primeros éxitos profesionales, los amigos que no le fallaron cuando eran necesarios, una comida especialmente placentera porque las viandas eran excelentes y porque la conversación no decayó en ningún momento. A los seres humanos les llena el compartir *relacional*, y es en estas experiencias donde de una forma más intensa experimentan la dimensión de sentido que caracteriza a su vivir. Lógicamente, la contraria también es verdadera: en la carencia de lo relacional –el tedio, la soledad, el dolor moral del deprimido, el dolor físico del enfermo– es donde se puede experimentar con especial intensidad la carencia de ese sentido que parece que todos los hombres buscan. Y se trata también de experiencias significativas, aunque en este caso quizás hubiera que decir que *por defecto*. Las situaciones en las que la pena, la muerte, la impotencia han aparecido en su horizonte vital se recuerdan como *momentos fuertes* de la existencia: el deceso de un pariente cercano y querido, una enfermedad incurable, la traición y el abandono de alguien en quién confiaba. Alegría y dolor: dos términos en principio antitéticos que, sin embargo, se acompañan a lo largo de la existencia. ¿Por qué se recuerda el *dolor*? Quizás porque el dolor atenaza al que sufre, pero al mismo tiempo le *abre* hacia nuevas posibilidades<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Tomo la expresión de Heidegger (1997), § 71.

<sup>2</sup> En *El sentido cristiano del dolor* en Polo (1996a).

Se ha hablado de *disclosure situation*, o *situación de descubrimiento* (Ramsey, 1969)<sup>3</sup>, para referirse a experiencias aisladas que dejan traslucir algo más profundo, iluminando *de pronto* el conjunto de nuestra experiencia. En la línea de lo que se acaba de indicar, Walter Kasper señala que esas *situaciones de descubrimiento* se dan “en la situación de alegría, cuando nos sentimos muy felices, cuando el mundo y nuestra existencia nos parecen infinitamente ricos, bellos, placenteros; en la situación de tristeza, cuando no entendemos ya la situación de angustia, cuando cede el suelo bajo nuestros pies, todo se tambalea y vemos el abismo de nuestra existencia; en la situación de consuelo, que nos sostiene, acoge y ampara; en la situación de amor y fidelidad, cuando somos aceptados y afirmados incondicionalmente, y el encanto y la belleza de otra persona hace que todo el mundo nos parezca como transformado y hechizado; en la situación de aburrimiento atroz, cuando todo resulta insípido e indiferente y se hace patente el lado vacío, superficial y huero de la realidad; en la situación de encuentro con la muerte, cuando una persona enmudece para siempre, el mundo se le escapa de las manos y a nosotros nos arrebatan para siempre un ser conocido, familiar y amado. La verdad definitiva sobre el hombre se revela de modo inexorable ante la muerte: el ser humano no se pertenece a sí mismo ni a los demás, sino que hay un *misterio insondable* en torno a él, y *él mismo es un misterio* que nunca puede descifrar” (Kasper, 1986: 109)<sup>4</sup>.

Considerar al misterio como un factor determinante puede parecer novedoso tras la larga tradición racionalista en Occidente. Se dice que algo es misterioso si no resulta plenamente accesible a la razón, si se trata de una realidad acerca de la que sólo puede hablar la imagen, la metáfora, la narración o el mito. El misterio se nos presenta como tal: no es algo completamente ignoto, pero trasciende las capacidades de comprensión. En ese sentido, el misterio está más allá de la capacidad de manipulación: si se intenta controlar se pierde; o se mantiene allí presente, pero oculto bajo una capa de aparente seguridad que no es más que una farsa<sup>5</sup>.

No es posible reducir lo misterioso a lenguaje matemático, pero tampoco se conforma con el silencio total. Ante el misterio el ser humano pide respuestas, justamente porque misterioso es aquello de lo que tratan las cuestiones límite: aquellas que se cuestionan acerca del *para qué*, por el inicio o el

---

<sup>3</sup> Ramsey (1969), cit. por Kasper (1986: 109). Marion (1997) prefiere hablar de *fenómeno saturado*. Jaspers (1967) lo hizo usando el término *situaciones límite*. Cfr. Heidegger (1997), § 60.

<sup>4</sup> Las cursivas son mías.

<sup>5</sup> Sobre el intento de ocultar la realidad del dolor, y la inautenticidad que esa actitud lleva consigo, ya llamó la atención R. M. Rilke al hablar de la “pequeña muerte”, ese morir en la impersonal existencia de masa: “Ahora se muere en 559 camas. Naturalmente, en serie, fabrilmente. Con tan enorme producción, cada muerte individual no queda tan bien realizada, pero eso tampoco importa. Lo que cuenta es el número. ¿Quién da hoy algo por una muerte bien elaborada?... El deseo de tener una muerte propia es cada vez más raro. Un poco más y será tan insólita como una vida propia... Se llega, se encuentra una vida ya preparada; no hay más que vestírsela... Se muere, lo mismo que se llega; se muere la muerte que corresponde a la enfermedad que se tiene pues desde que se conocen todas las enfermedades se sabe también que las distintas conclusiones mortales pertenecen a las enfermedades y no al hombre, y el enfermo no tiene, por así decir, nada que hacer”. Citado por Bollnow (1954: 112). Dicha reflexión sigue plenamente vigente en Heidegger (1997), en especial § 71 donde señala de qué modo ser libre para la muerte le confiere al Dasein (al ser humano) su finalidad plenaria. El ocultamiento de la muerte –o del dolor en la sociedad del bienestar– en consecuencia, impediría esa plenitud. Algunos de los argumentos que se esgrimen en defensa de la eutanasia van en esa línea: ocultar, aunque la vida se convierta en algo inauténtico; es decir, preferir lo agradable aunque parcial a lo verdadero, aunque difícil. Evidentemente, desde ese punto de vista, la propuesta de la eutanasia sería plenamente burguesa, en el mal sentido del término.

final, por los horizontes de inteligibilidad de la situación *in medias res* en que consiste el presente<sup>6</sup>. El dolor es una de las puertas del *misterio*, es decir, una apertura a lo que no parece que se pueda explicar por medio de meros argumentos racionales claros y distintos, un problema ante el que no caben certezas sobre su causa, sino como mucho aceptación y paciencia.

Los ideales cartesianos no sirven para un mundo en el que tanto la felicidad como el dolor se presentan con un halo de misterio. La naturaleza no es un libro que pueda leerse completamente en lenguaje matemático, a no ser que se quiera forzar la exclusión de las cuestiones de sentido. Pero eso implicaría empobrecer enormemente la experiencia humana, que incluye siempre amor y dolor, alegría y tristeza, y un arco iris de experiencias intermedias en las que “la alegría siempre va mezclada con algo de tristeza”<sup>7</sup>. Ambas son realidades que nunca se experimentan como merecidas, que nunca se entienden del todo. Se trata de realidades de las que no se domina la etiología y en las que el sujeto que las experimenta no puede adquirir un papel de señor, sino de bendecido o maldecido, de receptor de lo inesperado<sup>8</sup>. Ante el amado, la sensación siempre debe ser de *sorpresa* y de agradecimiento: es un regalo, un don, un milagro; ante el dolor debería ocurrir algo similar: sorpresa y rechazo, o bien sorpresa y aceptación.

Aceptar es acoger, no meramente resignarse. Acoger señala la capacidad de ir más allá del momento presente: el que ama lo hace en proyecto, no se centra únicamente en la sensación placentera presente, sus vuelos son más altos. El que sufre tiene también esa opción: centrarse en el dolor presente y perderse en él, o integrarlo en un proyecto que va más allá de la facticidad de lo que le pasa. Mas eso implica que el ideal de certeza, en el que todo lo real es racional y lo racional real, no se puede aplicar con propiedad a las *situaciones límite*, a aquellos hechos en los que se descubre el temple de un hombre. Sin abandono en el amado no hay amor: querer estar cierto de ser amado es ignorar la libertad del otro<sup>9</sup>. Análogamente ocurre con el dolor: sin abandono en él –aceptando que nuestro control no es total, sino que más bien estamos en manos de otro (ya sea éste Dios, o el triste destino)– sólo queda la opción de la desesperanza. Querer controlar todo no puede producir más que decepciones, pues ésa es una opción que siempre se desvela falsa. La pretensión de la certeza mata lo propiamente humano (Chantal Delsol): en ella se puede vivir desde una generalidad, en una abstracción que acaba siendo totalitaria, pero se pierde lo que define a la persona. El hombre es el quién concreto, el sufriente, el esperanzado. El hombre es un rostro que pide ayuda o protección, pero no forma parte de una idea, sino que cada *caso* es mayor que el todo: el rostro se presenta como la imagen de un *infinito* y, por lo tanto, responde necesariamente a la prohibición de matar (Levinas, 1977).

<sup>6</sup> Sobre la noción de misterio y mito cfr. Pieper (1984). También Despland (1985).

<sup>7</sup> Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, libro III, capítulo 38.

<sup>8</sup> Este *término medio*, que probablemente caracterice a las experiencias más frecuentes en las vidas de los hombres, se encuentra muy presente a lo largo de las nostálgicas páginas de Dinesen (1997). Cf. especialmente “*No te dejaré marchar si no me das tu bendición*”, p. 289.

<sup>9</sup> Idea magníficamente expresada por Spaemann (2000: 89): “En principio la mirada del otro también puede ser simulada. El otro no se da nunca como el fenómeno, de una forma inmediata y constrictiva. Tener al otro como un ser real, no como una simulación, entraña un momento de libertad. El acto fundamental de la libertad es la renuncia a apoderarse de lo otro, que es una tendencia viviente. Positivamente, la renuncia significa dejar ser. Dejar ser es el acto de la trascendencia que constituye el signo auténtico de la personalidad”.

Mas eso la modernidad no lo sabe: el horror del siglo XX, la presencia constante del *mal radical*, compañero inseparable de las mayores planificaciones ideológicas, tiene la lamentable virtud de manifestarlo con claridad (Finkielkraut, 1998, 1990). El ideal de la certeza mata; la certeza del misterio salva. Y el dolor, irrefutablemente, es uno de los umbrales del misterio del hombre.

## 2. PRIMEROS SENTIDOS DEL TÉRMINO

Los campos semánticos a los que se aplica la palabra *dolor* son muy variados. El más evidente es el llamado *dolor físico*: un golpe, una quemadura, un resfriado, causan la reacción de rechazo en el cuerpo, una molestia. Desde esta perspectiva el dolor es maravilloso: por él se retira la mano del fuego y uno va a visitar al médico. La misma ausencia de dolor en el hombre causa sospechas: “el día en que no me duela nada estaré muerto” se dice con negro humor a partir de cierta edad; si uno deja de sentir hambre (ese dolor fundamental que hace que los bebés aprendan a llorar mucho antes de saber nada de sí, y que los hombres se muevan hasta la desesperación en los campos de refugiados) va a visitar al médico en busca de una motivación que resulta perentoria: el dolor es un aviso y su ausencia también. El dolor es un medio de adaptación por el que el ser humano facilita su supervivencia.

Pero hay muchos más dolores. El dolor de la *separación*, el dolor que produce el *paso del tiempo*, el del final de una fiesta cuando se pierden los zapatos de cristal, el de que sea lunes y por la mañana y que haya llovido el sábado y por la noche, el *cansancio* ante los libros o ante las obligaciones, *la fatiga del hacer y la fatiga del vivir* un día tras otro, como si estuviéramos en una cárcel calculada para causar nuestro disgusto bajo la vigilante mirada de la rutina, de la monotonía, del “como ayer, así otra vez hoy y mañana” (Heidegger, 1997, § 71). Y convivimos con el dolor del escándalo de la *pobreza*, de la *soledad*, de la *indiferencia* o de la *envidia*.

Hay un dolor en la existencia subjetiva de cada uno: el hecho de *ser finitos*, limitados, de tener fecha de caducidad, de no saber por dónde nos da el aire, de sentirse inseguro, de tener que enfrentarse a lo desconocido en un mundo bastante complicado que nadie sabe a fondo cómo funciona, pero que bien cierto que aunque no se sepan sus “instrucciones de uso” va a pedir lucha y esfuerzo (y eso no se parece nada a la seguridad de la que disfrutábamos siendo niños, con un padre capaz de defendernos de todo, cuando dominaba en nuestro mundo *la ley y el orden*)<sup>10</sup>.

Hay también el dolor de *ser un extraño*, y de estar *extrañado*, fuera de la corriente de normalidad en que la gente se conoce y parece que es feliz. Cuando tú no puedes entrar a ese juego y nadie habla contigo, ya por maldad (xenofobia, prejuicios, ideologías, grupos sanguíneos), ya porque no te conocen, ya porque te calculan feliz y no te dedican su tiempo porque piensan que no te hace falta, y los ves riendo a tu lado y no sabes por qué no puedes hacerlo tú con ellos mientras se alejan por la calle y te quedas mirándoles y nadie da explicaciones. Y el dolor de aquellos a los que uno mismo ignora, y que ni siquiera sabe que les ignora porque todos somos conscientes del carácter inevitable e involuntario de tantas de nuestras debilidades: “el hombre no es capaz de demasiada realidad” (Eliot, 1987), y por eso debe ser perdonado también de sus olvidos. Y el dolor de quien no encuentra qué comer, o no sabe en qué trabajar y su única manera de mostrar su *utilidad*, su *valor*, es ofrecer

---

<sup>10</sup> Cfr. el ya clásico análisis de la condición humana en Heidegger (1997), § 12-13; 35-38; 49-53; etc.

mecheros por veinte duritos, periódicos que nada dicen, pequeños paquetes de pañuelos, molestando por la calle a los bienpensantes, con el único objetivo de pedir sin sentir tanta vergüenza (y los demás apartan la mirada, para no sentirse interpelados).

### 3. LA HUIDA Y LA DIFICULTAD DE LA VIDA

Y no podemos hacer como el protagonista del *Novecento* de Alessandro Baricco (1998), que decide no bajarse del barco en el que vive aunque vuelen éste con dinamita, porque él sabe tocar un piano de 88 teclas, pero el mundo de ahí fuera tiene infinitas, y eso le supera. Nosotros no podemos dar la espalda a la realidad: no porque no queramos, sino porque carecemos de la capacidad de hacerlo. Estamos fuera del barco, metidos en el mar de la vida, en el medio de la complicación, en ese dolor tan curioso que produce la mezcla entre el miedo a la *novedad* y el hastío de la *rutina* (Marina, 1996): lo puramente nuevo asusta (es como el pasillo oscuro de la casa cuando eres niño: ¿qué monstruos habrá detrás?), y lo repetitivo aburre.

El aburrimiento es otro modo de miedo: el miedo a convertirse en un ser banal, sin importancia, un engranaje que se repite dentro de una estructura anónima, con la posibilidad de que ni siquiera ella tenga valor, porque no existe un *alguien* a quien le importe.

Parece que no es sencillo sobrevivir, encontrar el equilibrio, lograr un punto medio, y eso asusta, y el miedo es un aviso de que algo no marcha, de que algo está roto. Y no sólo en el cuerpo, o en quienes nos rodean, sino también dentro de cada uno de nosotros, en esa historia que creíamos que constituía nuestra vida y que tan a menudo acaba pareciéndonos improvisada y ridícula, “una sombra tan solo que transcurre; un pobre actor que, orgulloso, consume su turno sobre el escenario para jamás volver a ser oído. Es una historia contada por un necio, llena de ruido y furia, que nada significa”<sup>11</sup>.

De este modo el dolor viene entendido como *miedo* a lo que pueda pasarle a cada quién. Y es que siempre puede ocurrir algo, porque la vida corre, transcurre, y nunca ha ocurrido antes lo que ahora puede acaecerle al personaje que cada una de las personas es dentro de su propia historia. Porque nadie ha sido yo, o tú, y porque jamás hasta hoy había tenido lugar el día de hoy, y donde se encuentre el lector, y en esa determinada compañía, y con los desconocidos con los que se ha cruzado por la calle, y con sus intenciones indiferentes o aviesas, y con las contingencias de las lluvias y de las olas que permanecen en fila, esperando a estrellarse ordenadamente contra la arena<sup>12</sup>.

### 4. LA MALDAD Y LA CULPA

Hay dolores quizás más hondos. Uno de ellos, hablando desde la perspectiva del yo, es el del *conocimiento de la propia maldad*. Tema que no está de moda: hoy parece que todos somos inocentes mientras que no se demuestre lo contrario. Ya nadie declara el “yo pecador”, tan tranquilamente asumido por nuestros antepasados, que reconocían sin miedo sus faltas pues ese reconocimiento era la condición de posibilidad de la reconciliación. Hoy nadie es malo. Quizás las estructuras sean malas, quizás la clase política (pero entendida como clase, no como ‘cada uno de ellos’), o Microsoft, o lo que fuera: el *ellos*, incluso un cierto *nosotros*, pero nunca yo.

<sup>11</sup> Shakespeare, W., *Macbeth* V, escena 5.

<sup>12</sup> Una de las más impresionantes expresiones literarias de este vacío, y su comparación con la vieja metáfora del mar, en Woolf (2000).

El mal se ha convertido en una fuente que tiene un origen anónimo. Los alumnos siempre *aprueban*, y siempre *son* suspendidos: lo malo que les pasa no es por ellos, sino por la confabulación de la manía de un profesor o de la oscuridad anónima de un destino cruel. Incluso a los terroristas los despersonalizamos, y decimos que quien mata es ETA, como si allí no hubiera manos que aprietan el gatillo o mentes calculando la dispensación de la muerte, como si una organización funcionara sin personas, con conceptos. Pero ocurre que hay gente que vigila, *nombres propios* que colocan una bomba o insultan, *cada uno* que mata. Cuando la fuente del dolor es la maldad, nunca se habla de un origen anónimo.

Y, a pesar de eso, nosotros, que somos demócratas, que sonreímos en las fotos de los anuncios de ropa o de comida rápida, y confundimos la solidaridad con la posibilidad que todos tenemos de comprar los mismos productos, y llamamos *libertad* a poder acceder desde el *móvil* a la información deportiva o a la cuenta corriente, nosotros no hacemos mal a nadie, no tenemos mala conciencia de nada: pagamos nuestros impuestos; hablamos desde lugares comunes (Heidegger, 1997, § 35 y 68 a); pensamos siempre de modo similar y correcto; vestimos ropa cómoda, siempre suave, como nuestras existencias que desean la seguridad sin altibajos, las salidas profesionales, la ausencia de sufrimiento, los amores fieles pero sin esfuerzo, la carencia de compromiso para evitar los grandes fracasos, y así ser felices, y sanos, y bellos<sup>13</sup>.

Sin embargo es *mentira*: el dolor aparece cuando caemos en la cuenta de nuestra capacidad de hacer –voluntariamente– el mal: mentir, pegar, odiar, ignorar, dejar de lado, criticar, copiar, robar, pensar mal, ser injusto, ser egoísta, buscar un placer solitario que reduce al otro a medio. Nos vamos dando cuenta de con cuánta frecuencia nuestro vivir se reduce a mero sobrevivir, ir tirando. Y abandonamos ideales, que quedan encerrados en los sueños de los jóvenes que, a falta de experiencia, todavía no saben de desengaños<sup>14</sup>, aunque se pueda dar uno cuenta de que una vida que no es magnánima no tiene otro interés que la duración, y eso parece muy egoísta, una victoria del reino de lo *cutre*.

El mal realizado voluntariamente –o el bien omitido por las mismas razones–, en el fondo del sagrario de la conciencia, se vive como *culpa*. Ésta resulta más problemática en la medida en que no se sabe qué medidas tomar para superarla, redimirla, obtener su *perdón*. Del mismo modo en que hay una renuncia a reconocer la capacidad de ofender, también está la reticencia para pedir excusas: para el perdón es necesario que alguien lo done, pero también se hace preciso pedirlo, a no ser que se llegue a un extremo generoso en el que alguien sea perdonado “porque no sabe lo que hace”, es decir, porque es un ignorante e irresponsable cuando no debería serlo, y porque quien perdona tiene en sus manos la potestad de hacerlo. La conciencia de culpa está presente en esa existencia incómoda en la que la dichosa conciencia va pidiendo cuentas (como un gusano dentro de una manzana), y va amargando la cara, la mirada y la vida.

El malestar del corazón culpable, y la decepción que a uno le causa su capacidad de fallar a sus expectativas, son también fuente de dolor. En ese terreno el dolor se instala en el lugar de la intimidad. Si se radicaliza se acabará hablando de *corrupción*. Así se hace en el imaginario protestante. Si nuestra situación es de *corruptio*, ya no podemos encontrar motivos para la mejora, sólo cabe el desaliento o la actitud estoica de quien contempla lo que hace y lo que le pasa con la indiferencia de un testigo

---

<sup>13</sup> Un lúcido ensayo sobre la anestesia moral que supone el estado del bienestar en Bruckner (1996), especialmente el capítulo 1.

<sup>14</sup> Cfr. Aristóteles, *Retórica*, libro II, capítulo 12, 1389a 1-1389b 13.

irresponsable, que no tiene la culpa de nada, porque todo le viene dado de esa forma. Quizás no sea necesario llegar a tanto: es verdad que nuestro interior se encuentra herido; sin embargo casi todo el mundo experimenta también su intencionalidad hacia el amor. Negar eso es no aceptar la experiencia común. Y esa presencia del amor, y el deseo de superar la culpa, cuando es movido por las ganas de no seguir haciendo sufrir a los que se ama o a los que se quisiera amar, son motivo suficiente para guardar un talante optimista en torno al hombre que sufre.

##### 5. LA RAZÓN DEL MAL MORAL

Motivos para tanta mentira, para tanto dolor, los hay variados: a veces la mala idea (como cuando se chinchaba al hermano pequeño, aunque uno ya no se encontrara a gusto haciéndole llorar y se empezara a sentir el vértigo de cierta desazón); más a menudo el origen del mal que hacemos se debe a la aparición de unas pasiones que no somos capaces de controlar. No las controlamos porque no hemos querido aprender a hacerlo. Tal vez no lo hacemos porque nos es más fácil seguir las pasiones sin importarnos a dónde nos lleven, antes de esforzarnos por ser nuestros propios señores. Más tarde, en el caso de que la pasión tuviera que ver con el campo de la afectividad, puede que nos duela no haber sabido querer, o ser capaces de dañar a esa misma persona que se dice que se quiere, que proporciona la razón de ser de la propia vida, que lleva nuestro nombre propio, o a la que le hemos propuesto que por favor lo lleve.

De análoga manera, nos resulta más fácil seguir a esas pasiones aunque más tarde nos atormente no habernos comportado de un modo acorde con nuestros compromisos. De este modo produce dolor haber afirmado 'haré una carrera' y luego suspender por no tener *fuera de voluntad* para ir a clase o al estudio, dándose cuenta de que no se ha hecho no por una decisión personal sino –precisamente– por la incapacidad responsable para el compromiso con las propias decisiones, compromisos que estructuran lo que es *verdad* de nuestra vida. Y lo mismo sucede con la fidelidad a una decisión en la que las palabras pusieron en juego la dirección de la vida, y que se quiere mantener, pero que a la vez parece que no preocupa especialmente dejar que se pervierta un tanto con componendas, con silencios, con vuelos de la imaginación o con la renuncia a la pasión por que el amor repetido tenga siempre presente la semilla de lo nuevo. Y la flor se marchita, y la convivencia se hace mustia, y la ilusión se enajena al fondo de un armario de aislamiento disimulado por el activismo.

¿No se viven a menudo innumerables vidas falsas? Es cierto: produce dolor el no ser señor de la propia existencia, la dependencia del impulso oscuro de una pulsión no dominada sino dominante. El tema de la *inmadurez*, y la conciencia de estar atrapado en ésta (no querer crecer, no querer ser responsable, encerrarse en el complejo de Peter Pan (Polaino-Lorente, 1999: 117-146) es otra fuente de dolor: dolor contra el propio orgullo, pero quizás también dolor por no saber hacerse cargo de las cosas y sobre todo de las personas, quienes a fin de cuentas son lo que en realidad tiene importancia<sup>15</sup>. O nos daña por no querer reconocer que la realidad es como es, que el fuego quema, que el egoísmo aísla, que convivir cuesta mucho esfuerzo, que todos pasamos por "noches oscuras", que somos siempre "hombres en tiempos de oscuridad", cargados de oportunidades al tiempo que de obstáculos<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Definitivo, a este respecto, el tremendo testimonio que aparece en Arendt (1998).

<sup>16</sup> Ésta es una idea central del sugestivo pensamiento de Arendt, H. (1992).



No somos protagonistas de ningún feliz cuento de Andersen, sino que lo que nos va es el realismo sucio de las narraciones de lo ordinario, y no está tan claro que todo vaya a acabar bien, sino que la miel a menudo deviene en amargo *sabor a biel*. Se suceden las jornadas, lo que antes era amor deviene en aburrimiento, y muchos no son capaces de darse cuenta de que quizás es justo ahí –en la repetición– donde ese amor, por fuerza del dolor, podría empezar a acrisolarse, podría ser algo más que una imprevista sensación de bienestar que, del mismo modo en que viene, siempre se acaba yendo y que –de modo lamentable– se centra más en quien se da el nombre de amante que en la persona supuestamente amada.

El hombre precisa echar raíces. Pero roturar un terreno exige sudor, aguantar la lluvia, rasgar la tierra, convertirla en mundo: la casa no se improvisa. Solamente se puede habitar en aquello con lo que uno se compromete. Y eso implica entrega: el compromiso sin esfuerzo es una farsa que decae. Sin dolor nunca podrá decirse “Estoy donde debo estar” (Dinesen, 1997: 20)<sup>17</sup>. Pero no pasa nada: lo realmente triste resultaría no contar con un lugar al que volver, no haber preparado una habitación donde *habitar* la propia existencia. Se puede disminuir el dolor si se prescinde del amor pero –como se insistirá más adelante– tal tipo de existencia sería un fracaso, algo estéril. El dolor, entonces, es condición de posibilidad de ser feliz. La felicidad tiene raíces en forma de renuncia, de esfuerzo, de compromiso, de cruz. Quien es capaz de descubrir tal horizonte de sentido está en condiciones de comportarse de corazón de un modo *alegremente triste*<sup>18</sup>.

## 6. LA PRUDENCIA, LA FORTALEZA, LA PACIENCIA

En otras ocasiones los fallos nos los proporcionan de modo gratuito las circunstancias, unidas a nuestras carencia de virtudes, especialmente de *prudencia* y de *fortaleza*, imprescindibles compañeras para eso del vivir. Por la *prudencia*<sup>19</sup> uno se calma, y no se precipita, y pondera antes de actuar, y mira al futuro y a las consecuencias futuras, y se da cuenta de que sus acciones tienen lugar dentro de un curso histórico, y que en sus manos se encuentra la posibilidad real de que este curso –la narración que es mi vida– tenga, o no, coherencia, y que por eso mismo no puede pretenderlo *todo y ya ahora*: la vida es discontinuidad, la felicidad es un proyecto que aparece en los instantes a la vez que desaparece con ellos, y todo éxito es prematuro (Leonardo Polo) porque va acompañado de un después, o de un *¿y ahora qué hacemos?*

La paciencia nos hace conscientes de que la vida verdadera está siempre escrita en *acción*, en *crecimiento*, y que cualquier afirmación del tipo “ya te he querido bastante” coincide necesariamente con la muerte del amor<sup>20</sup>. La paciencia no tiene forma de *detención*, sino de *proyecto*, y por eso el

<sup>17</sup> Es una idea que se repite a lo largo de todo el libro, y que tiene que ver a un tiempo con el placer y con la muerte. Por ejemplo, en p. 363, p. 371, etc.

<sup>18</sup> Estos términos en principio contradictorios son del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer. Cfr. Vázquez de Prada (1997: 398): “Contigo, mi Dios, no hay prueba que me espante: pienso en una enfermedad dura, unida, p.e., a una total ceguera –Cruz mía, personal– y audazmente tendría, Jesús, el gozo de gritar con fe y con paz de corazón, desde mi oscuridad y sufrimiento: *Dominus illuminatio mea et salus mea!*... –Pero, ¿y si la Cruz fuera el tedio, la tristeza? Yo te digo, Señor, que, contigo, estaría alegremente triste”. Cf. los textos de las pp. 394–401.

<sup>19</sup> Un estudio ya clásico de esta virtud, Pieper (1998).

<sup>20</sup> Ha desarrollado estas ideas Polo (1996b). La inspiración de la doctrina de la virtud cristiana como crecimiento irrestricto ya la formula San Agustín en el *Sermón 169*, y evidentemente coincide con el ideal evangélico de perfección.

paciente no se alarma si todavía no ha logrado nada definitivo. No tiene prisa. A fin de cuentas, el mismo deseo de plenitud (la *inquietud* del corazón de la que habla San Agustín en el umbral de sus *Confesiones*<sup>21</sup>) es cierto que puede verse como un gran fallo en nuestra naturaleza (podemos considerarnos una ‘pasión inútil’) y por lo tanto como la mayor fuente de dolor; pero también es cierto que el hecho de no ser ya definitivo es la condición de posibilidad para seguir siempre mejorando.

Es decir, si todo triunfo es prematuro no se debe únicamente a que, al darse en las coordenadas temporales de la existencia, después de cada victoria viene un *después* que permanece abierto; más a fondo, el triunfo es prematuro porque en la relación interpersonal con un Absoluto la posibilidad de conocerse más –de seguir hablando– siempre está presente.

La mayor tristeza es la falta de diálogo, la indiferencia, “no tener nada que decirse”. Ante el Otro siempre hay más que hablar, y más que escuchar. Reducirse al silencio solipsista, o pensar que ya no se cuenta con interlocutor, es siempre precipitarse. La precipitación impide conocer la realidad “tal y como ella es”. Algunas veces se ha definido la existencia humana como un “ya, pero todavía no”: la paciencia nos proporciona la actitud precisa para entender esta frase, para tener motivos de esperanza, para aceptar el mismo dolor como posible anuncio del definitivo cumplimiento abierto de un diálogo eterno, para no decir nunca *basta*, para continuar siempre creciendo, mejorando en el bien que se hace y en el amor que se dona<sup>22</sup>.

El fuerte se mantiene en su palabra, y en sus ideales, y la *fortaleza* unida a la prudencia los recuerda y trata de mantenerlos dentro del vértigo que saben provocar las circunstancias adversas. Por eso al fuerte le acompaña la *paciencia*. La paciencia se enfrenta a la precipitación en la que a menudo nos mete la tristeza: uno se encuentra a disgusto y quiere ya salir. La paciencia pide confianza, no certeza, en que todas las cosas serán para bien. La *fe* la sostiene. También la *perseverancia*. Ella sirve para los momentos del llamado “día a día”, para sobrellevar la *cotidianeidad*, ese repetirse de *nuevo* lo que ya es viejo, lo que siempre ocurre, lo que pasa, aquellas cosas de siempre que nos convierten en *objetos* a la disposición de sus manos. La *paciencia* es virtud frente a lo triste, la *perseverancia* es virtud frente al tedio, la *fe* supone que todo está bien, la *esperanza* anuncia que ya nos daremos cuenta de la realidad. La unidad de las virtudes se muestra de modo espléndido ante el problema del dolor, y por eso son tan necesarias, no un mero adorno, sino el cimiento en torno al cual puede conseguirse la “vida buena” (Pieper, 1980)<sup>23</sup>.

En esto se cifra, parece, el lugar propio de lo humano. Con la *paciencia* y la *perseverancia* se prepara el pan cada mañana, en agosto y en febrero, cuando llueve y en sequía; con la *paciencia* y la *perseverancia* se lava uno la cara, *arregla* lo que el tiempo descompone (el peinado, la barba, las arrugas, la tez); vuelve al trabajo y del trabajo a casa; sostiene la conversación que no le apetece con su marido, o se calla para escuchar de nuevo lo que siempre dice su mujer, o atiende las preguntas absurdamente inoportunas de los niños antes de mandarles a ver la televisión; con *perseverancia* y *paciencia* ve el pasar de los días y de los años; cambia de coche o de amigos, siembra y recoge, pierde y gana. Y al día siguiente del triunfo la vida sigue; y tras el fracaso la vida sigue (Aranguren, 2000, § 4.1.d.1). Como

<sup>21</sup> San Agustín, *Confesiones* 1, 1.

<sup>22</sup> Para un desarrollo de estas ideas, cfr. Aranguren (2000), capítulo 4.

<sup>23</sup> Cfr. en *¿Sigue siendo actual el heroísmo?* en Pieper, J. (1980). Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica II-II*, cuestión 136-137.

se ve, un cierto grado de inestabilidad (“nuestro corazón esta inquieto”) pertenece a la entraña de lo humano. La cuestión es, de nuevo, dilucidar si eso es señal positiva (“nunca he amado bastante, puedo hacer más, no debo conformarme”) o negativa (“el hombre es un ser para la muerte que lleva en su entraña su fracaso”), y es en esa aclaración donde la totalidad del sentido se pone en juego<sup>24</sup>.

### **7. LA SOSPECHA DE LA BANALIDAD**

Dentro de ese existir ordinario la persona de vez en cuando se siente obligada a preguntarse “¿y todo esto, para qué?”. La pregunta se plantea mientras se sigue ejecutando la rutina cotidiana; cuando uno se da cuenta de que en su vida ya es probable que nunca sea aclamado como héroe, sino que no es más que el oficinista de la empresa gris; cuando ella ya sabe que no será una princesa, sino la mujer que hace una determinada tarea y que cuando se jubila recibe una pequeña placa en el apresurado homenaje. Y a veces organizarán un viaje a tierras exóticas, como náufragos que buscan una experiencia nueva, pero siempre bien asegurados con cinturones y pólizas, no sea que el afán de aventura acabe estropeando la repetición de su existencia habitual<sup>25</sup>. Y verán el sucederse de los días, de las generaciones y algunas veces se sentirán solos, precisando una respuesta que dé sentido a ese *dolor* que tan poco tiene que ver con la respuesta de ciertas neuronas a un estímulo. ¿Qué es el dolor desde esta perspectiva? No el sufrimiento físico por un daño recibido, no el dolor de la propia caducidad, no el dolor del mal que se lleva dentro y que a veces nos asusta o nos decepciona, sino el dolor aún más agudo que acompaña a la sospecha de que *todo esto* quizás no tenga un *para qué*, y así quedamos desarmados, hundidos, humillados.

Todos estamos inmersos en la *lucha por la vida*. Carrera, competencia, buscar trabajo; caer bien en la entrevista, aguantar al jefe, ver que pasan los años; caer en la cuenta de que el dinero no acaba de hacerte feliz, que siempre se desea comprar más pero que todo lo que se compra sabe a poco; experimentar que el matrimonio defrauda porque él pone los pies sobre la mesa mientras bebe cerveza luciendo su barriga y no te escucha, porque ella sigue con su cháchara eterna acerca de nada interesante y no te deja pensar, porque uno no sabe lo que le pasa y menos todavía tiene idea de cómo contarle, porque no quiere herir a su cónyuge con el testimonio de sus miserias o de sus dudas, o porque los niños ya no son niños y están rebeldes, o porque se han ido de casa y a uno le queda la sensación de que ya (jubilado, calvo y solo) no sirve para nada, que tanto luchar y tantos años conducían tan solo hacia el vacío, acercaban hacia la nada. O, al menos últimamente, esa es la inquietante sensación que no deja de darle vueltas por la cabeza y –aunque sea mentira– acaba por creerla.

### **8. MÁS ALLÁ DEL PROPIO SUFRIMIENTO**

Sin embargo, y a pesar de lo que se ha dicho hasta este momento, suena todo quizás demasiado trágico. Una razón patente: del mismo modo en que se está tratando de describir la experiencia del dolor, se podría haber hecho con la de la felicidad, o la alegría. Es decir, lo recogido en estas páginas

---

<sup>24</sup> Efectivamente, la diferencia entre la propuesta de San Agustín y la de Heidegger es abismal. Cfr. en El sentido cristiano del dolor en Polo (1996a).

<sup>25</sup> Así lo ha sugerido Innerarity (1994: 41).

es sistemáticamente parcial. Si es verdad que la alegría va siempre mezclada con un halo de tristeza, ¿acaso no va a ser verdad también la afirmación contraria? Contamos además con una razón metafísica de fondo: el bien es anterior al mal, como lo verdadero a lo falso, como el ser al no ser: los motivos de optimismo –al menos desde la perspectiva de una metafísica de la creación– superan con creces a los pesimistas<sup>26</sup>.

Además, lo dicho suena exageradamente trágico porque todavía no hemos dejado de hablar de dolores subjetivos, dolores que quedan encerrados en el marco de una experiencia solitaria. Quizás sea necesario –también en el problema del sufrimiento– dirigir la mirada relacional de la persona hacia el Otro, salir de la esfera auto-referencial de lo que *me pasa* para tratar de descargar tanta pena en la intersubjetividad.

Lo apasionante del problema del dolor empieza al caer en la cuenta de que la vida no es un asunto solitario: el hombre está hecho para relacionarse, para amar, para tener amigos, para perder el tiempo hablando y contemplando mientras pasea por el *ágora*. El hombre que contempla lo hace acompañado: la amistad, el amor, la paternidad, compartir, vivir conviviendo, recuperar los propios fallos en la vida de quienes tengo al lado y me importan y les importo: ¿no es eso una fuente redentora ante el rudo panorama descrito arriba?, ¿no resulta que en realidad el vivir no puede reducirse ni a un *hacer* ni a un *tener*, sino a un *ser* cada vez más *intenso*, cuando ese ser viene entendido como *ser con otro*, en compañía?<sup>27</sup>

Y es que es probable que el *estado del bienestar* nos haya engañado también en esto. Primero fomenta la falta de inquietudes, como si la felicidad consistiera en no tener metas para que nada falte; después deja abandonado bajo la forma de individuo al hombre, que piensa que su libertad es hacer lo que le venga en gana, sin tener en cuenta a los demás, o que su felicidad es lo mismo que “estar vivo y que no me duela nada”. Pero no son así las cosas: lo contrario al dolor no es la salud, ni siquiera estar sedado. Ambas cosas duran demasiado poco como para poder responder al anhelo nativo de plenitud.

La propuesta es bien distinta: contra el *dolor, el otro*. Y el camino para acceder al otro pasa por un encuentro que se produce en la relación amorosa (amor, amistad, desinterés, cuidado). Lo contrario del amor no es la salud, sino estar capacitado para amar. Y amar debe entenderse más como *dar* que como *recibir*: más como *donación*, esto es, como *servicio*. Dolor sin sentido es el del solitario; el sufrimiento de aquel que trasciende la centralidad de su inmanencia puede quizás encontrar una razón de ser, aunque sea donada por alguien que acoja ese dolor, o la debilidad, o la maldad del propio carácter y lo sepa perdonar, o redimir<sup>28</sup>.

Con esta vía de acceso se puede entender que el efecto del *dolor moral* acabe resultando análogo al del dolor físico. Éste servía para avisar que algo del cuerpo no funciona correctamente. Así, la conciencia dice que seguir a esa pasión en contra del proyecto de sentido que uno se ha propuesto en la *búsqueda* en que consiste su vida, implicaría entrar en colisión consigo mismo, y que le acabará doliendo; el dolor moral recuerda al ser humano que esa felicidad que está buscando, él, ser

<sup>26</sup> Cfr. las conocidas tesis sobre “el optimismo cristiano” de Gilson (1978: 114 ss.). Otra gran exposición en Lewis (1984).

<sup>27</sup> Es interesante constatar la insistencia de la Iglesia Católica –por medio de los escritos del Papa Juan Pablo II– en *recuperar* al ser humano del “hacer por hacer” hacia el “ser”. Últimamente lo ha dicho en Juan Pablo II (2001).

<sup>28</sup> Para un estudio profundo de la posibilidad del *perdón*: Spaemann (1992: 270-281).

incompleto, no la podrá alcanzar nunca sólo: la persona está nativamente abierta a la relación, al encuentro con la mirada del otro que la mira en reciprocidad<sup>29</sup>.

El dolor moral hace ver a la persona que esa felicidad que está buscando, ella, ser irrestricto, no la podrá alcanzar nunca de modo pleno en ningún bien finito, y esos son los bienes que existen en las coordenadas del tiempo. Todo bien encontrado es imagen del objeto del anhelo nativo. Conformarse con la imagen es quedarse corto; y confundir la imagen con el original lleva a vivir en el error: la doctrina de la caverna platónica tiene un alcance mucho mayor que el que se plantea desde una teoría del conocimiento. Lo que allí se propone es un existencial de lo humano. Por eso un comportamiento que ensimisme al sujeto, que le conforme con las coordenadas de lo finito, lleva hacia un fracaso. Se puede amar mucho, pero siempre se puede más.

Por último, quizás el dolor moral recuerde a la persona que *ser-con-otro* sirve como respuesta a ese mismo pasar de la cotidianeidad, porque mientras que esta existencia cotidiana se compone de repeticiones rutinarias en lunes alternos, lo propio del amor es la novedad, el descubrimiento de que siempre hay algo que recibir del otro, de que siempre hay algo que hacer por él.

#### 9. ¿TRISTE CONDICIÓN HUMANA?

Pero el diálogo con el amigo no basta. La vida pasa, las amistades parece que se gastan, las ciudades de residencia cambian, los amigos también son débiles y te abandonan, o se cansan, u os cansáis. Lo ha escrito Magris en su *Microcosmos*: “Tampoco los juegos de la infancia a policías y ladrones dejarían presagiar el tumor o el automóvil que destrozará a aquel niño; ni las tiernas escaramuzas amorosas de una tarde llevarían a pensar en los mezquinos modos del médico que practicará el aborto o en las peleas que acabarán en los tribunales por un piso adquirido entre dos. E incluso cuando las cosas van mejor, el final de todas formas es un desastre” (Magris, 1999: 152-153). Una mujer feliz y un marido que le engaña; un joven sano y un accidente; un matrimonio joven con un niño enfermo; una familia en plena madurez de trato entre las generaciones y un cáncer inesperado que se lleva al padre, dejando un puesto vacío a la mesa en que celebrarán las fiestas y las futuras bodas. E incluso, aunque los amigos digan que acompañan, el que sufre les sonríe pero se siente íntimamente solo: “Él me ha dejado a mí, no a vosotros. Y quien piensa en él soy yo. Y no lo entiendo: ¿por qué es tan duro?”<sup>30</sup>.

La duda siempre se presenta: cualquier dolor físico parece una pequeña broma pasajera si se compara al dolor moral de la tristeza de un deprimido, pero ese mismo dolor no es más que una sombra enferma si se compara al que puede causar el engaño, o a la cicatriz que deja la muerte de los que se ama<sup>31</sup>. ¿Qué hacer con ese dolor, con esa pena?, ¿acaso no querer nunca a nadie para no

<sup>29</sup> Spaemann (2000: 89): “La forma fundamental de semejante experiencia “absoluta” de la realidad es la mirada del otro, que se cruza con la mía. Soy mirado. Cuando esta mirada no es objetivadora, escrutadora, devaluadora o meramente codiciosa, sino encuentro con la propia mirada en reciprocidad, se constituye para la vivencia de ambas lo que llamamos ser personal. *Sólo en plural hay personas*”. Las cursivas son mías.

<sup>30</sup> Un interesantísimo ejemplo narrativo del peso sorprendente del dolor en el horizonte de la cotidianidad en *Parece una tontería* en Carver (1997: 57-86).

<sup>31</sup> Así lo ha reflejado Lewis (1997: 50): “Éramos uña y carne. O, si lo preferís, un solo barco. El motor de proa se fue al garete. Y el motorcito de reserva, que soy yo, tiene que ir traqueteando a duras penas hasta tocar puerto. O, mejor dicho, hasta que acabe el viaje. ¿Cómo voy a poder alcanzar el puerto? Más que una orilla resguardada, lo que hay es una noche oscura, un huracán ensordecedor, olas gigantes que se te echan encima y el oscilar en el naufragio de cualquier luz que brille en tierra”.

dependen tampoco de nadie? Esa postura tan estoica es al tiempo tan contraria al corazón humano que no se puede plantear nunca en serio: al amar se vive con plenitud, los amantes lo saben. “Si el amor produce un dolor tan grande, ¿por qué lo intentamos siempre de nuevo?”, pregunta Lauryn Hill en una de sus canciones, tocando una de las fibras de la experiencia: el dolor nos clava, pero necesitamos amar para vivir, aunque en cierto modo nunca acabemos de encontrar el amor perfecto y siempre nos quede abierta alguna herida.

Pero, ¿cómo querer a alguien?, ¿cuánto dura una promesa en un existir contingente?, ¿cómo es posible no estar solo?, ¿cómo lograr que la intersubjetividad no pase, que el sí sea realmente *para siempre*, en un siempre en el que ni siquiera *la muerte nos separe*? Aristóteles, a pesar de su admirable doctrina sobre la amistad, no lo sabe: reclama un poco de buena suerte, ciertas cantidades de virtud y un mucho de resignación. Lo bueno acaba, lo malo también, es la triste condición humana<sup>32</sup>.

Pero eso no nos sirve. Reclamamos la felicidad, las metas más altas, estamos hechos para la verdad y para la belleza: el dolor quizás nos indica que nuestra meta no es tan fácil, pero no por su culpa se puede renunciar a lo que nos pertenece.

A muchos, movidos por estos motivos, el dolor les lleva hacia las cuestiones últimas, les acerca a Dios. Quizás una de las grandes razones del *dolor* fuera la necesidad de superar las *apariencias* de las cosas del día a día, para volver a reposar la mirada y el alma en *lo importante*. El dolor puede servir para recuperar la conciencia del *peregrinaje* en que consiste nuestra vida, realidad radical que a menudo ocultamos queriendo pensarnos como definitivos (como se han pensado, de hecho, tantos millones de seres humanos a lo largo de la historia). El dolor se torna así en un despertar a la *verdad* de la propia vida, a la verdad del sentido de la existencia, de su finalidad, que es evidente que no se da de manera definitiva en las coordenadas de historicidad en la que se realizan y desaparecen nuestras acciones. El dolor está indicando que, o bien el hombre trasciende de algún modo la historia y al final cabe llegar “a la casa del Padre”, o la misma existencia temporal se torna en un sinsentido que pide excesivo esfuerzo a cambio de nada. O la acción cotidiana está transida de contemplación o, bien mirado, no merece en absoluto la pena. En ese horizonte aparece por tanto la posibilidad de Dios: *Alfa* y *Omega*, principio y fin.

Por otro lado, el dolor de los que amamos (que hace sufrir al amante mucho más que las cuitas que pueda padecer él en su propia carne) mueve al alma hacia una doble actitud, abierta necesariamente a la trascendencia: la *exigencia* y la *piedad*. Por la *exigencia* llegamos a la conclusión de que “las cosas no pueden quedar así”: la necesidad de que se haga justicia, o de volvernos a reunir, se corresponde con la intuición de eternidad que el ser humano adivina en cada acto amoroso (el beso dura un instante, pero significa *siempre*). Y a esa exigencia no responde ninguna de las utopías meramente humanas: las estatuas de homenaje que deja la comunidad en recuerdo de sus héroes son únicamente elementos decorativos, a menudo de dudoso gusto; los sacrificios en nombre de los que vendrán después llevan a desear sobre todo que no venga nadie, para que así se pueda vivir mejor<sup>33</sup>. La exigencia de justicia es mucho más radical, y su realización escapa a las cortas posibilidades que tenemos entre manos. De presuntos *justicieros*, especialmente durante el pasado siglo XX, los hombres

<sup>32</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libros VIII y IX. Aranguren, J., *Resistir en el bien*, o.c., § 3.2.

<sup>33</sup> Tomo esta anotación del profesor Lucas Francisco Mateo Seco.

han estado más que servidos, y el dolor que han causado no tiene parangón. Un Dios que nos acabe dando razones de lo que nos ha pasado parece una posibilidad mucho más deseable.

La segunda actitud es la *piedad*. Por medio de ella nos metemos en ese sendero tan humano que es la petición de ayuda, la toma de conciencia de que en esta vida no estamos solos, sencillamente porque no podríamos estarlo: el *animal político* exige ser amado para entender su *estar en el mundo* (“Dadme un buen *qué* –un principio y un fin, una razón, un *para qué*– y soportaré cualquier *cómo*” decía Nietzsche<sup>34</sup>). Si el nombre propio que cada quién es no hubiera sido dicho con amor antes de que los padres supieran de esa nueva persona (e incluso pensarán quizás en prescindir de ella), sería evidente la carencia de sentido del dolor. Y también de la alegría.

Es decir, si no importamos más que a la anónima evolución y al silencio de los astros, ¿ante quién tendrá valor la autoconciencia, la dignidad, nuestras peticiones, nuestras presuntas casualidades, el mismo deseo de ser mejores? Evidentemente ante nadie. Quien, declarándose ateo, se presente como un “grito de dolor e indignación” es, además de un pedante, un pobre hombre, porque él mismo reconoce que está gritando hacia el vacío, además de que no podría dar razón de por qué se indigna si resulta que no hay un plan o un sentido que –más allá de la valoración subjetiva de los individuos– decida qué es lo bueno y qué es lo malo. El ateísmo puede sonar rebelde o romántico, pero es infinitamente triste: en él el mal no tiene redención, el bien no encuentra sentido y –además– ni siquiera es posible pedir cuentas a los responsables porque en la lucha de las especies no los hay. El dolor se mezclaría así con otro despertar, pero esta vez no dirigido hacia el sentido, sino a la toma de conciencia de la desesperación absurda sobre la que flota nuestra pretensión de orden y racionalidad. ¿Para quién sería ése un mundo posible?, ¿para quién un mundo amable? El mensaje del Crucificado resulta bien distinto.

Así el dolor alza el corazón hacia Dios, hace relativo lo que hasta entonces se creía imprescindible, despierta de esa propensión a amar las sombras, invita a la paciencia de quienes siguen todavía viajando (ya llegará un definitivo descanso, dice la fe) y nos convierte en rebeldes poniéndonos de nuevo ante un fin que nos corresponde y que no sabemos por qué no tenemos. En este sentido el cristianismo cuenta con una ventaja que podríamos llamar *comparativa*: no niega el mal del mundo (no es *naïve*), pero a la vez lo sabe definitivamente superado desde la locura de la Cruz, desde el escándalo de un Dios hecho historia para acarrear sobre sus hombros con el infinito peso que significa esa historia compuesta por los retazos de los hombres dolientes<sup>35</sup>.

El dolor rompe, pero también salva, purifica, nos abre los ojos, nos hace conscientes de que la grandeza de nuestro anhelo no puede rellenarse con la arena de nuestros bolsillos, y nos despierta de ese sueño engañoso en que tan a menudo buscamos falso refugio. A los que edificamos sobre arena, a los que perdemos la perspectiva, a los que nos olvidamos del puerto, el dolor nos abre los ojos, descerraja las puertas del misterio, nos exige volver a sabernos indefensos, a existir como niños que piden auxilio cada vez que se pierden entre los senderos que discurren en medio del bosque, para encontrar los claros (los calveros) que están llenos de luz y que de vez en cuando llegan. ■

<sup>34</sup> Citado por Frankl (1986).

<sup>35</sup> En este punto, cfr. Kasper (1986: 186-196). La expresión “hombre doliente” la tomo de Frankl (1987).

**BIBLIOGRAFÍA**

- Aranguren, J. (2000). *Resistir en el bien. Razones de la virtud de la fortaleza en Santo Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa.
- Arendt, H. (1992). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, H. (1998). *Eichmann en Jerusalén. Un informe sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Baricco, A. (1998). *Novecento*. Barcelona: Anagrama.
- Bollnow, O. (1954). *Filosofía de la existencia*. Madrid: Revista de Occidente.
- Bruckner, P. (1996). *La tentación de la inocencia*. Barcelona: Anagrama.
- Carver, R. (1997). *Catedral*. Barcelona: Anagrama).
- Despland, M. (1985). *The education of desire. Plato and the Philosophy of Religion*. Tronto: University of Toronto Press.
- Dinesen, I (1997). *Memorias de África*. Barcelona: Alfaguara.
- Eliot, T. S. (1987). *Los cuatro cuartetos*. Madrid: Cátedra.
- Finkielkraut, A. (1990). *La memoria vana: del crimen contra la humanidad*. Barcelona: Anagrama.
- Finkielkraut, A. (1998). *La humanidad perdida: ensayo sobre el siglo XX*. Madrid: Angrma.
- Frankl, V. (1987). *El hombre doliente*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. (1986). *El hombre en busca de sentido* (Barcelona, Herder).
- Gilson, E. (1978). *El espíritu de la filosofía Medieval*. Madrid: Rialp.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Innerarity, D. (1994). *La libertad como pasión*. Pamplona: Eunsa.
- Jaspers, K. (1967). *Psicología de las concepciones del mundo*. Madrid: Gredos.
- Juan Pablo II (2001). *Carta Apostólica: Al comienzo del nuevo milenio*. Madrid: Palabra, nº 15.
- Kasper, W. (1986). *El Dios de Jesucristo*. Barcelona: Herder.
- Levinas, E. (1977). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme).
- Lewis, C. S. (1984). *La imagen del mundo*. Barcelona: Bosch.
- Lewis, C. S. (1997). *Una pena en observación*. Barcelona: Anagrama.
- Magris, C. (1999). *Microcosmos*. Barcelona: Anagrama.
- Marina, J. A. (1996). *El laberinto sentimental*. Barcelona: Anagrama.
- Marion, J. L. (1997) *Etant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France).
- Pieper, J. (1980). *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*. Madrid, Rialp.



- Pieper, J. (1984). *De los mitos platónicos*. Barcelona: Herder.
- Pieper, J. (1998). *Prudencia*, en *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp.
- Polaino-Lorente, A. (1999). *El complejo de Peter Pan y el problema del infantilismo*, en J. Aranguren (Ed.) *La libertad sentimental*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico nº 73, Ediciones Universidad de Navarra, 117-146.
- Polo, L. (1996a). *La persona humana y su crecimiento*. Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (1996b). *Ética. Hacia una versión moderna de los clásicos*. Madrid: Aedos-Unión Editorial.
- Ramsey, I.T. (1969). *Religious Language. A empirical Placing of Theological Phrases*. London.
- Spaemann, R. (1992). *Felicidad y benevolencia*. Madrid: Rialp.
- Spaemann, R. (2000). *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*. Pamplona: Eunsa.
- Vázquez de Prada, A. (1997). *El Fundador del Opus Dei. I. ¡Señor que vea!*. Madrid: Rialp.
- Woolf, V. (2000). *Las olas*. Barcelona, Lumen.