

# La esperanza: una vivencia entrelazada en el dolor

*Pain as an experience intertwined to hope*

ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ<sup>1</sup>

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México  
roman.chávez@correo.buap.mx

## RESUMEN

El objetivo central del presente artículo es la elaboración y el desarrollo de un argumento que tenga la finalidad de mostrar la posibilidad de que ciertas vivencias dolorosas puedan fungir como una base sobre la que la esperanza, una emoción moral, pueda erguirse. Para cumplir dicho fin considero necesario explicar en qué sentido las emociones morales se distinguen de cualquier otro tipo de emoción, para posteriormente mostrar que, a pesar de que el dolor no pueda ser considerado por sí mismo como una emoción moral, no será posible extrapolar esta afirmación para negar una posible participación del dolor en éstas. El *quid* de la cuestión será que el dolor, al intervenir la normalidad con la que el sujeto vive su vida, logra dislocar la confianza que se tiene para con el mundo, dando paso a una desesperación que abre un nexo interpersonal con el otro, característica esencial para hablar de una emoción moral. El nexo entre la esperanza y el dolor corresponderá a la aceptación de la finitud de la voluntad del ser humano en sus propias acciones para alterar de forma notoria la situación en la que se encuentra.

**Palabras clave:** dolor, esperanza, emociones morales, disrupción, desesperación.

## ABSTRACT

The main objective of this article is the elaboration and the development of an argument that has the purpose of showing the possibility that certain painful experiences can serve as a base on which hope, a moral emotion, can arise. To fulfill this goal, I will need to explain in what sense moral emotions are distinguished from any other type of emotion, then to show that even though pain cannot be considered by itself as a moral emotion; it will not be possible to extrapolate this statement to deny a possible participation of pain in these experiences. The crux of the matter will be that pain, by intervening the normality with which the subject lives his life, manages to dislocate the trust that the world has, giving way to a despair that opens an interpersonal link with the other, an essential characteristic of the moral emotions. The nexus between hope and pain will correspond to the acceptance of the human being's own finiteness in their own actions to significantly alter the situation in which they find themselves.

**Keywords:** pain, hope, moral emotions, disruption, despair.

---

<sup>1</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9560-6632>

## 1. Emociones morales y la emotividad

Al inicio de su libro *Moral emotions, reclaiming the evidence of the heart*, Anthony Steinbock realiza un pertinente comentario al establecer una distinción entre las emociones normales y las así llamadas emociones morales, tal distinción, la cual citaré en un momento, le permitirá fundamentar una postura que tendrá como cometido revalorar el rol que las emociones morales juegan en el seno de la persona. La distinción que Steinbock realiza entre las emociones normales y morales es la siguiente:

Por emociones, yo entiendo aquellas experiencias que pertenecen al dominio de los sentimientos (o lo que algunos han llamado el orden del ‘corazón’), pero que toman lugar o son promulgados en el nivel del espíritu [...]. Por emociones morales, yo me refiero a todas aquellas emociones que son esencialmente intrapersonales o que esencialmente surgen en un nexo interpersonal. En lugar de entender la esfera moral como perteneciente a un concepto individualista del ser humano relevante únicamente para la composición interna del sujeto, yo concibo a la esfera moral como si expresara la existencia humana como coexistencia interpersonal, y de esta forma participando en la esfera de la ‘praxis’.<sup>2</sup>

Es de suma importancia resaltar que las dos definiciones que he citado aquí no niegan el entorno emotivo en el cual las emociones morales y no morales surgen. Expresado de un modo más claro, en las emociones morales, tal como el nombre lo indicia, el aspecto relativo a la moralidad tendrá mayor vehemencia que la propia carga emotiva que éstas puedan tener. Es preciso matizar de forma cuidadosa el siguiente juicio, en vista de que éste no debe ser interpretado como si se tratase de una afirmación que tenga por finalidad el sostener que el aspecto emotivo, en las ya mencionadas emociones morales, sea irrelevante o inexistente. La emotividad no actúa como principio regulador de meras costumbres o actos, o tal como lo expresa Steinbock: “El tenor moral de la emoción no está calibrado de acuerdo a si algo es juzgado como ‘bien’ o como ‘mal’, o si la emoción encaja en estándares aceptables o si se ajusta a las normas”.<sup>3</sup> La relevancia que las emociones morales tendrán en comparación con aquellas otras que carecen el distintivo en cuestión, será que hacen gala de una estructura vivencial que cimenta las bases de la dimensión interpersonal de la experiencia; mientras que, aquellas otras se limitan a actuar en una esfera de lo puramente personal, es decir, afecta de forma positiva o negativa al sujeto.

---

<sup>2</sup> STEINBOCK, A., *Moral emotions, reclaiming the evidence of the heart*, Illinois: Northwestern University Press, 2014, pp. 12-13.

<sup>3</sup> STEINBOCK, A., *Moral emotions...*, p. 14.

La intención de Steinbock es clara, él no tiene ningún interés por conceptualizar las emociones morales únicamente desde el estrato de la afectación de lo puramente personal. Su rechazo se materializa a partir de la incapacidad que este plano, el de la afectación positiva o negativa del sujeto, tiene para incidir en la esfera de lo interpersonal. Las emociones en tal planteamiento se limitan a ser meras directrices positivas o negativas. Tal como puede ser constatado en la *Ética demostrada según el orden geométrico* de Baruch Spinoza cuando define la esperanza del siguiente modo: “la esperanza no es sino una alegría inconstante surgida de una imagen de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado dudamos”.<sup>4</sup> No se debe perder de vista que la definición que Spinoza propone sobre la esperanza, únicamente gira en torno al sentido mediante el cual ésta es vivida, es decir, lo fundante de esta emoción no será la relación interpersonal que el sujeto pueda engendrar a partir de ésta, sino la forma en que la esperanza afecta la agencia del individuo. De tal modo que el rol que la esperanza tiene, se consolida a trasluz de una búsqueda por una vida que tenga como fin la alegría, la cual es caracterizada, de acuerdo con Spinoza, del siguiente modo: “la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor”.<sup>5</sup> Las emociones, para Spinoza, cumplen el cometido de boyas marinas que encaminan hacia una vida en la que el conato del sujeto se aviva o se mengua. Conforme el panorama establecido de la filosofía espinosista, será sencillo entender en qué sentido este parámetro afecta a las emociones, regresando a la cuestión de la esperanza, será lógico deducir porqué Spinoza titula la proposición 47 del cuarto apartado de su *Ética* bajo el siguiente título: “Los afectos de la esperanza y del miedo no pueden ser por sí mismos buenos”,<sup>6</sup> en el cual afirma que:

Los afectos de esperanza y de miedo no se dan sin tristeza, puesto que el miedo es tristeza, y la esperanza no se da sin miedo [...]. Así, pues, cuanto más nos esforzamos en vivir bajo la guía de la razón, más nos esforzamos en depender menos de la esperanza y librarnos del miedo, y en dominar, en cuanto podemos, a la fortuna, y en dirigir nuestras acciones con el consejo seguro de la razón.<sup>7</sup>

La esperanza para Spinoza únicamente se articula en función de los propios afectos que ésta es capaz de despertar en el seno hombre, pero el hecho de que ésta carezca de un valor positivo definido, revela la utilidad que tiene para encaminar a los sujetos hacia una vida plena, aunque no hagan uso de su razón para tal fin. Quizás un ejemplo permita esclarecer la particular

<sup>4</sup> SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid: Trotta, 2000, p. 140.

<sup>5</sup> SPINOZA, B., *Ética demostrada...*

<sup>6</sup> SPINOZA, B., *Ética demostrada...*, p. 216.

<sup>7</sup> SPINOZA, B., *Ética demostrada...*, p. 216.

orientación con la que la esperanza es concebida si únicamente se toma en consideración su capacidad afectiva en el sujeto. Spinoza es muy claro cuando en su *Tratado teológico-político* resalta la capacidad afectiva de la esperanza al señalar que el gobernante es capaz de dirigir a sus súbditos por medio de la esperanza. Esta capacidad de encarrilar al gobernado surge, como dirá Spinoza, de que “nadie desprecia algo que considera bueno, si no es por la esperanza de un bien mayor o por el miedo de un mal mayor; y que no sufre ningún mal, si no es por evitar un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor”.<sup>8</sup> A pesar de la existencia de un nexo interpersonal entre el gobernante y gobernado, la esperanza únicamente es considerada como un aliciente para la toma de una decisión, pero nunca es considerada a partir de la propia relación que emerge entre el gobernado y aquello en lo que deposita su esperanza. Toda esa estructura vivencial respecto al nexo interpersonal es subsumida al valor positivo que tiene la esperanza.

Retomando el filamento argumentativo del estrato emotivo de las emociones morales, es posible señalar que Steinbock no desatiende la valencia con la cual éstas son vividas, pero bajo ningún motivo es posible afirmar que dicha valoración constituya la piedra angular de su investigación en las emociones morales. Su interés recaerá en el modo en cómo una emoción moral “puede ser medida de acuerdo a cómo abre o cierra el nexo interpersonal”.<sup>9</sup> El hecho de que el interés de sus investigaciones gire en torno al nexo interpersonal, le permitirá trascender el halo afectivo de las emociones para descubrir una rica veta fenomenológica. Será en este contexto que analizaré la posible relación que acontece entre una vivencia dolorosa y un acto de esperanza. En aras de evitar cualquier traspié conceptual, considero con suma premura acotar un último concepto, a saber, el afecto. A la par que Steinbock ofrece una distinción entre las emociones normales y las morales, también realiza un muy pertinente comentario respecto al concepto del afecto.

Yo distingo los afectos de las emociones y específicamente de las emociones morales. Los afectos o la vida afectiva pertenecen a aquellos que somos seres psicofísicos: gusto o disgusto, placer o dolor, malestar, excitación, tristeza, nerviosismo, ira, agresividad, angustia, etc., según correspondan a motivos y metas.<sup>10</sup>

La caracterización que el filósofo estadounidense realiza de la vida afectiva debe ser contextualizada a trasluz de su abierta exclusión en su investigación al ser juzgados como parte del ámbito psicofísico de la persona. De hecho,

---

<sup>8</sup> SPINOZA, B., *Tratado teológico-político*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid: Altaya, 1997, p. 335.

<sup>9</sup> STEINBOCK, A., *Moral emotions...*, p. 14.

<sup>10</sup> STEINBOCK, A., *Moral emotions...*, p. 16.

Steinbock señalará que “Al aludir a la distinción entre afectos y emociones, quiero enfatizar que yo no inicio desde una noción de persona, y que después deduzca algo como una emoción,”<sup>11</sup> su reticencia a incluir a los afectos en el alcance inicial de su estudio se debe a la búsqueda de una clara delimitación del aspecto interpersonal de las emociones morales. La razón detrás de esta exclusión responde de forma inequívoca al hecho de que la afectividad no se encuentra en juego cuando se habla de la capacidad de incidencia que las emociones morales puedan tener sobre el nexo interpersonal, expresado de un modo más conciso, Steinbock únicamente está interesado en el modo en el que ciertas emociones son capaces de modificar la relación interpersonal que el sujeto tiene con la otredad.

## 2. El dolor y las emociones morales

Será en este contexto que considero oportuno realizar la siguiente observación: Steinbock es bastante claro al resaltar la imposibilidad de que una vivencia de dolor, al considerarla como un mero afecto, pueda ser tematizada como una emoción moral; dado que no hay forma alguna de que el dolor pueda actuar sobre el nexo interpersonal. Mi intención en este escrito no es refutar dicha sentencia, sino mostrar un posible escenario en el que una vivencia dolorosa pueda dar pie a una emoción moral. Sin embargo, considero de forma muy prudente señalar que comparto la postura de Steinbock, expresado en otras palabras, de la imposibilidad de que el dolor *por sí mismo* pueda ser considerado una emoción moral. Para llevar a cabo tal empresa, será necesario puntar el particular sentido en el que la vivencia del dolor es comprendida en la fenomenología, ya que en el texto aludido anteriormente de Steinbock, ésta no tiene una aparición significativa. El dolor comprendido desde la

fenomenología no le concierne identificar la explicación (*Erklärung*) causal de mi ataque al corazón a través del uso técnico de los ecocardiogramas, rayos X, o exámenes de sangre. Al contrario, el objetivo es llegar a un entendimiento (*Verstehen*) descriptivo de *lo que significa y lo que se siente* experimentar un ataque al corazón.<sup>12</sup>

El cambio de interés puesto sobre los modos en los que el dolor es vivido es una consecuencia directa de la epojé que pone entre paréntesis la aceptación del mundo natural. El llevar a cabo esta exigencia fenomenológica con-

<sup>11</sup> STEINBOCK, A., *Moral emotions...*, p. 16.

<sup>12</sup> AHO, K., “Notes from a heart attack”, en *Phenomenology of the broken body*, London: Routledge, 2019, p. 190.

lleva una revaloración radical del modo en que el dolor es vivido. Cae en desuso la validez de aquellos razonamientos que se limitan a describir cómo el dolor acontece en el cuerpo humano; lo que se vuelve imperioso, en el ámbito fenomenológico, es indagar la razón por la cual el dolor duele y cuáles son sus estructuras esenciales:

Mientras que a través del método de la epojé se pierde el dolor como un fenómeno natural, por medio de la reducción fenomenológica uno lo recupera como experiencia pura. La meta fundamental de la fenomenología del dolor se encuentra señalada: su ambición fundamental es dar una explicación del dolor como pura experiencia, esto es, como una experiencia purificada de todas las aprehensiones naturalísticas.<sup>13</sup>

La suspensión de la validez de los conocimientos naturalistas no puede ser equiparada a una mera recolección de una narrativa personal del dolor de cada sujeto, la fenomenología no pretende validar dichos discursos; eso no es propio de su proceder, sino la identificación de las características esenciales en dichas vivencias.

Prosiguiendo con esta línea argumentativa, la forma en la que el dolor es vivido se asume en dos grandes categorías, como dolor físico y dolor anímico. Los particulares modos en los que el dolor es experimentado no pueden ser propiamente homologados con una misma palabra, es innegable que el dolor duele, pero la forma en cómo el dolor dolerá varía de vivencia en vivencia, inclusive dentro del seno de las dos categorías a las que he hecho alusión. Quien haya experimentado cualquier tipo de dolor físico sabrá la diferencia entre cómo es sentido una cortada en un brazo, un piquete de abeja, un dolor de muelas, o en los casos más extremos, un ataque al corazón o la amputación de algún miembro; mientras que, en el caso del dolor anímico, el experimentar la lamentable muerte de un ser querido no duele de la misma forma que una decepción amorosa, y ni ésta dolerá en el mismo sentido que un fracaso laboral, etc. Ya sea que se trate de dolor físico o anímico, el cuerpo vivido (*Leib*) tendrá un papel central en el modo en cómo son experimentados, no obstante, es de suma importancia acotar que el cuerpo físico (*Körper*), aquel estudiado por las ciencias naturalistas, no es condición suficiente para hablar del dolor, pues si tuviese un rasguño en alguna parte de mi cuerpo que no pueda percibir, me sería imposible saber su tamaño, su profundidad, los músculos que ha afectado, etc., esta vivencia no me dice absolutamente nada de aquello que la ciencia estudia en torno al dolor; sólo puedo hacer referencia a este dolor mediante

---

<sup>13</sup> GENIUSAS, S., *The phenomenology of pain*, Ohio: Ohio University Press, 2020, p. 16.

señalamientos indexicales, deícticos –‘aquí, acá, más arriba o más abajo, hacia dentro, a derecha o izquierda’–, constituyen el lenguaje primordial de la espacialidad del dolor; no son formas deficitarias a la espera de una descripción mejor, sino una estructura primaria de la manifestación del dolor.<sup>14</sup>

El dolor físico es localizable en alguna parte de mi cuerpo físico, pero el sujeto sobre el cual el dolor actúa es sobre la dupla que se forma entre el cuerpo vivido y el yo trascendental.

Ahora bien, resulta imposible intentar fincar en un pliegue corporal la aparición del dolor anímico, por ejemplo, la noticia de la muerte de un ser amado no acontece propiamente en un miembro del cuerpo, escucho las terribles palabras con mis oídos, mis ojos ven cómo los labios del portador de la noticia funesta se mueven y emiten lo impensable, pero en ninguno de estos casos me es posible afirmar que la aflicción anímica se origina o se localiza en mi cuerpo. Este tipo de afectación acontece, no en el cuerpo mismo, sino sobre éste como si una ola lo subsumiera por entero. Será así que:

[...] la presencia y el sentido del dolor anímico no coinciden con una delimitación corporal; duele el fracaso, duele la injusticia, pero la opresión en el pecho, la debilidad en las piernas, el nudo en la garganta que acompañan a las noticias funestas y las colorean, no se confunden con la situación lamenable que suscita la pena; el yo “se duele” por el acontecimiento en cuestión, no por su cuerpo, y lo hace en una forma de conciencia intencional, de intencionalidad dirigida a lo penoso del suceso.<sup>15</sup>

En sentido estricto, el dolor anímico no se hace presente en las propias vivencias afectivas del cuerpo físico, no obstante, la gravedad con la que dicha situación se hace patente sobre el cuerpo es innegable; no posee ningún origen físico, pero actúa sobre éste.

La inmediata reacción al duelo, en particular a la inesperada y súbita muerte de un ser amado, se asemeja en muchos aspectos a un accidente físico o un trauma. Es usualmente descrito como un ‘shock’ o un ‘golpe’, que destroza la existencia de uno hasta su núcleo, y a menudo es experimentada como una debilidad física repentina, como si uno perdiera el suelo debajo de los pies.<sup>16</sup>

De forma precisa, estos dos conceptos denominan situaciones muy concretas, pero comparten una imbricada relación entre estos, a saber, que en ambos hay un encuentro que acapara en buena medida el horizonte aten-

<sup>14</sup> SERRANO DE HARO, A., “Espacialidad y dolor: Meditaciones fenomenológicas”, en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, vol. 60, 2019, p. 118.

<sup>15</sup> SERRANO DE HARO, A., “Espacialidad y dolor...”, p. 107.

<sup>16</sup> FUCHS, T., “Presence in absence. The ambiguous phenomenology of grief”, en *Phenomenology and the cognitive sciences*, Primavera, vol. 17, 2017, p. 45.

cional del sujeto. El particular modo en el que el dolor se hace presente en el sujeto se caracteriza por su súbita aparición y su capacidad por irrumpir la normalidad con la que vivía su vida, en concordancia con los particulares modos en los que el dolor anímico y físico se hacen presente en el cuerpo. No será de sorprender que la noción de normalidad se encuentre influenciada en buena medida por el cuerpo, tal como lo plantea Marlen Wehrle:

El cuerpo es la condición concreta de cada experiencia sensitiva y, como sistema kinestésico lleva a cabo la constitución de los objetos y del espacio. Por lo tanto, un cuerpo que funciona de forma normal es la precondition para cualquier forma de normalidad.<sup>17</sup>

La constitución de la normalidad es uno de los grandes temas husserlianos por la gran gama de implicaciones que tiene entre el proceso constitutivo, el cuerpo y la generación de expectativas en las vivencias. El tema en sí mismo es sumamente amplio, pero para el fin con el que este artículo ha sido pensado, bastará con señalar que la constitución de la normalidad es en sí misma frágil, pero con una resiliencia propia. Explicaré a lo que me refiero: cuando el cuerpo adolorido hace su terrible aparición se altera, en un mismo movimiento, el curso de la cotidianidad de la experiencia de un modo estructural. El dolor trastoca cualquier sensación que pueda acontecer sobre el cuerpo:

si la mano está excoriada, entonces todas las propiedades táctiles de las cosas están dadas de otro modo. Si veo con ojos bizcos, si palpo con los dedos cruzados, entonces tengo dos “cosas visuales”, dos “cosas táctiles”, pero declaro que solamente hay una cosa real ahí delante.<sup>18</sup>

A este respecto es preciso comentar que esta miríada de concepciones que acontecen frente a un objeto que es conocido de antemano y que se muestra como ajeno al ser experimentado, tal como podría ser el caso de morder un ajo y no percibir su característico sabor acre, una cebolla, o el voltear la mirada hacia el cielo y notar que su característico azul se ha tornado grisáceo, etc., descuellan el importante valor que el cuerpo tiene como polo unificador de las experiencias. Justamente por esta razón es que el cúmulo de posibles apariciones de un objeto

aparece como unidad, es traída a dependencia del cuerpo que aparece él mismo como cosa de los sentidos. Todas las cosas de los sentidos con sus

<sup>17</sup> WEHRLE, M., “Normality and Normativity in Experience”, en DOYTON, M. et al. (Eds.), *Normativity in perception*, Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2015, p. 132.

<sup>18</sup> HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Zirion Quijano, México: FCE/UNAM, 2005, p. 93.



propiedades sensibles son por ende de maneras reguladas, “inherentes” a las cosas de los sentidos “cuerpo”, o a sus partes y momentos sensibles.<sup>19</sup>

En la cotidianidad, no estoy vuelto a los específicos modos con los que el cuerpo es dado, siempre es asumido desde una dimensión anónima que no toma protagonismo en el transcurso de la cotidianidad. En ésta nunca estoy vuelto sobre el cuerpo desde alguna perspectiva temática, mi atención siempre se dirige al particular sentido con el que vivo en el mundo. Cuando el cuerpo se vuelve un objeto temático no lo hace de forma exclusiva debido a la vivencia del dolor, sino a cualquier sensación extraña que dirija la atención hacia éste y que sea experimentado con cierto desasosiego.

### 3. La disrupción inherente del dolor

Las distintas formas con las que el dolor hace su terrible aparición en el cuerpo dictan la pauta con la que cada una de las sensaciones dolorosas son experimentadas. Quien ha experimentado un calambre, una quemadura en un dedo o un pinchazo en un mano, sabrá diferenciar e identificar la peculiar forma en la que cada uno de éstos acontece sobre el cuerpo vivido, sabrá diferenciar entre el hormigueo doloroso del calambre, el pulsante dolor de una aguja sobre la mano y el abrasivo dolor de una quemadura, así como también podrá diferenciar el amargo dolor que acompaña a la noticia del fallecimiento de un ser querido, o la flaqueza en las rodillas al leer la sentencia de divorcio, etc. Todas estas formas en las que el dolor es experimentado en el cuerpo se constituyen como sensaciones de las dos distintas acepciones existentes del dolor.

El dolor concebido como una experiencia completa descansa en los hombros de las sensaciones de dolor, las cuales, a su vez, tienen características desagradables y repulsivas. La imposibilidad con la cual el dolor no deja de cesar y su intensificación constituyen las dos formas principales y complementarias en las que una mera sensación de dolor se transforma a sí misma en una “experiencia de dolor completa”.<sup>20</sup>

Las sensaciones dolorosas tienen como sujeto de su aparecer el cuerpo vivido, es gracias a éstas que una leve molestia en un diente se transforma en un insopportable dolor de muelas. El dolor no acontece y desaparece, sino que perdura de forma testaruda. Hay una persistencia que resulta propia de la sensación dolorosa, y que es distinta a aquellas que surgen de las sensaciones

---

<sup>19</sup> HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura...*, p. 356.

<sup>20</sup> GENIUSAS, S., *The phenomenology...*, p. 79.

ubiestésicas. La duración del dolor no es dada de forma consistente, es decir, tanto el punto de inicio como el final se logran distinguir con bastante claridad, pero el flujo en el que el dolor existe posee una inestabilidad inherente, la cual se explica a partir del hecho de que “Los dolores no saben durar idénticos e invariados, sino que cambian casi constantemente; ellos desconocen el reposo, no paran quietos. Un dolor individual es, pues, una secuencia de cambios temporales, nunca un estado en reposo que se prolongue sin variación”.<sup>21</sup>

Hay una inherente aversión en cada sensación dolorosa, por eso cada una de ellas porta la disrupción de la normalidad, *con la que el dolor es vivido*, y la cual impide que el sujeto se desenvuelva de forma ordinaria en su día a día. El dolor limita la capacidad de acción del sujeto al ofuscar su atención mediante la aparición de dichas sensaciones dolorosas, las cuales actúan sobre el cuerpo vivido de la persona. Todos estos ejemplos a los que he aludido exhiben características genuinas de distintos tipos de dolor y que bien podrían poner en tela de juicio el mero intento por agruparlos en estas dos categorías, pero considero que lo fundante de estos múltiples ejemplos no se constituye en las terribles formas en las que son experimentadas, sino que todas éstas tienen como piedra angular la disrupción con la que son vividas por el sujeto, aunque dicha disrupción se concrete de distintos modos en cada una de estas vivencias. Se logra de tal modo que el sujeto conciba su vida en función de dicha disrupción, esto es, la disrupción que el dolor produce ocupa el lugar central en la vida del sujeto y se muestra en abierta oposición a la normalidad con la que habita el mundo día a día.

El concepto de disrupción tendrá un papel decisivo para hablar sobre un posible nexo entre el dolor y las emociones morales, en específico, la esperanza. Ya sea que se trate del dolor anímico o del físico, lo fundante en ambos casos será la genuina forma en la que el dolor desvertebra la vida del sujeto y la reconfigura en función de su aparición, es decir, el sujeto estará volcado a su dolor. Cada vez que el dolor hace su aparición, la normalidad con la cual nos desenvolvíamos desaparece, aunque sea por un instante o de forma prolongada, debido a que es suprimida por la disrupción con la cual el dolor es vivido, esto es, la coexistencia entre el dolor y la normalidad es nula; únicamente en la medida en que el dolor es vivido como un evento incierto que escapa la expectativa de la vida. La formación de nuevas expectativas corresponde a la intrínseca importancia que el cuerpo vivido tiene como polo de experiencias, pero la constitución de éstas y la depuración de aquéllas que ya no logran ser llevadas a concreción. La pérdida de la normalidad se asume como una vivencia difícil en la medida en que

---

<sup>21</sup> SERRANO DE HARO, A., “El largo presente del dolor físico. Cinco leyes de la temporalidad adolorida”, en *Revista filosófica de Coímbra*, vol. 29, núm. 57, 2020, p. 158.

Chocar con los límites del cuerpo es una experiencia dolorosa y estresante. [...] Ahora, la vacilación caracteriza los movimientos corporales, y la sensación de la duda corporal se cierne sobre el más simple de los movimientos, lista para descender en forma de pánico: ¿qué le está pasando a mi cuerpo? [...] Mi cuerpo se convirtió en un enemigo temido y engorroso, saboteando mi día a día [...].<sup>22</sup>

La continua pugna entre la voluntad del yo y las nuevas limitaciones del cuerpo se contextualizan desde la necesidad de la creación de una nueva habitualidad desde la que el cuerpo vivido pueda volver a orientar todo aquello que acontece a mi alrededor, pero este intento es intervenido de un solo tajo cuando el dolor acontece.

Si el dolor no es categorizado como un suceso novel en la vida del sujeto, entonces cómo es posible que sea capaz de intervenir en la normalidad con la que el ser humano habita el mundo, pues dicha normalidad seguramente vislumbra la existencia del dolor. La disrupción con la que el dolor es vivido no puede ser comprendida como si se tratase de un mero cambio en la normalidad, sino justamente como la pérdida de la misma, en la medida en que la normalidad sea concebida

[...] no meramente como un indicador de comportamiento usual o habitual, sino como un necesario criterio para cada posible experiencia. En este sentido, la normalidad es caracterizada por dos criterios: la concordancia de sus contenidos de experiencia y su inherente relación con cada experiencia en curso hacia un ideal u óptimo relativo".<sup>23</sup>

Lo cual implica, a su vez, que para que el dolor sea considerado como tal, la disrupción que es inherente a la sensación dolorosa asalta al sujeto de tal modo que tiende a copar el horizonte atencional del sujeto por entero. El dolor es vivido de forma intensa y aversiva y no como una mera desviación del horizonte atencional del sujeto.

La desviación tendrá que alcanzar un punto en el que se interrumpa la capacidad del agente para actuar en el mundo en un grado significativo para que este sea el caso. Y cuando lo haga, la desviación sobresaldrá en nuestra experiencia de una manera que nos obligue a atenderla.<sup>24</sup>

La pérdida de dicha normalidad conlleva un radical cambio en el modo en que el mundo es experimentado por aquel que sufre, el cambio más evidente

<sup>22</sup> CAREL, H., *Phenomenology of illness*, Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 116.

<sup>23</sup> WEHRLE, M., "There Is a Crack in Everything. Fragile Normality: Husserl's Account of Normality Re-Visited", en *Phainomenon*, vol. 28, 2018, p. 51.

<sup>24</sup> MCGUIRK, J., "Suffering's double disclosure and the normality of experience", en *Phenomenology of the broken body*, London: Routledge, 2019, p. 163.

que el dolor produce será que el sujeto pierde todo *control* sobre su cuerpo vivido, una vez que la vivencia del dolor haya acontecido, y en este sentido, las experiencias que tiene de su mundo circundante serán aprehendidas como ajenas a la concordancia con la que antes experimentaba el mundo, le será imposible, mientras el dolor dure, intentar retomar su vida. Es necesario contextualizar de forma cuidadosa la afirmación que acabo de realizar. Una vez que el dolor se ha hecho presente, éste se asume como una vivencia que es capaz de someterme y tomar las riendas de mi vida según su intensidad, en tanto que dirige o tiende a dirigir la atención hacia sí mismo, ofuscando de dicho modo la atención del sujeto. El dolor al hacerse presente

[...] no solamente interrumpe la conciencia atenta, sino que también la conciencia que permanece ausente. Cuando el dolor irrumpe, fuerza a la conciencia a retirarse de cualquier contenido intencional que se encontraba contemplando, sin importar si el contenido era percibido, reflexionado, imaginado o solamente soñado.<sup>25</sup>

En este particular punto en el que el dolor acontece y el sujeto se encuentra deslumbrado por éste, le será insoslayable esta vivencia. Siguiendo en este mismo tenor, esta vivencia es asumida con un halo de extrañeza ante los ojos del sujeto porque es ajena a mi voluntad, esta extrañeza suspende toda creencia que pueda tener frente al dolor, partiendo del hecho de que el cuerpo “aparece con un sentido de urgencia y demanda tomar acción con respecto al dolor, la incomodidad o las náuseas a través de las cuales el cuerpo pasa a primer plano. Hay una acentuación de la atención corporal en momentos de enfermedad y disrupción”.<sup>26</sup> Sé que se trata de una vivencia que tiene una finitud temporal y que no puede tener una prolongación infinita en el tiempo, pero todas estas afirmaciones sobre el dolor palidecen en el momento en el que éste es vivido; la *certeza* que tengo sobre que eventualmente el dolor acabará *desaparece*.

La *desaparición* de la certeza con la que habito el mundo es el gozne mediante el cual es posible que el dolor pueda engendrar una emoción moral. Esta pérdida me posiciona en los límites de mi propio ser; el dolor es una vivencia que me rebasa por completo y pone al desnudo los límites de mi existencia en el mundo. Esta terrible realización no es suficiente para dar el paso a una modificación del nexo interpersonal por sí misma, pues dicha realización no conlleva forzosamente a una revelación del nexo interpersonal, en vista de que esta experiencia bien puede generar dicho nexo, al apelar a la existencia del otro ya sea a través de su misericordia o su ayuda, pero a la par de esta po-

---

<sup>25</sup> GENIUSAS, S., *The phenomenology...*, p. 46.

<sup>26</sup> CAREL, H., *Phenomenology...*, p. 60.

sibilidad también se erigen otras tantas, como por ejemplo, que el dolor sea lo suficientemente intenso para que pierda la conciencia, que apele a alguna divinidad para que interceda a mi favor en esta situación, o que simplemente no pueda dar cuenta de esta realización dado que me encuentro completamente ofuscado por las notas afectivas que esta violenta vivencia desencadena. Expresado de forma concreta, el nexo interpersonal que puede surgir del dolor, en el mejor de los casos, es contingente, y necesita de otro acto para que la esperanza pueda surgir. Esta realización no debe ser tomada como sorpresiva o adversa a la línea argumentativa que he seguido en este texto, pues, como comenté en un principio, comparto la pertinente aclaración que Steinbock realiza respecto a los afectos, en este caso el dolor, no pueden ser considerados como una emoción moral, no obstante, no por eso se sigue que el dolor no pueda servir como base para el surgimiento de una emoción moral.

#### 4. Emociones morales de posibilidad y el dolor

De los tres grandes grupos en los que Steinbock organiza las emociones morales, considero que será el correspondiente al de las emociones morales de posibilidad donde el dolor puede tener mayor resonancia como base de las mismas. Éstas son caracterizadas con tal distintivo debido a

[...] las formas en las que modalizan nuestras formas directas de existir en el mundo. Con esto quiero decir que ellas expresan la transformación en relación con el modo en cómo las cosas han sido o son, una liberación respecto a significados predecibles fijos, y una liberación para que algo se convierta en algo más.<sup>27</sup>

El mote de posibilidad que es otorgado a este tipo de emociones morales queda en perfecta sincronía con la pérdida de la normalidad y certeza con la que se habita el mundo. Para que el dolor pueda fungir como base de una emoción moral es necesario que el individuo que se encuentra sufriendo suspenda cualquier creencia que tenga respecto al futuro y el pasado, es decir, tendrá que aceptar el presente en el que vive, pero debo ser lo bastante puntual al remarcar que esta aceptación únicamente puede ocurrir si el sujeto es capaz de reconocer que no puede interceder en el curso de esta vivencia para hacer que pare o que el dolor disminuya.

Tanto futuro como pasado salen por la ventana en la medida en que el dolor cobra las riendas de la vida y clava al yo en el cuerpo, ofuscándolo de

---

<sup>27</sup> STEINBOCK, A., *Moral...*, p. 135.

tal modo que le hace enfocarse únicamente en el cruel presente en el que está viviendo. De forma estricta, el pasado y el futuro no han desaparecido, pero éstos carecen de sentido para aquel que sufre. La “tendencia inherente del dolor es provocar la peor respuesta posible, y aquí también debemos contrarrestar nuestros propios impulsos para enfrentarlo y depender de la ayuda de los otros para brindar cuidados, apoyo emocional e información”.<sup>28</sup> Es sumamente significativo que el dolor se manifieste como el límite bajo el cual el sujeto se encuentra constreñido en tanto que el propio devenir del dolor está fuera de su alcance precisamente porque le da rienda suelta a los peores impulsos que uno puede llegar a tener. Si uno se pierde en dichos impulsos, avivados por la inherente aversión del dolor, perderá cualquier confianza que tenga en sí mismo, la única forma en la que podrá encontrar un semblante de esperanza será en la intervención del otro. El dolor carcome la seguridad con la que experimento el mundo; ya no hay ninguna certeza. Ahora bien, es cierto que hay algunas posibilidades para paliar el acontecer del dolor, ya sea desde movimientos corporales hasta la ingesta de analgésicos, pero todas estas opciones tienen por finalidad el hacer llevadera dicha experiencia. No logran suspender en seco el devenir del dolor. Únicamente lo atenúan o, en el mejor de los casos, hacen que el sujeto pierda la consciencia, pero el dolor persiste y permanece. De tal modo que el sujeto, en su desesperación, apela de forma instintiva a la existencia del otro para buscar una respuesta que *pare* su dolor, un modo con el cual pueda resarcir su futuro y su pasado.

Una vez mencionada la forma en la que el dolor puede brindar una apertura a un nexo interpersonal, considero necesario mencionar por qué la esperanza es la emoción moral por excelencia que permite amplificar las bases que el dolor otorga para la fundamentación de una emoción moral. La carga emotiva de la esperanza es la única forma con la que me es posible paliar la descarnada experiencia del dolor en la medida en que renueva mi espíritu y me permite afrontar mi propia limitación como sujeto vulnerable. Esta carga emotiva se da sobre el propio fundamento del nexo interpersonal en la medida en que:

La esperanza posibilita un futuro que no está sujeto a logros pasados, ni a expectativas prefiguradas. Sin embargo, sólo lo hace porque aquello que se espera en el acto de la esperanza es sostenible, y únicamente es sostenible porque se da como base de esperanza sin que yo lo haya pretendido. La cosa o evento esperado está fuera de mi control para producirla y sin embargo lo que espero es sustentable por estar fundada en una base de esperanza (que

---

<sup>28</sup> GRÜNY, C., “No way out: a Phenomenology of pain”, en *Phenomenology of the broken body*, London: Routledge, 2019, p. 126.

no es dirigida) dada por aquello o por quien me constituya en esta relación de dependencia.<sup>29</sup>

La predisposición que se tiene por la búsqueda del otro en el dolor no corresponde a una dirección propia que pueda ser adjudicada únicamente a una persona en específico, se podrá clamar el nombre de los padres en pleno alarido, pero uno no espera que ellos se materialicen de la nada. Cualquier otro que se encuentre presente bastará para darme esperanza alguna respecto al dolor en el que me encuentro. Dar a gritos el nombre de una persona en específico es únicamente el avatar de la humanidad misma cuando se está en dolor.

La esperanza en su seno es un:

[...] acto que está relacionado con un 'afuera' o con un 'otro que no soy yo mismo'. Esta es la estructura esencial a todos los actos de la esperanza, y constituye una de las características principales de esta experiencia. Negativamente puesto, esta característica es sugerida por el hecho de que cuando yo tengo esperanza, aquello que es objeto de mi esperanza es dado como fuera de mi control para llevarlo a cabo.<sup>30</sup>

La dependencia que surge del dolor es capaz de ser aprehendida por el acto de esperanza en la medida en que el sujeto acepta dicha dependencia tal y como es dada, es decir, la realización de la necesidad de la intervención del otro al experimentar el dolor. A mi parecer, es justamente en este punto de la argumentación en donde es posible ubicar la posibilidad de que *ciertas* vivencias del dolor puedan otorgar una base sobre la que la esperanza pueda surgir. Lo cual supone la necesidad de establecer la distinción entre la esperanza que surge a partir de cualquier otra vivencia y la esperanza fundada en el dolor. En primera instancia, es posible afirmar que la "esperanza es un acto que expresa una experiencia de un poder mayor al mío como un poder del que yo dependo para ocasionar el evento sobre el que la esperanza recae; evoca una relación de dependencia".<sup>31</sup> Aunando tanto la valencia positiva como la relación de dependencia que surge en la esperanza, considero que es posible señalar que la diferencia estribará en que dicha valoración positiva profundiza la dependencia respecto a ese poder mayor al mío. En cualquier otro tipo de vivencias sobre las que la emoción moral de la esperanza surja no estaré predestinado con tanta facilidad a una desesperación desgarradora. La vivencia del dolor logra trastocar los propios límites que el sujeto tiene, de tal modo que esta característica se ve reflejada en la emoción de esperanza que puede surgir a partir de éstos. Si tengo la esperanza de encontrar en el suelo de mi casa una pluma que ha roda-

---

<sup>29</sup> STEINBOCK, A., *Moral...*, p. 136.

<sup>30</sup> STEINBOCK, A., *Moral...*, p. 167.

<sup>31</sup> STEINBOCK, A., *Moral...*, p. 168.

do desde mi escritorio hasta mi silla y de ahí le he perdido la pista, no sufriré si no encuentro dicha pluma. Por el otro lado, si me he lastimado la columna al organizar el librero de mi cuarto y he estado pidiendo a gritos ayuda y nadie ha acudido en mi socorro, ciertamente sufriré, y la desesperación que surgirá de esta vivencia será mucho mayor que la del lápiz, a pesar de que éste tenga una connotación especial para mí. La diferencia está, entonces, en que el dolor borra cualquier resistencia que tenga frente a las vicisitudes que se me puedan presentar en el acto de la esperanza. La relación de dependencia que surge con la esperanza se amplifica de forma considerable.

La realización de la propia insuficiencia ante este tipo de vivencias puede desencadenar en un acto de esperanza, pero a la par de éste, también es capaz de ser experimentado como desesperación. Este posible desenlace a este tipo de vivencias expone una cuestión central que apoya mi argumento sobre la posibilidad de que el dolor puede sentar las bases para una emoción moral. Parecería que la desesperación se sitúa en una postura antitética de la esperanza, pero a este respecto comenta el filósofo estadounidense que tal creencia es falaz, en la medida en que la desesperación “es un modo de esperanza que intenta forzar una cuestión; trata de acelerar las cosas por medio de mi intervención”.<sup>32</sup> El vaivén entre la esperanza y la desesperanza, al tomar como punto de partida una vivencia de dolor, puede durar tan sólo unos instantes, en la medida en que el dolor se intensifica o perdura, este significativo factor permite trazar la diferencia esencial entre la esperanza y la desesperación, a saber, el rol con el cual la vivencia de dolor es experimentada como una espera perdurable en el marco de un acto de esperanza. Para dilucidar esta cuestión recurriré a un ejemplo. En el patio de mi hogar hay un frondoso abedul que se erige de forma imponente en medio del jardín; al intentar trepar para alcanzar la cima de éste y poder apreciar desde las alturas el paisaje, resbalo por una de las ramas dando hasta el piso y fracturándome una pierna. La vivencia dolorosa de esta experiencia ha trastornado todo a mi alrededor, ya no presto atención al frondoso árbol que se encuentra a unos metros de mí; toda mi atención recae en mi pierna y el dolor que me achaca. Tendido en medio del pasto doy cuenta de mi propia limitación por intentar que el dolor pare o hacerlo más llevadero, pido ayuda a gritos y la gente se acerca a socorrerme. En medio de la conmoción alguien ha llamado a una ambulancia y me informan de forma constante que la ayuda ya está en camino. El escuchar esas palabras me permite tener una esperanza por la llegada de los paramédicos, pero si el dolor aumenta o la ambulancia se ha demorado, aquel objeto de esperanza ahora es tematizado como desesperación. La esperanza de saber que los paramédicos se encuentran en camino muestra que se

---

<sup>32</sup> STEINBOCK, A., *Moral...*, p. 180.



trata de un evento que tiene una estructura temporal que concierne al futuro, pero que “no es ella misma un acto temporal a la manera de la protención, la expectación o la anticipación, pero sí tiene un carácter temporal. Su carácter temporal es aquello que yo llamo una ‘espera perdurable’ ”.<sup>33</sup> El hecho de que la esperanza sea dada en una espera perdurable explica el motivo por el cual la desesperación puede ser considerada como una modificación de este acto; puedo retorcerme en el suelo, rasgar mi vestimenta por la desesperación de saber que la ambulancia aún no llega, pero todos estos actos se dan en un contorno que utiliza la estructura vivencial de la esperanza.

La ventana en la que se abre la posibilidad de que el dolor pueda influir en el nexo interpersonal es sumamente pequeña y posee fundamentos vacilantes, ya que, si el dolor aumenta, pierdo el conocimiento. No obstante, considero que a pesar de que la vivencia del dolor, que es capaz de brindar una base para la esperanza, sea juzgada como contingente, no será posible atribuir este mismo juicio desde el lado de la esperanza. La razón de esta peculiar afirmación descansa en el hecho de que el dolor y la esperanza comparten una característica esencial mediante la cual es posible que *ciertas* vivencias de dolor puedan dar pie a un acto de esperanza. Con mayor precisión decimos: todas las vivencias de dolor donde el *sujeto da cuenta* de su propia finitud servirán como base para un acto de esperanza. Esta realización se encuentra presente únicamente en ciertos tipos de dolores, pero en todos éstos la esperanza acontecerá “cuando yo experimento la esperanza en alguna dimensión en mi vida, no solamente indica un poder ajeno o mayor a mí, o un ‘fuera’ de mí; no solamente evoca una relación de dependencia, revela de forma profunda que yo no estoy auto-fundamentado”.<sup>34</sup> Tanto el dolor como la esperanza logran develar la propia finitud con la que el ser humano se desenvuelve en el mundo; la referencia al nexo interpersonal descansa en la aceptación de la propia insuficiencia por alterar de forma relevante la situación en la que se vive. En el caso del dolor, es posible verlo desde una postura que haga esto más claro: tendido en el piso y en la espera de la ambulancia, puedo intentar apretar mi pierna para aliviar el dolor que me asalta, pero todos estos intentos no ofrecen ningún cambio significativo que pueda alterar el dolor que es producido por la fractura. La aceptación de los propios límites de mi capacidad para interceder en esta cuestión resulta fundamental para que la esperanza sea capaz de surgir, puesto que en ésta:

Yo no niego la realidad actual al apelar a una realidad distinta; yo implícitamente reconozco tanto la posibilidad negativa como la positiva y vivo el evento que es causa de la esperanza como sustentable. La postulación de una nueva realidad presente en cualquier lado de la balanza (aceptación o

---

<sup>33</sup> STEINBOCK, A., *Moral...*, p. 175.

<sup>34</sup> STEINBOCK, A., *Moral...*, p. 168.

negación) no constituiría una experiencia de esperanza; podría ser el cumplimiento o la decepción de la esperanza como aceptación de una nueva realidad, pero no sería o dejaría de ser esperanza.<sup>35</sup>

El hecho de que la esperanza sea constituida únicamente al aceptar la realidad en la que el acto se desenvuelve y que, además no pretenda modificar las condiciones en las que es dado para que pueda ser considerado como tal, es un requerimiento inamovible, es decir, si se modifican las condiciones en las que la vivencia aparece, tal como el negar, retomando el ejemplo anterior, que me haya fracturado la pierna y que todo esto que ocurre sea parte de un sueño, en este particular ejemplo no habrá cabida alguna para hablar de la esperanza; aquí únicamente habrá delirio.

Para que la esperanza pueda ser experimentada como tal se debe aceptar tal y como se presenta la vivencia, pero si tal es el caso, entonces cómo es posible tener esperanza en los casos en los que la situación se asume como imposible. Si se cambia el contexto de mi ejemplo del árbol de mi casa por el de un pino en un bosque despoblado donde no habrá nadie que escuche mis súplicas de auxilio, ¿cómo será posible tener esperanza en este tipo de casos? La aceptación del particular modo en el que una vivencia es dada, no implica la resignación a la misma. La esperanza se acentúa como una antípoda de la resignación, en vista de que:

La esperanza vive la situación de tal modo que los 'límites' objetivos ya no son definitivos, y su ruptura es sustentable. La esperanza no sólo apacigua la experiencia de la imposibilidad; la conmuta en sustentabilidad. Tener esperanza en algo no lo hace posible; sino, más bien, la entera estructura de la posibilidad es transformada, es dada ahora como sustentable en la esperanza y esto permite que la esperanza sea precisamente optimista.<sup>36</sup>

Dado que la aceptación no conlleva una resignación, la esperanza logra trastocar los límites con los que la vivencia es dada, pero si la esperanza afecta dichos límites, ¿no se trata acaso de una manipulación o negación de la realidad al afirmar lo imposible como justamente posible? La modificación que la esperanza lleva a cabo no constituye una manipulación o negación de aquello que es vivido, dado que no afirma otra realidad o supone algún cambio sobrenatural de ésta, como el *afirmar* que mágicamente mi pierna será curada de la nada en medio del bosque, o creer que todo esto es parte de un sueño, etc. La esperanza no puede surgir en medio de esos casos en los que el sentido principal de la vivencia ha sido distorsionado, la modificación que realiza actúa en función de la dilución de lo imposible como posible, pero únicamente en

---

<sup>35</sup> STEINBOCK, A., *Moral...*, p. 175.

<sup>36</sup> STEINBOCK, A., *Moral...*, p. 173.

la medida en que los límites de lo imposible son dados en la vivencia en cuestión, es decir, el tener la esperanza, y *no la certeza* de que alguien haya oído mis desesperados gritos en medio de un bosque despoblado. “Yo describo la esperanza como la conversión o transmutación de lo imposible en una situación que es precisamente esperanzadora; lo improbable, y en efecto, lo imposible son conmutados en ‘sostenibles’ ”.<sup>37</sup>

La esperanza con la cual una vivencia dolorosa puede ser experimentada siempre tendrá un contorno positivo posicionado hacia el futuro, a pesar de que el dolor sea cruento, en vista de que la propia estructura vivencial de la esperanza no se encuentra atada a la carga afectiva de la vivencia dolorosa, es decir: “La esperanza libera al futuro del pasado y del presente, e incluso de aquello que puede ser anticipado. Por lo tanto, el futuro dado en la esperanza no es meramente una anticipación o un futuro prometido, sino un futuro liberado que implica una espera perdurable.”<sup>38</sup> El futuro que la esperanza postula no se encuentra limitado por el presente desde donde esta vivencia surge; expresado de un modo más claro, la esperanza es capaz de paliar los más cruentos dolores que alguien pueda padecer, en la medida en que el futuro que ésta muestra no se encuentra supeditado por las expectativas que se generan el presente, sino al contrario, el futuro es visto como la posibilidad en donde estas expectativas dejan de tener cabida.

La esperanza, como hemos visto, es una modalización de una creencia directa (a diferencia de la expectativa y de la certeza), la esperanza puede persistir frente a expectativas compensatorias, probabilidades e improbabilidades. Cuando se trata de lo imposible, este último se transforma como sustentable, y de esta manera, como una liberación, una emancipación de lo imposible.”<sup>39</sup>

La esperanza no cancela, ni niega el particular sentido en el que el dolor es vivido, sino que le otorga al sujeto un medio mediante el cual podrá soportar dichas tribulaciones.

A modo de conclusión, considero prudente señalar que las bases que la vivencia del dolor es capaz de otorgar para que una emoción moral surja. El considerar la relación que el dolor y la esperanza engendran permite un nuevo tipo de acceso a una de las experiencias más complejas que puedan ser estudiadas en fenomenología, pues el dolor, a pesar de la violenta forma en la que es vivido, puede ser aprehendido en un contexto positivo, al estar enmarcado en un acto de esperanza, el cual le permitirá al sujeto sobrellevar dicho dolor. La esperanza, vista como una emoción moral, juega un rol sig-

---

<sup>37</sup> STEINBOCK, A., *Moral...*, p. 184.

<sup>38</sup> STEINBOCK, A., *Moral...*, p. 177.

<sup>39</sup> STEINBOCK, A., *Moral...*, p. 186.

nificativo en la posible reapropiación de la normalidad que es perdida por la aparición del dolor; actúa como un incentivo que impulsa al sujeto a superar el particular modo en el que el dolor lo pudo haber afectado. La esperanza hace que el sujeto sienta el cálido abrazo de su comunidad, inclusive cuando dicha comunidad parece no estar ahí. Tal como puede ser abstraído del ejemplo de la pierna fracturada en medio del bosque, la esperanza me permite mantenerme a flote ante el desolador panorama en el que me encuentro, no dejo de pedir ayuda a sabiendas de que estoy en un área deshabitada, pero ese hecho poco importa; no me resigno ante la situación en la que me encuentro y la esperanza es quien me hace perdurar en esta terrible vivencia.

## Bibliografía

- AHO, KEVIN, "Notes from a heart attack", en *Phenomenology of the broken body*, London: Routledge, 2019.
- CAREL, HAVI, *Phenomenology of illness*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- FUCHS, THOMAS, "Presence in absence. The ambiguous phenomenology of grief", en *Phenomenology and the cognitive sciences*, Primavera, vol. 17, 2017.
- GENIUSAS, SAULIUS, *The phenomenology of pain*, Ohio: Ohio University Press, 2020.
- GRÜNY, CHRISTIAN, "No way out: a Phenomenology of pain", en *Phenomenology of the broken body*, London: Routledge, 2019.
- HUSSERL, EDMUND, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Zirion Quijano, México: FCE/UNAM, 2005.
- MCGUIRK, JAMES, "Suffering's double disclosure and the normality of experience", en *Phenomenology of the broken body*, London: Routledge, 2019.
- SERRANO DE HARO, AGUSTÍN, "El largo presente del dolor físico. Cinco leyes de la temporalidad adolorida", en *Revista filosófica de Coimbra*, vol. 29, núm. 57, 2020.
- SERRANO DE HARO, AGUSTÍN, "Espacialidad y dolor. Meditaciones fenomenológicas", en *Isegoría*, vol. 60, *Revista de Filosofía Moral y Política*, 2019.
- SPINOZA, BARUCH, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid: Trotta, 2000.
- SPINOZA, BARUCH, *Tratado teológico-político*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid: Altaya, 1997.
- STEINBOCK, ANTHONY, *Moral emotions, reclaiming the evidence of the heart*, Illinois: Northwestern University Press, 2014.
- WEHRLE, MARLEN, "Normality and Normativity in Experience", en DOYTON, MAXIME et al. (Eds.), *Normativity in perception*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015.
- WEHRLE, MARLEN, "There Is a Crack in Everything. Fragile Normality: Husserl's Account of Normality Re-Visited", en *Phainomenon*, vol. 28, 2018.