

BIOÉTICA Y LITERATURA: UNA PROPUESTA PARA UNA ANTROPOLOGÍA DEL SUFRIMIENTO

Maria Teresa Russo*

RESUMEN

El eje de la reflexión bioética es la formación personal del médico, centrada en un correcto planteamiento de la relación médico-paciente. De aquí que el punto crucial de la formación médica sea la relación entre conocimiento, comprensión, interpretación y comunicación. Si está correctamente planteada, permite superar el dualismo que contrapone la objetividad de los datos científicos a la subjetividad de las vivencias, tanto del médico como del paciente. Para crecer en esta actitud, donde están implicados, por un lado, el conocimiento profesional específico del médico, y por otro, su dimensión humana de compartir con otro y de compasión, se hace necesaria una honda formación cultural, donde las ciencias humanas, como la filosofía y la literatura, aporten aquel conocimiento del *homo patiens* indispensable para hacerse cargo de su cuidado.

PALABRAS CLAVE: antropología, hermenéutica, literatura, *medical humanities*, sufrimiento.

ABSTRACT

The core axis of bioethical reflection is the personal molding of the physician as focused on the right approach of the doctor-patient relationship. That is why the crucial point of medical training is the relation between knowledge, understanding and communication. Where properly set out, it allows us to overcome the kind of dualism that counters scientific data objectivity with the subjectivity of life experiences of both the doctor and the patient. In order to grow in this disposition of mind in which on the one hand are involved the specific professional knowledge of the physicians and their human dimension of generosity and compassion on the other, a deep cultural education becomes necessary, where human sciences such as philosophy and literature contribute their knowledge of the *homo patiens*, which is undoubtedly indispensable to take care of the sick.

KEY WORDS: Anthropology, hermeneutics, literature, medical humanities, suffering, distress, affliction.

1. FILOSOFÍA Y LITERATURA EN LA FORMACIÓN DEL MÉDICO

La introducción de las llamadas *humanities* en los planes de estudio de las facultades de medicina responde

FECHA DE RECEPCIÓN: 1-12-2006

FECHA DE ACEPTACIÓN: 2-01-2007

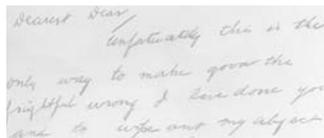
* Licenciada en Letras y Filosofía. Ph.D. en Filosofía y Teoría de Ciencias Humanas. Profesora de Antropología, Departamento de Antropología y Ética Aplicada, Universidad "Campus Bio-médico", Roma. Profesora de Ética Social, Departamento de Filosofía, Universidad "Roma Tre".

E-mail: m.russo@unicampus.it

Correspondencia: Dipartimento di Antropologia ed Etica applicata, Università "Campus Bio-medico". Via Longoni, 47. 00155 ROMA.

al objetivo de realizar una formación equilibrada y completa del médico, en un momento en que la única preparación técnico-científica ya aparece insuficiente para responder a una asistencia centrada en la persona del paciente y atenta a la globalidad de sus exigencias¹. De hecho, una *bioética del cuidado* requiere que la acción terapéutica se conciba cada vez más como "acto integrado", es decir, como punto de convergencia y campo de aplicación de conocimientos, no sólo estrictamente médicos sino también de carácter filosófico, psicológico, ético. Por esto, se hace necesario

¹ Cfr. Russo, M. T. "Filosofía e medicina: il ruolo delle Medical Humanities", en *Acta Philosophica*, 10/2001, págs. 111-120.



un nuevo planteamiento en la formación médica, que tenga en cuenta estas nuevas exigencias. En medicina se está abriendo brecha un paradigma más amplio de *cientificidad*, que comprende una gama mayor de habilidades y capacidades. En cierto sentido, con el triunfo de la especialización, hoy más que ayer, el médico tiene que ser capaz de mirar al otro en su complejidad y unidad.

La introducción de las *humanities* en la formación del médico consigue esta unión de la complejidad con la simplicidad, y recompone la fractura entre las llamadas “dos culturas”, con efectos beneficiosos sobre ambas. Esta reconciliación satisface una exigencia expresada no sólo por las llamadas “ciencias de la naturaleza”, sino también por las “ciencias del espíritu”. Es frecuente que las ciencias del espíritu, alejándose del progreso técnico y muchas veces en abierta polémica con sus efectos, se cierren en una actitud abstracta, sin vida, y abandonen asimismo el progreso, sin ejercer ya su necesaria acción humanizadora. Por esto, la recíproca relación entre “ciencias de la naturaleza” y “ciencias del espíritu” podrá infundir en las primeras aquel *suplemento de alma* necesario para que no se cieguen en un tecnicismo autorreferencial, y al mismo tiempo devolverá cohesión a las segundas, para que se hagan capaces de proporcionar una respuesta adecuada a las nuevas exigencias y dudas.

Explicar y comprender, entonces, no serían dos acciones pertenecientes a dos culturas contrapuestas, que se excluyen recíprocamente, sino que estarían en una relación dialéctica de implicación mutua, aun en la especificidad de ámbitos y métodos. Se constituye el llamado “círculo hermenéutico”, donde “explicar más”

ayuda a “comprender mejor”, y, al revés, una comprensión más profunda conduce a una explicación más atenta a la complejidad de los problemas².

Esta circularidad es indispensable donde se trata de aspectos y problemas que, como en el caso de la medicina, están en directa relación con la persona humana, que no puede nunca ser reducida a puro objeto de conocimiento técnico-científico. Como subraya U. Galimberti, en la introducción a un conocido ensayo de Jaspers: “Si el estatuto del hombre no es el estatuto de una cosa, si su ‘conducta’ no es un ‘movimiento’ análogo al de las cosas naturales, la medicina que se acercara al hombre con los métodos positivos de las ciencias de la naturaleza explicaría sí unos hechos, pero no comprendería sus significados, y lo humano se quedaría fuera de su alcance, porque un hecho, despojado de su significado, es por definición deshumano”³. La enfermedad, en cuanto experiencia humana, es siempre un hecho “lleno de significado”, y la relación entre el médico y el paciente presenta una complejidad que sólo un enfoque auténticamente humanístico puede comprender en sus múltiples implicaciones.

La relación entre conocimiento, comprensión, interpretación y comunicación constituye, en la formación médica, el punto crucial de la relación entre el médico y el paciente. Si está correctamente planteada, per-

² Sobre esta relación de circularidad, véanse las observaciones de P. Ricoeur contenidas en *Spiegare e comprendere*, en *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Milano, Jaca Book, 1989, pág. 162.

³ Galimberti, U. *Introduzione*, en K. Jaspers, *Il medico nell'età della tecnica*, Milano, Raffaello Cortina, 1995, pág. X.

mite superar el dualismo que contrapone la objetividad de los datos científicos a la subjetividad de las vivencias, tanto del médico como del paciente. Para crecer en esta actitud, donde están implicados, por un lado, el conocimiento profesional específico del médico, y por otro, su dimensión humana de compartir con otro y de compasión, se hace necesaria una labor cultural importante, en la que se integren, por ejemplo, filosofía y literatura.

2. FUNCIÓN ÉTICA DE LA LITERATURA

Se ha observado, justamente⁴, que las llamadas *humanities*, en particular la literatura, tienen en definitiva la finalidad de ofrecer una respuesta a dos preguntas ineludibles e inseparables: una antropológica (*¿quién soy yo?*) y una ético-teológica (*¿de quién soy y para quién soy yo?*). Podemos añadir una tercera pregunta, implícita en ambas y que constituye el horizonte indispensable: el interrogante metafísico (*¿cuál es el sentido de todo?*). Se puede decir que estos tres interrogantes sintetizan esquemáticamente las funciones que adopta la literatura y, más en general, el arte, con la finalidad de *cultivar la humanidad* de cualquier persona en general, y más específicamente del médico. Podríamos describir estas funciones con las siguientes proposiciones, que comentaremos después de modo analítico.

a) Con relación a la *pregunta metafísica*: la literatura proporciona una visión global de la realidad, y en particular de la vida humana, haciendo que su sen-

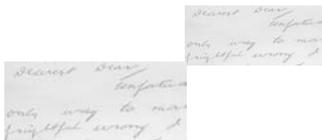
tido sea inteligible, gracias al punto de vista que se adopta.

- b) Con relación a la *pregunta antropológica*: la literatura favorece la reflexión sobre sí mismo y ejercita una mediación para el descubrimiento de sí mismo y para el constituirse de la propia identidad.
- c) Con relación a la *pregunta ético-teológica*: la literatura ofrece “soportes” y “adelantos” al interrogante ético, y favorece, mediante el instrumento de la “imaginación narrativa”, una mayor disponibilidad para una relación de apertura al otro.

Con la primera proposición se quiere subrayar que el interés de la literatura está justamente en su capacidad de dar respuesta al interrogante sobre el sentido de la realidad, que la ciencia deja sin solucionar; en su capacidad de proporcionar una visión global de la vida y del mundo: finalidad perseguida también por la filosofía, donde, sin embargo, el rigor de la argumentación especulativa se sirve de modalidades expresivas de menor inmediatez.

El significado del *Lebenswelt*, y más concretamente de la persona humana, no se deja atrapar por un análisis puramente científico, por un motivo doble: la ciencia tiene por objeto lo general y lo abstracto, mientras que la persona, en su singularidad y en su intimidad, se escapa a las generalizaciones; por esto, las predicciones y los “casos” de la ciencia resultan siempre aproximaciones. Además, la ciencia, utilizando una descripción cuantitativa y analítica, busca explicar un fenómeno en las causas que lo han determinado, en las condiciones que han dado comienzo a

⁴ Cfr. Peláez, M. *L'antropologia nell'università*, en G. Mottini (a cura di), *Medical Humanities. Le Scienze Umane in medicina*, pág. 24.



un proceso: la mirada del científico es siempre *hacia atrás*. Por el contrario, para comprender plenamente la conducta humana, más que el motivo interesa el fin, es decir, el sentido de los hechos y de las acciones: no tanto el “porqué”, cuanto el “para qué”. La explicación más profunda es, por así decirlo, teleológica y no etiológica: el hombre necesita encontrar el sentido de lo cuanto le envuelve y de su misma conducta⁵.

La visión proporcionada por la literatura favorece, entonces, la reflexión sobre el sentido de la realidad, y constituye el mejor antídoto para un cierto instrumentalismo, típico de la mentalidad científica, que trata la realidad de manera funcional, reduciéndola a su descripción formal cuantitativa.

El científico, el médico, que se proponga cultivar una profunda visión de conjunto, tendría que evitar la idea de que la literatura sea sencillamente algo entretenido o un modo de descansar en momentos de ocio. Esta actitud manifiesta la convicción de que la seriedad de la vida sea la que es expresada por la racionalidad científica, mientras que todo lo demás tendría que ser juzgado como poco serio o banal. En cambio, el análisis, cuando pretende hacerse exclusivo y absoluto, impide que la racionalidad científica descubra el sentido profundo de las cosas: todo lo humano, de hecho, se desarrolla en una particular dimensión temporal, mientras que el análisis prescinde y se separa del tiempo, o lo reduce a una grandeza homogénea y cuantificable. Es conocida la crítica del filósofo H. Bergson a esta noción de tiempo, que culmina en la famosa elabora-

⁵ Cfr. Yepes Stork, R. *Fundamentos de antropología. Un ideal de excelencia humana*, Pamplona, Eunsa, 2a. ed., 1997, págs. 344-347.

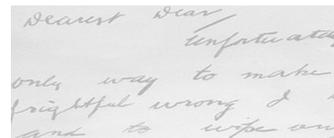
ción de la categoría de *duración*, la dimensión temporal característica de la conciencia, grandeza dishomogénea, múltiple e imprevisible. De hecho, mientras la ciencia intenta tratar la vida humana como una totalidad ordenada, desarrollada en un tiempo medible, la literatura pone en evidencia que “la vida como tal no forma un todo. Su significado depende de una totalidad que es inaccesible a nuestra experiencia ordinaria o científica del tiempo. La narración adopta un punto de vista, donde lo casual aparece en conexión con un principio y un fin que le dan sentido, en un contexto que nos lo hace inteligible”⁶.

Es en la narración cuando el tiempo se hace biografía, es decir, dinámica continuidad existencial, donde pasado, presente y futuro se compenetran y reciben sentido en el interior de un proyecto de vida, que sólo la memoria narrativa es capaz de recoger en su totalidad. El filósofo P. Ricoeur⁷ cita, a este propósito, el famoso *incipit* de la *recherche du temps perdu*, donde Proust adopta como comienzo narrativo una experiencia que en realidad se proyecta hacia atrás, en un pasado antecedente al comienzo de la historia narrada: el *incipit* narrativo no coincide entonces con el *incipit* biográfico, sino que es la misma narración la que hace visible e inteligible esta diferencia.

Con esto vamos a la segunda función de la literatura, la de mediación para el conocimiento de sí, que se da cuando hacemos nuestro un texto literario. Puede ser

⁶ Innerarity, D. *La irrealidad literaria*, Pamplona, Eunsa, 1995, pág. 166.

⁷ Ricoeur, P. *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 19, págs. 253-254.



ilustrativa, a este propósito, una declaración de P. Ricoeur: “El cuento es parte de la vida antes de exiliarse de ella a través de la escritura; él hace retorno a la vida gracias a las múltiples rutas de la apropiación”⁸. La vida misma es, entonces, relato, narración, pero, para descubrirlo, para reconocer “la unidad narrativa de una vida”⁹, es indispensable la lectura, entendida como un ejercicio de apropiación que realizamos con una obra literaria.

¿Qué significa apropiarse de un texto literario? En primer lugar, ser conscientes de la distancia que hay entre quien lee y quien escribe: todo esto hace posible una objetivación, que es premisa a la función de mediación realizada por la obra literaria. Toda apropiación empieza, de hecho, con una toma de distancia, es decir, con la conciencia de que lo que se lee no pretende referirse al mundo de los hechos reales, pero no por esto es menos real. Gracias a la literatura y a la poesía, para quien lee se abren nuevas posibilidades de *estar-en-el-mundo*: la literatura realiza sobre la realidad algo como “variación imaginativa”, la aristotélica *mimesis*, que transfigurando cosas y situaciones permite verlas en sus aspectos menos habituales y en sus matices más profundamente existenciales.

Todo esto es premisa para aquella apropiación del texto literario, que lleva a quien lee a una reflexión más atenta sobre sí mismo. Nota el filósofo P. Ricoeur:

“El texto es la mediación que nos permite comprendernos a nosotros mismos. [...] Contrariamente a la tradición del *Cogito* y a la pretensión del sujeto de conocerse a sí mismo a través de una intuición inmediata, hay que decir, en cambio, que nos comprendemos sólo a través del grande periplo de los signos de la humanidad dejados en las obras de la cultura. ¿Qué conoceríamos del amor y del odio, de los sentimientos éticos y, en general, de todo lo que llamamos yo, si todo esto no hubiera sido traducido en palabras y articulado a través de la literatura?”¹⁰.

En esta perspectiva, gracias al texto literario nosotros recibimos “un yo más amplio”¹¹, un suplemento de experiencia que nos enriquece con nuevas posibilidades de estar-en-el-mundo. Nota nuevamente Ricoeur que en la experiencia de la lectura se realiza como un fenómeno de eco, por lo que “la imaginación se ensancha en cada dirección, reanimando experiencias anteriores, despertando nuevamente recuerdos adormecidos”¹². Gracias a esta capacidad de desprendernos del horizonte de lo cotidiano y de lo útil, proyectándonos en un *no-lugar* en relación con la realidad de los hechos, la literatura tiene una grande fuerza *heurística*, es decir, que es capaz de abrir y de desarrollar nuevas dimensiones de la realidad, que no nos hacen refugiarse en un universo ficticio, sino que nos colocan en la dimensión más profunda, porque más llena de sentido, del real. De esta manera, la narrativa o la poesía invitan a reflexionar sobre todo lo que uno es y sobre todo lo que uno tendría que ser. Como dice eficaz-

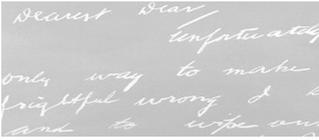
⁸ *Ibid.*, pág. 257.

⁹ La expresión es de A. McIntyre, utilizada sobre todo en relación con la “vida buena” (Cfr. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Milano, Feltrinelli, 1988); es acogida también por P. Ricoeur, en el contexto de sus análisis de las relaciones entre vida real y ficción literaria.

¹⁰ *Ibid.*, págs. 111-112.

¹¹ Cfr. *Ibid.*

¹² *Ibid.*, pág. 211.



mente el poeta Mario Luzi: “No pienso que la lectura de los poetas deba entenderse como refugio que da consuelo, como huida del mundo hacia lo imaginario o lo preservado de la fuerza del tiempo. Pienso más bien que en la palabra profunda o irónica del poeta moderno vamos a buscar oscuramente la medida de todo lo humano que los hombres hemos perdido, de todo lo necesario que nos fue quitado, y a reconocer la naturaleza de nuestro propio malestar, porque el poeta sabe expresarlo o hacerlo oír con su voz”¹³.

Sin esta mediación realizada por la literatura, el acceso a nuestro yo más auténtico nos sería negado, porque se nos escaparía la continuidad de la existencia: la posibilidad de relatarla como historia de vida necesita de un modelo, de una referencia, que nosotros encontramos precisamente en las historias literarias, que se revelan como “un vasto taller para experiencias de pensamiento”¹⁴ que contribuyen al examen de nosotros mismos. ¿Pero cómo puede una vida imaginada favorecer una mayor toma de conciencia de la vida real? No se trata de confundir ingenuamente, a la manera del Quijote, los niveles de la realidad y de la imaginación, sino de llegar a pasar, una vez realizados el distanciamiento y la apropiación, a aquella aplicación, que consiste en la reflexión sobre la propia identidad y sobre la propia *historia de vida*, a través de la comparación con la identidad del personaje, que sobresale de su historia. La biografía literaria, que se articula de modo unitario según una retrospectión y una perspectiva, permite mirar así a la propia vida,

reconstruir aquellas líneas, que de otra manera podrían permanecer difuminadas y fragmentarias, reconocer el peso determinante de ciertas decisiones y de determinados cambios de ruta. Poniéndonos delante de los comienzos y los cambios narrativos, nos hacemos más conscientes de los comienzos reales de nuestra biografía, e incluso más capaces de enfrentarnos con aquel cambio real definitivo que es la muerte. “En relación con la muerte, ¿los relatos que hace la literatura no tienen, quizá, la virtud de atenuar la angustia frente a la nada desconocida, proporcionándole a través de la imaginación los rasgos de esta o aquella muerte, que sea ejemplar por uno u otro aspecto? La ficción puede contribuir al aprendizaje del morir. Así, la meditación de la Pasión de Cristo ha acompañado a más de un creyente hasta el último umbral”¹⁵. Cuando Séneca aconseja a Lucilio: “Busca cada día en la lectura una ayuda para soportar la pobreza y para afrontar la muerte y todas las demás desgracias humanas”¹⁶, no lo hace para invitarle a evadir a través de la lectura los males de la vida, sino porque considera el leer una fuente de experiencias para enfrentarse con estos males.

Entonces, son evidentes las implicaciones éticas de la narración, expresadas sintéticamente con la tercera proposición: la literatura ejercita una mediación entre teoría de la acción y teoría moral, por lo que se puede definir como el primer “taller del juicio moral”¹⁷. ¿En qué sentido hay que entender esta afirmación? En dos sentidos, estrictamente relacionados uno con lo otro. El primero se refiere al hecho de que no existe un

¹³ Luzi, M. *Discorso naturale*, Milano, Garzanti, 2001, pág. 99.

¹⁴ Cfr. Ricoeur, P. *Op. cit.*, pág. 252.

¹⁵ Cfr. *Ibid.*, pág. 256.

¹⁶ Lucio Anneo Séneca, *Epistola II*, libro I.

¹⁷ Cfr. Ricoeur, P. *Op. cit.*, pág. 231.



relato éticamente neutral, porque en toda narración se encuentran unos papeles, que se establecen con base en las valoraciones y retribuciones; si el arte de relatar es, según la expresión de Walter Benjamín¹⁸, “el arte de intercambiar experiencias”, es decir, algo como un ejercicio de sabiduría popular, esta se acompaña siempre de juicios y valoraciones, expresados dentro de categorías teleológicas y deontológicas.

De esto se sigue que el relato pueda contribuir al hecho de que el lector llega a descubrir y a transformar su sentir y su actuar. Como observa siempre P. Ricoeur: “En el marco irreal de la ficción, exploramos nuevas maneras de valorar acciones y personajes. Las experiencias de pensamiento que conducimos en el vasto taller de lo imaginario son también investigaciones conducidas en el reino del bien y del mal”¹⁹. La narrativa ofrece el punto de unión entre teoría de la acción y teoría ética, entre libertad y responsabilidad, entre descripción y prescripción. La narración proporciona soportes y anticipaciones al interrogante ético²⁰: lo soporta, porque la perspectiva moral no es sencillamente aquella de las reglas, de las normas, de los deberes, es decir, de la tercera persona, sino, en definitiva, aquella de la práctica, de la “vida verdadera”, que se expresa en primera persona, precisamente en la literatura poética, narrativa y dramática²¹. En cierto

sentido, existe una *imaginación ética*, que se alimenta de *imaginación narrativa*. Además, la narración y el drama anticipan el interrogante ético, porque predisponen a él: suscitan en el lector las emociones adecuadas a la práctica moral y le desvelan su propio carácter y el de los demás²².

Gracias a la narración se hace posible también adoptar una mirada nueva sobre aquellas situaciones en las que uno ya se encuentra, para realizar un autoexamen a la luz de categorías éticas, precisamente porque la toma de distancia realizada por la historia permite mirarlas desde una perspectiva distinta y así juzgarlas como si fueran de otro. Piénsese, por ejemplo, en la historia narrada por el profeta Nathan a David²³, con la finalidad terapéutica y catártica de hacer que el interlocutor tome conciencia de la injusticia perpetrada, o en la historia relatada y representada al final de *Amleto*, para desenmascarar a quien asiste el delito cometido.

¿Qué consecuencias tiene todo esto para la formación del médico? La irrenunciable preparación humanística tendrá que incluir, sin duda, el cultivo de uno mismo, a través de la lectura de las obras de narrativa. Desde luego, tendrá un especial interés la literatura que tiene por objeto la enfermedad, pero precisamente porque esta literatura no representa una transcripción fiel de síntomas y de patologías. En la narrativa, de hecho, la enfermedad es siempre transfigurada,

¹⁸ Cfr. Benjamin, W. *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov*, in *Angeus Novus*, Torino, Einaudi, 1981.

¹⁹ Ricoeur, P. *Op. cit.*, pág. 258.

²⁰ Cfr. *Ibid.*, pág. 244.

²¹ Para esta distinción entre ética de la tercera y de la primera persona, léase: Rodríguez Luno A., *Ética*, Firenze, Le Monnier, 1992; Rhonheimer, M. *La prospettiva della morale: fondamenti dell'etica filosofica*, Roma, Armando, 1994; G. Abbà, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Roma, LAS, 1996.

²² Cfr. Abbà, G. *Quale impostazione...*, págs. 19-20. Para la relación entre ética y narración, véanse también las observaciones de Fumagalli, A. *La narrativa nella formazione etica e professionale*, in *Medical Humanities*, págs. 133-158.

²³ El episodio es relatado en el libro II de Samuel, capítulo 12.



especialmente en la literatura del siglo XX, siendo “observatorio privilegiado” de la realidad: es metáfora, situación en la que se adquiere una extraordinaria sensibilidad para una percepción distinta del mundo. Muchas veces representa la excepción deseada, porque facilita una perspectiva fuera de lo ordinario, mientras que la salud sería como el elemento banal y sin espesor típico de lo cotidiano²⁴. Con este enfoque, la lectura de estas obras de narrativa permitirá la toma de conciencia de que no existen enfermedades, sino enfermos; que el sufrimiento físico, como toda experiencia humana, tiene siempre carácter biográfico, y por eso es objeto de apropiación y de interpretación, contribuyendo a crear una vivencia original e irrepetible. Por otro lado, será útil y conveniente también un contacto con obras de literatura cuyo contenido no tenga relación con temas más estrechamente médicos. En este caso, la narrativa podrá representar aquel taller de *experiencias de pensamiento* indispensable para crecer en humanidad, un horizonte suplemental respecto al panorama con que el médico se enfrenta habitualmente, la posibilidad de explorar temas y problemas ajenos a la medicina, que puede contribuir a hacer más profunda la capacidad de comprensión del médico en relación con sí mismo y los demás, y también más aguda su sensibilidad. Además, la lectura de estas

²⁴ Es el caso, por ejemplo, de la concepción de la enfermedad presentada por T. Mann, en la *Montagna incantata*, donde el protagonista, gracias a la experiencia de la tisis que le aísla en un sanatorio, adquiere una percepción distinta del mundo y de la historia. En el contexto de la narrativa del siglo XIX, una análoga concepción la encontramos en *El idiota* de Dostoievski, donde la epilepsia permite al protagonista acceder incluso a una forma de “vida superior”, rica, de “un sentido insospechado e imprevisto de plenitud, de equilibrio, de paz” (cfr. F. Dostoievski, *L'idiota*, Milano, Garzanti, 1993, pág. 267).

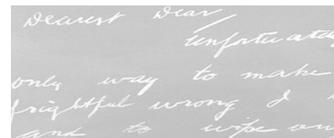
obras podrá ayudar a percibir la complejidad que también la vivencia de un hombre físicamente sano presenta, y a darse cuenta de que el dolor humano representa una realidad mucho más amplia y difícil de explorar que el mero sufrimiento físico.

3. BIOÉTICA, LITERATURA Y ANTROPOLOGÍA DEL DOLOR: EL *HOMO PATIENS*

En un libro de carácter autobiográfico, *Una pena en observación*, el escritor inglés C. S. Lewis nos ha dejado el relato de un verdadero *viaje* hacia el interior del dolor, en este caso de un sufrimiento que no tiene origen físico, sino espiritual, porque es producido por la muerte de su esposa. El propósito está expresado al comienzo del diario, “Escribiendo para echarlo todo fuera (¿todo? No, un pensamiento entre miles) me parece que me reparo un poco de ello”²⁵: narrar su propia pena aparece en este caso a quien la sufre como una manera de objetivarla, de sacarla fuera de sí y así hacerla más comprensible. Día tras día, aparece con claridad cómo el interrogante sobre el sentido del dolor se transforma en autointerrogación, que poco a poco va produciendo en el protagonista cambios profundos.

El texto es interesante, porque pone de manifiesto con claridad las etapas de lo que el filósofo Louis Lavelle traza como el posible *recorrido negativo y positivo* de la persona frente al dolor, es decir, aquel doble itinerario que puede, respectivamente, desembocar en la desesperación frente a la falta de sentido del sufri-

²⁵ Lewis, C. S. *Una pena en observación*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1994, pág. 17.



miento, o, al contrario, en el descubrimiento del sentido²⁶:

<i>Recorrido negativo</i>	<i>Recorrido positivo</i>
Abatirse	Tomar conciencia
Tener miedo y huir	Aceptar
Rebelarse	Encontrar sentido
Aislarse	Compartir

En la primera fase, representada por el *abatimiento*, la percepción del dolor parece absorber y bloquear todas las energías; el vacío provocado por la pérdida de la persona querida es cada vez más profundo: “Su ausencia es como el cielo, que se extiende por encima de todas las cosas”²⁷. Entonces, la inactividad o el activismo sin dirección son casi una manera de defenderse de uno mismo, para atenuar la reacción de la sensibilidad: “nadie me habló nunca de la desidia que inyecta la pena”²⁸, o también: “Y la pena se sigue sintiendo como miedo. Aunque fuera más exacto decir que es como un ‘suspense’. O como una expectativa: eso es. Es como estar colgado a la espera de algo que va a pasar. Esto confiere a la vida una sensación permanente de provisionalidad. Parece como si no valiera la pena comenzar nada. No soy capaz de encontrar asiento, ando azogado y nervioso, bostezo, fumo muchísimo. Antes nunca llegaba a tiempo para nada. Ahora no hay nada más que tiempo. Tiempo en estado casi puro, una vacía continuidad”²⁹.

²⁶ Cfr. Lavelle, L. *Le mal et la souffrance*, París, Plon, 1940, págs. 94-104.

²⁷ Lewis, C. S. *Op. cit.*, pág. 20.

²⁸ *Ibid.*, pág. 11.

²⁹ *Ibid.*, pág. 49.

En cambio, la *rebelión* parece ser una reacción activa de la voluntad que intenta borrar o negar el dolor. En realidad, ella también es signo de pasividad, como el abatimiento, porque pone de manifiesto la incapacidad de hacerse cargo de una realidad que aplasta. Se puede manifestar también como rebelión en relación con Dios: “Y, en el entretanto, ¿Dios donde se ha metido?”³⁰, se pregunta Lewis: “¿Y con qué te encuentras? Sólo una puerta que te cierran en las narices, con un ruido de cerrojos, un cerrojazo de doble vuelta en el interior, y después de esto el silencio”³¹.

El sufrimiento derrumba nuestras seguridades y prueba nuestra fe: “Cuando intento rezar por H., me sobresalto. La confusión y el trastorno se me vienen encima. [...] Nunca sabe uno hasta qué punto cree en algo, mientras su verdad o su falsedad no se convierten en un asunto de vida o de muerte”³².

En el *aislamiento* puede uno experimentar aquella distancia que el dolor interpone entre nosotros y los demás: una autoexclusión o un sentirse excluidos por los demás y cerrados en un espacio, que raramente puede ser abierto por palabras y gestos de consuelo: “Hay una especie de manta invisible entre el mundo y yo. [...] Un extraño subproducto de mi pérdida, es que me doy cuenta de que resulto un estorbo para todo el mundo con que me encuentro en el trabajo, en el club, por la calle. Veo que la gente, en el momento en que se me acerca, está dudando para sus adentros si ‘decirme algo sobre lo mío’ o no. Me molesta tanto

³⁰ *Ibid.*, pág. 12.

³¹ *Ibid.*, pág. 13.

³² *Ibid.*, pág. 36.



que lo hagan como que no lo hagan. Algunos meten la pata de todos modos. [...] Me pregunto si los afligidos no tendrían que ser confinados, como los leprosos, a reductos especiales”³³.

En el recorrido positivo, el descubrimiento del sentido del dolor solicita antes que todo un acto de la inteligencia y de la voluntad, que es la *toma de conciencia*, es decir la aceptación de la realidad así como es, sin engañarse: “Vamos a ver, ¿qué adelantamos con las evasiones? Estamos atrapados y no podemos escapar”³⁴.

Es precisamente esta conciencia para crear una nueva posibilidad de *compartir*, un nuevo y más profundo lazo con el mundo y con los demás, también porque sólo si es aceptado el dolor puede ser compartido: “Fue esta mañana temprano. Por una serie de razones, no todas misteriosas en sí mismas, mi corazón estaba más aliviado que nunca desde hacía varias semanas. [...] Y después de tres días de nubarrones bajos y grises y de una humedad bochornosa y estática, el cielo brillaba y había una brisa ligera. Y de repente, en el mismo momento en que por última vez, hasta ahora, estaba llorando por H., me acordé de su parte mejor. Era como si la pesadumbre, al alzar el vuelo, derribase una barrera. [...] No somos propiamente capaces de ver nada cuando tenemos los ojos enturbiados por las lágrimas”³⁵.

Encontrar el sentido de lo que se está sufriendo produce una serenidad y madurez nuevas, que comportan

una visión positiva de la misma pérdida padecida: “Si me han derribado la casa de un manotazo, es porque se trataba de un castillo de naipes. [...] Si mi casa era un castillo de naipes, cuanto antes me lo derribaran, mejor. Y ese derribo no lo logra más que el sufrimiento”³⁶. La crisis de la fe y de toda certeza deja sitio al redescubrimiento del lazo con Dios: “Poco a poco he llegado a sentir que la puerta ya no está cerrada ni tiene echados los cerrojos”³⁷.

El dolor, permaneciendo aún un misterio, pierde los rasgos de lo absurdo, que puede provocar solamente rebelión: “Cuando le planteo estos dilemas a Dios, no hallo contestación. Aunque más bien es una forma especial de decir: ‘No hay contestación’. No es la puerta cerrada. Es más bien como una mirada silenciosa y en realidad no exenta de compasión. Como si Dios moviese la cabeza no a manera de rechazo sino esquivando la cuestión. Como diciendo: ‘Cállate, hijo, que no entiendes’ ”³⁸.

El viaje hacia el interior del dolor, que es un viaje dentro de uno mismo, se ha cumplido, pero no se ha concluido definitivamente: el dinamismo de la persona hace que cada nueva situación solicite una nueva contestación, que permita un ejercicio más consciente y profundo de la libertad. “Creí que podía escribir una ‘comarca’, elaborar un mapa de la tristeza. Pero la tristeza no se ha revelado como una comarca sino como un proceso. No es un mapa lo que requiere, es una historia; y si no dejo de escribir esta historia en un

³³ *Ibid.*, págs. 18-19.

³⁴ *Ibid.*, pág. 43.

³⁵ *Ibid.*, págs. 64-66.

³⁶ *Ibid.*, pág. 55.

³⁷ *Ibid.*, pág. 66.

³⁸ *Ibid.*, pág. 95.

momento determinado, por caprichoso que sea, no habría razón para que dejara de escribir nunca. La pena es como un valle dilatado y sinuoso, que a cada curva puede revelar un paisaje totalmente nuevo”³⁹.

La literatura, así como la filosofía, puede ser un instrumento precioso para que se formen generaciones de médicos sensibles a la *historia del dolor* del paciente, además de a la mera *historia clínica*. Si sólo la persona humana tiene historia, más precisamente biografía, porque a través de su libertad madura en una continuidad de acciones, no puede haber cuidado de la persona sin la atención a su historia, es decir, sin el respeto de su libertad.

³⁹ *Ibíd.*, pág. 83.

