

POR MI DOLOR COMPRENDO...
EL RECONOCIMIENTO DEL DOLOR
EN LA CIUDAD MULTICULTURAL*

Xavier Escribano

Universitat Internacional de Catalunya, España
xescriba@cir.uic.es

Resumen

El punto de partida del presente trabajo es el interrogante —formulado en términos de Bernhard Waldenfels— acerca de *cómo es posible responder adecuadamente a aquello que se nos presenta como extraño*. A propósito de esta cuestión —y siguiendo la inspiración del filósofo Maurice Merleau-Ponty y la del sociólogo Richard Sennet— se subraya la importancia de aquellas disposiciones, previas al discurso teórico, que configuran la percepción sensorial del otro. Dada la estrecha conexión existente entre la insensibilidad sensorial —fomentada por el diseño urbanístico de las grandes ciudades— y la indiferencia ética respecto al destino de los otros, se concluye con Sennet que la experiencia del dolor o de la propia insuficiencia es decisiva para la posibilidad de una cultura cívica entre miembros de culturas extrañas.

Abstract

The basis of this paper is the question —as formulated by Bernhard Waldenfels— *how it is possible to answer adequately to what appears strange to us*. As regards this question —following in the footsteps of the philosopher Maurice Merleau-Ponty and the sociologist Richard Sennet— we underline the importance of remarking on the factors, before embarking on the theoretical discourse, that shape the sensory perception of the other. Because of the close link that exists between sensory insensibility —nurtured by the urban layout of the big cities— and the ethical indifference in respect of the destiny of others, we conclude with Sennet that the experience of pain or of one's own insufficiency is decisive in making possible a civic culture among the members of strange cultures.

1. *Los que me importan* o el alcance del dolor

Aunque sea su manifestación más acuciante, el problema que abordo aquí no tiene que ver única y exclusivamente con las tensiones que, coyun-

* Ponencia presentada en el VII Congreso Internacional de Fenomenología, "Interculturalidad y Conflicto", organizado por la Sociedad Española de Fenomenología, en la Universidad de Salamanca (España), los días 28-30 de abril de 2004.

turalmente, provoca el fenómeno de la multiculturalidad en algunas ciudades del mundo occidental. El intento de dar una *respuesta* adecuada a lo ajeno² —en expresión de Bernhard Waldenfels— es un problema más amplio que se puede visualizar a múltiples niveles —relaciones entre generaciones diferentes, entre clases sociales diferentes, etc.—, uno de los cuales es, sin duda, la convivencia en el marco de una misma ciudad de personas que, de una forma colectiva, pertenecen a culturas extrañas.

Al abordar esta cuestión con el bagaje conceptual más típico se tiende espontáneamente a la oposición entre las perspectivas antagónicas del “universalismo” y del “relativismo cultural”, que conducen irremediablemente a la oposición entre una *totalidad omniabarcante* y una *pluralidad irreconciliable*.

Para evitar tales antagonismos, creo que puede ser de interés seguir una recomendación del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty que nos invita, al abordar las cuestiones que atañen al mundo social y cultural, a *regresar de los “constructa” a lo vivido*³ con el fin de desactivar la fuerza de aquellas construcciones teóricas que quizás constriñan excesivamente nuestra mente. Por ejemplo, la concepción que atomiza las culturas como totalidades cerradas (puesto que el rasgo considerado más propio de una cultura podría ser un préstamo de otra) o el presupuesto de que la pertenencia a una cultura me encierra en una perspectiva y me impide acceder a otra (cuando es precisamente mi *situación concreta* la que me abre a las significaciones y, por tanto, actúa como un “principio de curiosidad, de investigación y de interés”⁴).

Creo que vale la pena, siguiendo también al autor francés, que abandonemos por un momento la formulación del problema del encuentro entre culturas como si se tratara de un dilema entre *sacrificar al otro* a nuestra

² Waldenfels, Bernhard, “Respuesta a lo ajeno. Sobre la relación entre la cultura propia y la cultura ajena”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* vol. XXX, 71 (1992) 1-6 y “Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva”, *Daímon. Revista de Filosofía* 14 (1997) 17-26. En ambos artículos, remitiéndose a Husserl, define la “experiencia de lo ajeno” como la “verificable accesibilidad de lo originalmente inaccesible” (Hua. I, 144).

³ Cfr. Merleau-Ponty, Maurice, “Le philosophe et la sociologie”, en *Signes*, Paris Gallimard, 1960, p.141.

⁴ Merleau-Ponty, Maurice, “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”, en *op. cit.*, p. 138.

lógica, o *sacrificar nuestra lógica* al otro⁵. Asimismo, creo que es necesario considerar que las posibilidades de comprensión y acuerdo en el ámbito de una universalidad teórica, presuponen previamente una voluntad de acuerdo enraizada en disposiciones hacia los otros que no son del orden del discurso teórico.

Una primera mirada sobre los problemas del multiculturalismo, podría llevar a pensar que el factor de división de los individuos es la diferente *cosmovisión* que asumen consciente o inconscientemente. A mi modo de ver, sin embargo, para un individuo cualquiera, el mundo se divide mucho más radicalmente entre aquellos que para él *son alguien y significan algo*, y aquellos que para ese individuo *no son nadie y no significan nada*. El mundo humano hacia el que se polariza un individuo se haya compartimentado al menos en dos conjuntos: el conjunto de *los que me importan* y aquellos otros que, en expresión de Gabriel Marcel, entran en la categoría de los *no importa quién*.

Los otros, los extraños, los ajenos, forman parte de mi mundo (o me encuentro yo mismo en condiciones de compartirlo con ellos) no cuando piensan lo mismo que yo pienso, sino cuando soy capaz de extender a ellos —dicho metafóricamente— la *superficie de mi dolor*⁶. Es decir, cuando *su dolor me duele*.

Creo que puede ser pertinente traer a colación precisamente aquí la noción de "intercorporeidad" o "intercorporeidad carnal": para Merleau-Ponty, la intersubjetividad es, en un nivel fundamental y originario, intercorporeidad o, como dice en otros textos, intersubjetividad carnal. Nuestra vida interpersonal y social supone de antemano una "proto-historia de seres carnales copresentes en un solo mundo"⁷, es decir, por debajo de nuestra existencia individual y personal ha de presuponerse un nivel en el que, en tanto que sujetos encarnados que se dirigen al mismo mundo, constituimos órganos de una misma intercorporeidad. Del mismo modo que mi cuerpo no es una masa opaca que se interpone entre la conciencia y el mundo, sino precisamente el vehículo de mi ser en el mundo, tampoco el cuerpo de otro es

⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 144.

⁶ Cfr. Merleau-Ponty, Maurice, "Le philosophe et son ombre", en *op. cit.*, pp. 213 y 218.

una masa opaca que me oculta su ser, sino que, en tanto que se refiere intencionalmente al mismo mundo y se comporta en él, el otro es una variación posible de mi propio comportamiento: viéndolo actuar me siento actuando en él y viéndole mirarme me siento mirándome a través o desde él, reffectúo de algún modo sus operaciones como si su cuerpo fuera una extensión del mío, o como si ambos formáramos parte de un mismo ser que comunica interiormente. Así, prosigo una mirada ajena que apunta al mundo y percibo según el otro; los gestos, ademanes e intenciones de otro constituyen en cierto modo una extensión de mi propia corporeidad: mi tacto se prolonga en las manos de otro y puedo, hasta cierto punto, hacerme cargo de su dolor. Nuestra corporeidad es, con la presencia de otro, intercorporeidad. Mi cuerpo se amplía o se extiende en los cuerpos de otros. En definitiva, puede decirse que, para Merleau-Ponty, la intersubjetividad y el diálogo es, en primer lugar, carnal: ese nivel de muda comunicación es lo que se prosigue y transforma en el diálogo propiamente lingüístico⁸.

Esta ruptura de una subjetividad encapsulada, que a priori se piensa como cerrada en sí misma, es la que permite comprender lo que Miguel Hernández decía, en aquella increíble *Elegía a Ramón Sijé*, ante la muerte de su mejor amigo: “y siento más tu muerte que mi vida”. La actitud básica que se pone de manifiesto aquí es el estar dispuesto a sufrir por otro, el dejarse afectar por el dolor de otro, el permitir que lo que le pasa al otro interrumpa, interfiera e incluso disloque el recinto de lo propio. Por tanto, se trata de una actitud de no indiferencia.

Desde una óptica complementaria, se puede decir también que formo parte del mismo mundo que aquellos de los que *estoy dispuesto a aprender algo*. Para Merleau-Ponty, la *experiencia etnológica* consiste en primer lugar en experimentar al otro como un extraño, en ponerlo a prueba desde la propia óptica, pero al hacerlo, situarnos entonces en su perspectiva y dejarse poner a prueba por él. “Singular método: se trata de aprender a ver como extranjero lo que es nuestro, y como nuestro lo que nos resulta extranjero”. Con ello la experiencia se ensancha (*expérience élargie*) puesto que

⁷ Merleau-Ponty, Maurice, *op. cit.*, p. 227.

contiene mi punto de vista sobre el otro, y el punto de vista del otro sobre mí. Ahora bien, la experiencia etnológica no es una toma de distancia teórica, que nos deja indiferentes: exige "que *nos transformemos nosotros mismos*", que el sujeto "haya aprendido a *dejarse enseñar por otra cultura*, pues él dispone desde entonces de un *nuevo órgano de conocimiento*, él ha retomado posesión de la *región salvaje de sí mismo* que no se halla investida en su propia cultura, y por donde él comunica con los otros"⁹. A través de tales palabras, a las que volveremos más adelante, se hace presente otra actitud que, a mi modo de ver, resulta imprescindible en cualquier acercamiento a una cultura ajena. Se trata de otro modo básico de dejarse afectar o transformar por lo otro: el conceder, por principio, que la experiencia de lo ajeno puede aportar algo que falta, que puede poner remedio a una carencia o apuntar hacia alguna mejora en el mundo propio. Por tanto se trata de una actitud de no autosuficiencia, en la que se muestra la propia vulnerabilidad y se está dispuesto, si se quiere decir así, a exponerse al otro.

Me parece que la *respuesta adecuada a lo ajeno*, entendida en este contexto como el interrogante que se plantea ante el encuentro en una misma sociedad de individuos pertenecientes a culturas consideradas colectivamente como extrañas, entraña preliminarmente, antes que la elaboración de un discurso teórico, disposiciones afectivas o éticas, puesto que, vivir única y exclusivamente el propio mundo o entrar en el mundo del otro, guarda estrecha relación con *hasta qué punto me voy a dejar afectar* por las palabras o la suerte de otro o cuál es mi nivel de *indiferencia* o de *insensibilidad* respecto a él.

Asumiendo este punto de partida, creo pertinente en este debate tener en cuenta el planteamiento de Richard Sennet, que advierte de que una insensibilidad respecto a las propias sensaciones dolorosas o la no aceptación del propio dolor o de la propia insuficiencia en el marco de la ciudad contemporánea (él se refiere específicamente a la organización urbanística y arquitectónica de la ciudad), pueden imposibilitar el interés por el otro y la comprensión de sus necesidades y carencias en una sociedad multicultural.

⁹ Merleau-Ponty, Maurice, *op. cit.*, p. 150.

2. La “privación sensorial” en la ciudad occidental contemporánea y la posibilidad de su ruptura

En su original trabajo titulado: *Carne y Piedra. El Cuerpo y la Ciudad en la Civilización Occidental*¹⁰, Richard Sennet elabora la historia de la ciudad occidental a través de la *experiencia corporal* de las personas. El autor parte de la tesis de que *los espacios urbanos cobran forma en buena medida a partir de la manera en que las personas experimentan su cuerpo*. Sennet sostiene que la civilización occidental ha tenido un problema persistente a la hora de honrar la dignidad del cuerpo y la diversidad de los cuerpos humanos y que esos problemas han encontrado expresión en la arquitectura y la planificación urbana (p.17). Lo que le mueve a realizar este estudio es constatar que a pesar de que los tiempos modernos han otorgado un tratamiento privilegiado a las sensaciones corporales y a la libertad de la vida física, sin embargo la privación sensorial en el espacio (falta de conexión activa entre el cuerpo humano y sus creaciones) afecta a la mayoría de edificios modernos (p.18).

Sennet pone algunos ejemplos de *insensibilidad* (o pasividad) sensorial, propia del mundo contemporáneo. Por ejemplo, *en los medios de masas existe una división entre lo representado y las experiencias vividas en la realidad cotidiana e inmediata*. Por ejemplo, la experiencia vicaria de la violencia insensibiliza al espectador ante el dolor real. El consumo elevado de dolor simulado, así como de sexo simulado, sirve para embotar la conciencia corporal (p.19). La insensibilidad sensorial también guarda una estrecha relación con el *protagonismo de la experiencia de la velocidad* en las ciudades contemporáneas: a medida que el espacio urbano se convierte en una mera función del movimiento, también se hace menos estimulante. El conductor, dice Sennet, desea atravesar el espacio, no que éste atraiga su atención (p.20). Como complemento del aislamiento que impone la velocidad, las acciones necesarias para conducir un automóvil son micromovi-

¹⁰ Sennet, Richard, *Carne y Piedra. El Cuerpo y la Ciudad en la Civilización Occidental*, Madrid, Alianza Editorial, 1994 (título original: *Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization*). En adelante, citaré esta obra por el número de página en el cuerpo del texto. Las cursivas son siempre mías.

mientos. De todo ello resulta que “el viajero, como el espectador de televisión, experimenta el mundo en términos narcóticos. El cuerpo se mueve pasivamente, desensibilizado en el espacio, hacia destinos situados en una geografía urbana fragmentada y discontinua” (p.21).

En ambos casos se da una *liberación de las resistencias*. El deseo de liberar el cuerpo de resistencias lleva aparejado el *temor al roce*, que se puede ejemplificar de muy diversas maneras. Entre otros ejemplos, Sennet recuerda que cada vez más se vende a los compradores una comunidad planificada con verjas, puertas y guardias, como si ésta fuera la imagen de la buena vida (p.23). En efecto, mediante el sentido del tacto corremos el riesgo de sentir algo o a alguien como ajeno. Hoy en día, el orden social significa *falta de contacto*. El contacto, la fricción, la confrontación, se consideran tremendamente negativos. Según constata M. P. Baumgartner (citado por Sennet), “en la experiencia cotidiana, la vida está repleta de esfuerzos destinados a negar, minimizar, contener y evitar el conflicto. La gente rehúye los enfrentamientos y muestra un enorme desagrado cuando se buscan problemas o se censura una conducta errónea” (p.23).

Según declara Sennet, en la multitud moderna la presencia física de los otros seres humanos es sentida como algo amenazante (p.24). Para Sennet, estos problemas contemporáneos hunden sus raíces en problemas profundos de la civilización occidental, al concebir espacios para el cuerpo humano en los que los cuerpos son conscientes unos de otros. Para demostrarlo realiza un recorrido histórico desde la *polis* de los antiguos atenienses, pasando por la Roma de Adriano, el París medieval, la Venecia del Renacimiento, el París Revolucionario, el Londres de la época de E. M. Forster y la Nueva York contemporánea. Para él, el triunfo del *movimiento individualizado* en la formación de las grandes ciudades del siglo XIX conduce a nuestro actual dilema: el cuerpo individual que se mueve libremente carece de *conciencia física de los demás seres humanos* (p.26).

3. El reconocimiento del dolor en la ciudad

En el último capítulo de su libro, Sennet analiza el caso de *Greenwich Village*, un barrio de Nueva York, considerado por algunos el paradigma de

la convivencia de culturas en su diversidad. Sennet hace observar que la vista, que presenta una mezcla de individuos diferentes en un mismo espacio, con frecuencia aporta una información social engañosa sobre la diversidad (p.380). Resulta que la *diferencia* y la *indiferencia* coexisten en la vida del *Village*. El mero hecho de la diversidad no impulsa a las personas a interactuar. Sennet pone de relieve —describiendo una experiencia que podemos comprobar diariamente— que “durante el desarrollo del individualismo moderno y urbano, el individuo se sumió en el *silencio de la ciudad*. La calle, el café, el almacén, el ferrocarril, el autobús y el metro se convirtieron en lugares donde *prevaleció la mirada sobre el discurso*. Cuando son difíciles de sostener las relaciones verbales entre extraños en la ciudad moderna, los impulsos de simpatía que pueden sentir los individuos de la ciudad mirando a su alrededor se convierten a su vez en momentáneos” (p.381). Nuestro *ágora* —dice Sennet— es meramente *visual*.

Sennet sostiene que, para que las personas que viven en una sociedad multicultural se interesen por los demás, es preciso que cambie *la forma en que percibimos nuestros cuerpos*: “no experimentaremos la diferencia de los demás mientras no reconozcamos las *insuficiencias corporales* que existen en nosotros mismos. La *compasión cívica* procede de esa *conciencia física de nuestras carencias*, y no de la mera buena voluntad o la rectitud política” (p.394).

Según Sennet es un hábito típicamente moderno considerar puramente negativas la inestabilidad social y la insuficiencia personal. El individualismo moderno en general ha pretendido hacer a los individuos *autosuficientes*, completos más que incompletos (p.395). La psicología habla de individuos “centrados”, de “integridad” y “plenitud” del yo. Los modernos movimientos sociales también hablan ese lenguaje. Sennet observa que en Nueva York los grupos raciales o étnicos o sociales adoptan actitudes introspectivas para dotarse de coherencia y recobrase (p.396).

Por otro lado, la búsqueda de placer, en el fondo, no es el esfuerzo de un contacto placentero con lo otro, sino que más bien tiende a encerrarse en sí mismo, es la búsqueda de un regreso a un estado que Freud comparó al bienestar de un feto en el vientre, seguro e ignorante del mundo. Bajo el

dominio del principio del placer, el individuo desea *descomprometerse*. Freud dice que el deseo de comodidad expresa una necesidad biológica profunda: “para el organismo vivo —escribe—, la *defensa contra las excitaciones* es una función casi más importante que la recepción de las mismas”. Pero si predomina la protección, si el cuerpo no está abierto a crisis periódicas, el organismo acaba enfermando por falta de estímulo. El impulso moderno de buscar la comodidad es extremadamente peligroso para los seres humanos. Para Sennet *el prototipo moderno del cuerpo individual e independiente*, no es que haya acabado en triunfo, sino que ha acabado en *pasividad* (p. 398).

El impulso de retirarse a una situación placentera, puede ser vencido por el “principio de realidad”, por la cual una persona, a través de su fuerza de voluntad, se resuelve a conocer el displacer. O, de manera más segura y duradera, es la experiencia de la incompatibilidad entre deseos diversos, lo que pone al cuerpo en estado de guerra consigo mismo (p.397). Para Sennet, esta última es la *tarea de la civilización*: enfrentarnos, en nuestra fragilidad, a experiencias contradictorias que no pueden ser soslayadas y que nos hacen sentirnos incompletos. En este estado de *disonancia cognitiva* los seres humanos comienzan a atender, a explorar y a comprometerse *en el ámbito donde el placer de la plenitud es imposible*.

En los últimos compases de su libro, Sennet se plantea esta cuestión como acuciante en una ciudad multicultural: porque, “sin una *percepción alterada* de nosotros mismos, ¿qué nos impulsará a la mayoría de nosotros —que no somos héroes [...]— a *volvernos hacia fuera* en busca de los demás, a experimentar al Otro?” (p.398s).

El autor mantiene aún cierta fe en la movilización de los poderes de la civilización contra los del dominio. La tarea de la civilización radica en aceptar lo que la soledad del individualismo moderno intenta evitar: *el dolor*¹¹. “El *dolor vivido* —dice senté— es un testimonio de que el cuerpo trasciende el poder de la sociedad para definir; los significados del dolor son siempre incompletos en el mundo. La *aceptación del dolor* se halla en un orden exte-

rior al orden que los seres humanos crean en el mundo" (p.400). El hombre autosuficiente cree poder eliminar el dolor, con ello no le reconoce un lugar en la ciudad y cuando comparece, se escandaliza y no es capaz de compartirlo, huye de él. El reconocimiento de que el dolor es inevitable y de que la sociedad humana no lo puede eliminar completamente, aunque le niegue un reconocimiento o un lugar dentro de la ciudad, va ligado en Sennet a la conciencia religiosa de hallarse en este mundo como en un lugar de destierro y al convencimiento de que el destino compartido por todos los individuos humanos es el de un exilio forzado. Lo que tenemos en común es que no estamos en el Paraíso y que sufrimos.

Con acierto observa Sennet que entre los problemas cívicos de una ciudad multicultural está la *dificultad moral de estimular la simpatía* hacia los que son *otros*. Esto sólo puede ocurrir —y estos dos puntos resumen la propuesta del autor— si se entiende por qué *el dolor corporal exige un lugar en el que pueda ser reconocido y en el que sus orígenes trascendentes sean visibles*. Ese dolor reconocido posee la capacidad de desorientar y de hacer incompleto al individuo y así vence el deseo de coherencia y de autosuficiencia. En definitiva, *el cuerpo que acepta el dolor* está en condiciones de convertirse en un *cuerpo cívico*, sensible al *dolor de otra* persona, a los dolores presentes en la calle. Sennet propone una concepción trascendente del origen del dolor como condición de posibilidad del reconocimiento de su inevitabilidad, de que todos nos hallamos expuestos ante él y que, por tanto, tenemos un destino compartido. Para el autor, en último extremo, el cuerpo sólo puede seguir esta trayectoria cívica si reconoce que *los logros de la sociedad no aportan un remedio a su sufrimiento*, que su infelicidad tiene un origen trascendente, y que no puede recibir una solución social o humana. Sólo así —dice el autor— aquellos que han sido expulsados del Jardín del Edén podrían encontrar un hogar en la ciudad.

¹¹ Esta idea podría conectarse con lo que M. Merleau-Ponty llama tomar contacto con la *región salvaje* de uno mismo, es decir, aquello que escapa al propio dominio, y al de cualquier cultura posible, y que, por tanto, nos pone directamente en contacto con el otro.

4. A modo de conclusión

A modo de conclusión me gustaría añadir un breve comentario apoyado en los versos de Cernuda —“Por mi dolor comprendo que otros inmensos sufren”— que han inspirado el título de este texto¹². En efecto, cualquiera de nosotros podría, posiblemente, exteriorizar una queja semejante al comprobar uno de esos desajustes entre el cuerpo y la ciudad de los que habla Sennet, el del contraste entre la visión lacerante de la pobreza o la marginación arrojada en la calle y los edificios magnificentes, rectilíneos, de geometría y diseño puros e incontaminados que, al tiempo que se aíslan del sudor y del ruido de las calles de las grandes ciudades, vuelven la espalda a los gritos de auxilio procedentes de un intranquilizante mundo exterior. Por tanto, ese *paraíso de la geometría o del diseño* no es el Paraíso del ser humano.

Sólo en el caso de que lo que pueda ocurrirle al otro, por extraño o ajeno culturalmente que sea, pueda, como dice el poeta, *arrasarme de lágrimas los ojos*, estoy en condiciones de pensar si hay *algo* que nos une a los dos —individual y colectivamente—, aunque ese *algo* asuma la forma de la ausencia o de la carencia.

El reconocimiento del dolor de otro pasa por el reconocimiento del propio dolor y de la propia insuficiencia. Como dice acertadamente Bernhard Waldenfels, a quien he citado al principio, la “extrañeza no empieza fuera de mí mismo, empieza en nosotros mismos en forma de una extrañeza intrasubjetiva, así como intracultural”¹³. Las reflexiones esbozadas en estas páginas pretenden ser también una invitación a no apartar la mirada de lo que nos recuerda que el nuestro es un *mundo roto*¹⁴, ya que la visión, el

¹² “Estoy en la ciudad alzada para su orgullo por el rico, / Adonde la miseria oculta canta por las esquinas / O expone dibujos *que me arrasan de lágrimas los ojos*. / Y mordiendo mis puños con tristeza impotente / Aún cuento mentalmente mis monedas escasas, / Porque un trozo de pan aquí y unos vestidos / Suponen un esfuerzo mayor para lograrlos / Que el de los viejos héroes cuando vencían / Monstruos, rompiendo encantos con su lanza. (...) *Por mi dolor comprendo que otros inmensos sufren* / Hombres callados a quienes falta el ocio / Para arrojar al cielo su tormento. Mas no puedo / Copiar su enérgico silencio, que me alivia / Este consuelo de la voz, sin tierra y sin amigo, / En la profunda soledad de quien no tiene / Ya nada entre sus brazos, sino el aire en torno, / Lo mismo que un navío al alejarse sobre el mar”. El poema es “La visita de Dios”, perteneciente al libro *Las Nubes (1937-1940)*, en Luis Cernuda, *La realidad y el deseo (1924-1962)*, México/Madrid, F. C. E., 1988, pp. 152s.

¹³ Waldenfels, Bernhard, “Respuesta a lo extraño...”, p. 20.

¹⁴ Así se titula precisamente uno de los dramas escritos por Gabriel Marcel.

reconocimiento de la ruptura, nos trae memoria de la no autosuficiencia, de que toda cultura humana es insuficiente. A partir de tal reconocimiento, podría abrirse paso una universalidad entendida como capacidad de apelación mutua, como búsqueda conjunta de modos de poner remedio a las propias carencias y de apoyo mutuo, como compañeros de destierro, para hacer frente a aquello que nos une, el dolor, que, como el frío, se cuele por las fisuras inadvertidas del mundo.