

# SUFRIMIENTO Y TORTURA ANTE EL ESPACIO PÚBLICO

HERNÁN NEIRA

Universidad de Santiago de Chile

RESUMEN: Ricœur propone que la clínica médica y la fenomenología se entrecruzan en la semiología de los signos del sufrir. Ello solo se manifiesta si se alcanza alguna las características fundamentales del sufrimiento, que habrá que determinar. Este camino permite descifrar el lugar del sufrimiento en la ciudad por medio de su vínculo con una estética de lo sublime. Siendo el sufrimiento una experiencia, la consideración de su relación con una teoría de lo sublime no solo es legítima, sino ineludible. Eso obliga a entenderlo como algo más que un hecho individual y a definirlo como de interés público. Nos detendremos en algunos escalones del sufrimiento, como son: el sufrimiento prolongado en un contexto médico, el sufrimiento animal, la tortura y el suicidio, cuando su sentido es conmover a la ciudad. Lo público puede recomponerse si se admite el sufrimiento como uno de sus intereses.

PALABRAS CLAVE: lo sublime; sufrimiento; tortura; suicidio; espacio público; Sebastián Acevedo.

## *Suffering, Torture and public Space*

ABSTRACT: Ricœur asserts that the medical therapeutics and phenomenology interweave in the semiotics of suffering signs. This becomes manifest when some fundamental characteristics of suffering are reached and defined. This methodology allows decipher the *locus* of suffering in the city by means of an aesthetic of the sublime. Being suffering an experience, the analysis of the relation of suffering with the theory of sublime is not only legitimate but inevitable. This forces to consider suffering as something wider than an individual fact and to define it as a component of the public interest. During the analysis we will evaluate some steps of suffering, as: long term suffering in a medical context, animal suffering, torture, euthanasia and suicide, whenever the aim of the last one is to rise an emotion in the city.

KEY WORDS: The sublime; Suffering; Torture; Suicide; Public space; Sebastián Acevedo.

Ricœur propone que «la clínica y la fenomenología se entrecruzan en la semiología, en la inteligencia de los signos del sufrir [souffrir]»<sup>1</sup> (Ricœur, 1994). Es un buen inicio. Aceptemos la propuesta, trabajemos con ella, pero desde ya agreguemos dos cosas. La primera, que el cruce de la semiología con los signos del sufrir solo se manifiesta de manera explícita si se alcanza alguna las características fundamentales del sufrimiento, que habrá que determinar. Y, la segunda, que la semiología del sufrimiento obliga a considerarlo como algo más que un hecho individual y a colocarlo en la *polis*. Este camino doble permite descifrar el lugar del sufrimiento en la ciudad por medio de su vínculo con una estética de lo sublime. Aunque el sufrimiento no pueda limitarse a una mera experiencia, lo es, por lo que la consideración en su relación con una teoría de lo sublime no solo es legítima, sino ineludible, como se verá. Nos detendremos en algunos escalones del sufrimiento, como son: el sufrimiento prolongado en un contexto médico, el sufrimiento animal, la tortura y el suicidio, cuando su sentido es conmover a la ciudad.

---

<sup>1</sup> Las traducciones del francés y del inglés son nuestras.

## 1. DOLOR Y SUFRIMIENTO

Ricœur sostiene que el término dolor (*douleur*) se refiere a efectos experimentados como localizados en órganos particulares o en el cuerpo entero, mientras que «el término sufrimiento (*souffrance*) tiene efectos sobre la reflexividad, el lenguaje, la relación a sí, la relación con el sentido, el cuestionamiento» (Ricœur, 1994). Con todo, Ricœur concluye que ambos hechos se mezclan, por lo cual: «es como ideal-tipo que distinguimos el dolor del sufrimiento sobre la base de dos semiologías» (Ricœur, 1994). Asimismo, coloca los signos del sufrir en torno a dos ejes: el primero, la relación y alteración de la relación de sí mismo a sí mismo y con el otro (*autrui*); y el segundo, el eje del actuar-padecer (*agir-pâtir*), en la suposición de que sufrir es una disminución de la potencia de actuar, pues «solo los seres que actúan pueden también ser sufrientes» (Ricœur, 1994), por lo que en su trabajo sobre el sufrimiento pondrá el acento en la disminución de la capacidad de hablar, de la estima de sí, y la disminución del nivel de potencia de quien lo experimenta. Ricœur menciona que en el sufrimiento se da «una intensificación de un género especial de la relación a otro» que adquiere la forma de separación (Ricœur, 1994). Por separación entiende el deseo que quien sufre muchas veces tiene de desprenderse de cuerpo, de ser otro que el sufriente. Es, sin duda, una característica importante del sufrimiento, pero la separación se da en paralelo a una exigencia de acción hacia terceros, lo que veremos más adelante.

De momento, es necesario constatar que no hay consenso filosófico sobre la diferencia entre dolor y sufrimiento y que tampoco lo hay sobre la definición de dolor. Será necesario, en consecuencia, revisar algunos planteamientos contemporáneos y trabajar apoyándonos en nociones aproximadas, incluso no exentas de controversias<sup>2</sup>. Daniel le Bars sostiene que el dolor es más que la nocicepción, más que una experiencia sensorial que permita discriminar la intensidad, la localización y la duración del estímulo nocivo. Se caracteriza por un estado emocional de aversión que empuja a actuar. Ahora bien, cuando se trata de un dolor crónico, su efecto protector fisiológico sería reemplazado por un proceso patológico «no solo inútil, sino nocivo, y cuyas consecuencias son nefastas» (le Bars 2009). A pesar de ello, Le Bars no utiliza la palabra sufrimiento para definir el deslizamiento del dolor al dolor prolongado que se transforma por eso mismo en patológico.

El comité de taxonomía del dolor de la IASP (International Association of the Study of Pain classification) define el dolor en estos términos: «Una experiencia sensorial y emocional asociada con el daño presente o potencial de daño a los tejidos». Y agrega:

El dolor siempre es subjetivo [...] usualmente, si tomamos el informe subjetivo, no hay manera de distinguir su experiencia respecto del daño de los tejidos. Si se observa la experiencia de quienes tienen esa experiencia como dolor, y si lo informan del mismo modo que el dolor causado por un daño a los tejidos, debe ser aceptado como dolor. Esta definición evita atar el dolor a los estímulos [...] El dolor] siempre es un estado psicológico, aunque lo podamos apreciar que la mayoría de las veces el dolor tenga una causa física (International Association for the Study of Pain, 2020).

<sup>2</sup> Una revisión contemporánea del tema, por numerosos autores, se encuentra en *Douleur animale, douleur humaine*, editado por Jean-Luc Guichet (GUICHET 2009).

Esta definición tiene la virtud desacoplar el dolor respecto de la nocicepción y del daño objetivo, pues no es lo mismo ser consciente de un daño y cuantificarlo que experimentar dolor; este, no siempre está asociado a una nocicepción, aunque a lo largo de los años en la vida de una persona se aprenda a asociarlos. Esta definición restringe el dolor a un estado psicológico, lo que es cierto, pero no da cuenta de la amplitud del hecho del dolor y no menciona el sufrimiento<sup>3</sup>. ¿Pero hay una justificación necesaria filosóficamente para distinguirlos u oponerlos?

Florence Burgat se muestra crítica, no de la distinción entre dolor (*douleur*) y sufrimiento (*souffrance*), sino del uso que se le da a esa diferencia en materia científica y filosófica. Para Burgat, un ejemplo de ese uso inadecuado sería el *Dictionnaire de éthique et de philosophie morale*<sup>4</sup>, en el que se sostiene que hay un dolor específicamente humano, al que se llama sufrimiento. Con ello, argumenta Burgat, el *Dictionnaire...* asocia el concepto de sufrimiento de manera restrictiva a los humanos, mientras que a los animales solo se les atribuye una capacidad de experimentar dolor. De ese modo se desrealiza el sufrimiento animal, se atribuye a los animales una incapacidad de sufrir, se legitima el maltrato animal y se establece una jerarquía que dobla la ya establecida en la dualidad humano/animal con la de sufrimiento/dolor (Burgat, 2010). Burgat agrega que hay autores que hablan de un modelo de dolor animal, pero ese modelo estaría reificado; ya infligir dolor a los animales para comprender los mecanismos del dolor humano sería cuestionable. Si además ese dolor se supone distinto del humano: ¿para qué tomar el dolor animal como modelo? —se interroga Burgat. La diferencia entre dolor y sufrimiento sería más operatoria que real y que, cuando la oposición animal/humano se debilita, la diferencia entre ambos conceptos también se debilita. Concluye Burgat preguntándose si el dolor es una experiencia no conceptualizable, es como una intrusión en nuestro cuerpo análoga a lo sublime de Kant, pero en una dimensión negativa. Volveremos sobre lo sublime, eje de la inserción del sufrimiento en la *polis*. Veamos ahora si la etimología contribuye a avanzar con nuestro tema.

Conforme con el uso que le dieron autoridades literarias latinas, el verbo *sufrir*, que con pequeñas variaciones es común a varias lenguas romances y al inglés, proviene de «*suffero, fers, sustūli* (Priscianus), *fēre* [de sub y fero = llevar]. Poner, colocar debajo, presentar [...] soportar, llevar, sostener» (de Miguel y Joachin, 1881, 900). Por su parte, Corominas confirma que el verbo castellano sufrir viene de la mencionada raíz latina y explica que, en esa lengua, tenía el sentido de soportar, aguantar, ser castigado (Corominas, 1987). Ese sentido aún se conserva en castellano y en otras lenguas romances derivadas del latín. Tenemos por ejemplo, la expresión *una situación insufrible*, en el sentido de insoportable, y hay expresiones ambiguas, pero que apuntan en el sentido de «sostener». *Juan sufrió una herida* o bien *María sufrió con la muerte de su hijo* equivale a decir que, además de producirle algún dolor, él y ella «sostienen» la herida y el dolor; que Juan y María son portadores de ese sentimiento, no por un instante, sino por el período de cura y de duelo, respectivamente, aunque no voluntariamente, sino porque están forzados a sostenerlo. Quien los fuerza no es una potencia «externa», sino el propio cuerpo; quien sostiene el dolor no ha elegido sostenerlo, al menos la mayoría de las veces

<sup>3</sup> Las definiciones fueron elaboradas por un equipo principalmente anglosajón.

<sup>4</sup> Publicado por *Presses Universitaires de France*, 1992, dirigido por Monique Canto-Sperber.

no lo ha elegido, ni ha optado en cómo sostenerlo. Ese «quien» sostiene al cuerpo que, a su vez, le sostiene, también en el dolor. Pareciera que el sufrimiento no puede ser voluntario, excepto cuando lo voluntario es metafórico y se aplica a la expresión *sufre porque quiere*, pero no nos ocupamos aquí de la metáfora. También en francés el término *sufrimiento* (*souffrance*) se relaciona con el doble sentido del dolor y de la paciencia prolongada hacia el dolor. El término alemán *Schmerz* es entendido como dolor físico o síquico, intenso e insoportable, cuyo origen provendría del griego *smerdnós* (*σμερνός* - *σμερνος*) y del latín *mordeō, ēs, ēre, momordī, morsum*, de donde también viene *Morden*, asesinar en alemán (Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften).

## 2. LO SUBLIME Y LO PÚBLICO DEL SUFRIMIENTO

Volvamos ahora al vínculo que entre lo sublime y el concepto de *sufrir*. Ya antes de Kant, aunque en un sentido distinto, Pseudo Longino examinó el concepto, con fines más bien retóricos, aspecto que no está exento de utilidad para nuestro trabajo. En la sección I de *Sobre lo sublime* lo define así:

lo sublime es como cierta cima y excelencia del discurso [...] En efecto, no es a la persuasión de los auditores, sino al éxtasis que lleva lo prodigioso, lo asombroso, junto a lo que arrebatara, siempre prevalece por doquier sobre lo persuasivo y gracioso pues lo persuasivo depende mayormente de nosotros, y en cambio aquellos ejercen un poder y una violencia irresistibles sobrepujando al auditor completamente. [...] pero lo sublime, al irrumpir en el momento oportuno, despedaza todas las cosas como un rayo y muestra al punto la íntegra potencia del orador (Pseudo Longino, 2007 [c. s. I d. C.], 21).

Más adelante, el mismo texto destaca que el recuerdo de lo sublime es «vigoroso e imborrable», con lo cual lo opone a las narraciones que se olvidan pronto (p. 31). Lo sublime tiene en Longino el sentido de un asombro que deja una huella en quien lo experimenta, lo que lo aproxima a una definición inspirada por la etimología latina de la palabra, pues, como hemos visto, esta integra la noción de paciencia, de sostener y de duración del dolor, pero además incorpora *lo prodigioso* y el hecho de *despedazar todas las cosas como un rayo*, solo que lo despedazado es quien se sostiene y sostiene lo sublime con su propia experiencia. En ese mismo sentido, Pseudo Longino atribuye otras cinco características a lo sublime, que también son útiles para acercarnos a la noción de sufrimiento, de las cuales retenemos las dos primeras: la capacidad de «concebir grandes pensamientos» y la «emoción vehementemente y entusiástica» (p. 33). Es que el sufrimiento no parece ser solo una emoción, sino que va acompañada de alguna forma de conciencia, de pensamiento sobre él, un pensamiento que, sin embargo, no es ni requiere ser de carácter intelectual. Del mismo modo, se trata de una situación donde el sujeto que la vive no queda neutro, sino que experimenta una emoción vehementemente que duplica a la del sufrimiento mismo: la conciencia del sufrimiento se da con el sufrimiento bajo la forma de un entusiasmo, negativo, la mayoría de las veces.

Que Pseudo Longino coloque lo sublime en un texto que se refiere principalmente a la retórica, disciplina entonces orientada a la locución humana hacia terceros, individuales o colectivos, detecta un hecho que para nosotros es de importancia

central. Lo sublime tiene o ha de tener un destinatario en quien debe producir un efecto; lo sublime, además de un contenido de lo expresado, es un efecto dirigido a miembros de una comunidad; lo sublime, además de una experiencia individual en un auditor o lector motivada por la retórica de un tercero, está volcada hacia este o hacia los demás auditores, produciendo un eco. La experiencia de lo sublime originada en la capacidad retórica de un tercero que lo narra implica que se es «despedazado» —es el concepto que usa Longino— por ella o en ella; ese despedazamiento, sin embargo, no es un efecto puramente subjetivo, sino que tiene expresión y que, para el tercero, tiene la característica de algo que no puede negar, aunque no llegue a conceptualizarlo. Lo retórico en que se inserta lo sublime supone en su estructura un testigo de lo sublime, alguien que se conmueve por una narración y la conmoción de quien vive la experiencia. Lo sublime se inserta en una situación de diálogo sin lo cual no se puede hablar de lo sublime: quien narra motiva lo sublime en quien lo experimenta; a su vez, de la experiencia de este solo es conocible por su expresión, por ser lo sublime una experiencia expresiva mucho más que una experiencia introspectiva.

En una línea afín, aunque distinta de la de Longino, Burke también pone el acento de lo sublime como un hecho de la experiencia y, filosóficamente situado en la estética. En *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* sostiene que lo sublime está vinculado al horror, en cuyo caso la mente está «completamente llena por su objeto», por lo que lo sublime anticipa los razonamiento y urgencias con una fuerza irresistible, que produce sorpresa o asombro (*astonishment*) en el más alto grado. La hipótesis de Burke es que la principal diferencia entre ambos conceptos es la dimensión; lo bello es pequeño, lo sublime suele ser grande, y tienden a ideas de diferente naturaleza; además, el primero se basa en el dolor y lo segundo en el placer. Se caracterizan, también, porque mientras lo bello es claro, lo sublime es oscuro (Burke, 1998 [1756], III, 27). Es más, el terror da lugar a lo sublime, de forma que este suele quedar asociado al temor y, en especial, al temor a la muerte, que duplica el temor propio de una experiencia de daño.

a un hombre que padece un gran dolor, se le tensan los dientes, las cejas se le contraen violentamente, la frente se le arruga, los ojos se le hundén y se le mueven con gran vehemencia, el pelo se le eriza, la voz le sale forzada a modo de alaridos y gemidos, y toda su máquina se tambalea [...] Esto no ocurre solamente en la especie humana, sino que, en más de una ocasión, he observado que los perros, cuando ven que van a ser castigados, se retuercen, ladran y aúllan como si sintieran los golpes [...] La única diferencia entre el dolor y el terror es que las cosas que causan dolor operan en la mente mediante la intervención del cuerpo; mientras que las cosas que causan terror generalmente afecta a los órganos corporales mediante la actuación de la mente, que sugiere el peligro (Burke, 1998 [1756], IV, 3).

Lo sublime, finalmente, es producido por una pasión similar a la que se origina en el terror (Burke, 1998 [1756], IV, 4). Lo que está describiendo Burke cuando habla de la tensión de los dientes en los humanos y el aúllido de los perros cuando están aterrorizados ante el dolor y, en paralelo, ante el dolor que puede llevar a la muerte, son signos del sufrir, lo que recuerda la raíz latina *mordeo* para el término *Schmerz* en alemán, pues no es posible liberarse voluntariamente de la «mordida» del sufrimiento. En la descripción de Burke, no se distingue a humanos y a anima-

les en cuanto a la capacidad de sufrimiento y la capacidad para experimentar lo sublime, cuya base común es el terror y el dolor ya identificados. En ambos casos, además, se produce una expresión que obliga a pensar que la tensión dental, los alaridos, los gemidos puede ser analizado bajo el la suposición de Ricœur que hemos citado inicialmente relativa a la *semiología en la inteligencia de los signos del sufrir*. Esa semiología —no lo dice Ricœur, quizás porque lo evidente no se discute y, con ello, se oculta una evidencia—, exige la posibilidad de que en toda expresión de lo sublime exista un tercero hacia el cual se dirigen los signos.

Kant, por su parte, pone el acento en el hecho de que existe una inadecuación, no solo de un concepto, sino también de la imaginación para medir la dimensión de lo sublime. Con ello, está en la línea de Burke. El párrafo 26 de la *Crítica del juicio* (Kant, 1957 [1786]) está dedicado casi íntegramente a explicar que lo sublime transgrede la capacidad de la imaginación (B94), lo que produce respeto (*Achtung*) (B97). Para Kant, lo sublime produce una suerte de sacudimiento, de atracción y rechazo, con lo que abre la puerta al vínculo entre lo moral y lo estético. Conforme con Kant, en el caso de lo sublime, hay una representación de los obstáculos, pero al mismo tiempo una supremacía sobre ellos de quien lo experimenta por la modificación que vive del estado de ánimo. Con ello, la condición moral se modifica con la experiencia de lo sublime y el desarrollo de la facultad de juzgar estética, lo que no sucedería cuando se trata de algo solo agradable (B114). Sin embargo, a pesar del esfuerzo que lo sublime despierta, los sentidos nunca llegan a adecuarse a su comprensión, por lo que sería un intento vano. Kant fortalece la inconmensurabilidad conceptual de lo sublime y lo propone como una relación contradictoria en la intimidad de quien lo experimenta, experiencia que es al mismo tiempo la de su limitación, la de su dificultad para actuar y la de relacionarse con ello.

Podemos concluir, provisoriamente, que es válido atribuir al sufrimiento la categoría filosófica de sublime: es un dolor prolongado, cuya representación conceptual es difícil, se impone en quien lo experimenta, ya sea animal o humano, está asociado con el terror, porque «muerde», porque arrebatada y envuelve los aspectos ligados al cuerpo, a la sicología y a la conciencia. Se sitúa, además, en el campo de la retórica y de la semiología, aunque las exceda. Respecto de la diferencia entre sufrimiento y dolor, nos parece válida la objeción que levanta Burgat, aunque hay indicios de que en castellano la distinción es menos fuerte que en francés.

Al estar en el campo de la retórica, lo sublime del sufrimiento se da en el campo de una expresión; se expresa de sí a sí, en la conciencia de quien lo vive; y se expresa públicamente por una modificación de comportamientos y por gestos incluso involuntarios de distintas partes del cuerpo o del cuerpo entero que se dirigen a un tercero. Esta expresión refleja lo sublime del acontecimiento y lo expresa. La expresión no depende la voluntad de quien sufre, sino que es propia de la naturaleza del sufrimiento, en tanto incide en alteración o inhibición de comportamientos, no solo de pensamientos, y es consecuencia de la mordida. El carácter público del sufrimiento no depende, por ello, de la voluntad del que sufre ni del hecho de que el sufrimiento sea expuesto ante la *polis* por quien sufre. Lo sublime se manifiesta de tal forma que demanda una interpretación y una acción a quien se entera del dolor ajeno.

### 3. SUFRIMIENTO Y SILENCIO

La acertada opción de Ricœur de colocar el sufrimiento en el campo de la semiología no alcanza todo su potencial debido a que el autor pone más el acento en la disminución de la potencia (*puissance*) de actuar por parte de quien sufre que en el carácter expresivo y por tanto actuante de esa experiencia, que bien detectan Longino, Burke y Kant, aunque este último en menor medida. Lo sublime agrega una potencia no prevista y quizás ni siquiera voluntaria: el sufrimiento se impone a la voluntad, como es lo propio de la experiencia de lo sublime, con lo cual otorga al sufrimiento una capacidad de transformación del ser entero que sufre, transformación que no puede ser restringida a lo síquico o a lo físico, pues los envuelve. Lo sublime es indisoluble del sufrimiento incluso la descripción que hace Ricœur de ello coincide en aspectos centrales con la de los tres filósofos que le preceden, pero después, indebidamente, deja de lado las consecuencias que de ello se derivarían. Por eso mismo, no se puede acoger sin observaciones la hipótesis de Ricœur de que el sufrimiento modifica la relación con el otro, pues esa experiencia también trae consigo una forma de vínculo o de exigencia moral incluso involuntaria ante la comunidad. En especial, se pregunta por la finalidad de tortura, que sería, además de la eventual muerte de la víctima, su humillación, por medio de la condena que la víctima ejerce contra sí misma, como si la vergüenza se pegara al alma de esta (Ricœur, 1994).

La *impotencia* para *hablar* y la *impotencia* para *hacer* que Ricœur detecta en el sufrimiento están en un plano que nada resta a la capacidad de *hablar* y *hacer* del sufrimiento en un campo o plano distinto; Ricœur las centra en un ámbito de auto-centramiento de quien sufre, que efectivamente también se da, pero no considera suficientemente el hecho de que al mismo tiempo el sufrimiento es excéntrico por su propia naturaleza. La relación con el otro en el sufrimiento no consiste solo en una disminución de la capacidad de acción, sino también en colocar la situación y la experiencia *ante* y *en* un espacio público moral y político por medio de la potencia expresiva del acontecimiento.

Le Breton, analizando un texto de Carlos Liscano<sup>5</sup>, describe la tortura como una:

Técnica de aniquilación por dislocación minuciosa del sentimiento de identidad por medio de una mezcla de violencias físicas y morales, satura a la víctima con un encarnizamiento cuyo único límite es la muerte [...] La conciencia de que son otros hombres los que actúan así con total tranquilidad [...] agrega a lo *impensable* y fractura toda confianza en el mundo [...] puede cegar, suscitar resentimiento, irascibilidad hacia los otros o alejar de todo contacto. Pero, a la inversa, puede abrir a los otros, volver sensible a la presencia de otros (Le Breton, 2015, pp. 79-80).

José Santos identifica seis tipos de silencio en relación con la tortura: el silencio a que se somete a la víctima (se le impide hablar, gritar, etc.); el silencio de las autoridades que ordenan la tortura; el silencio de las víctimas, que callan los secretos que los verdugos desean extraerles; el silencio de los verdugos; el silencio de los beneficiarios de la tortura; el silencio de los torturados, que posteriormente tienen

<sup>5</sup> Disidente político uruguayo, fue preso en 1972 y torturado.

dificultad para hablar del tema o incluso nunca lo hacen. Durante la tortura misma, el aislamiento y el silencio es ya tortura, que deja secuelas cuando es prolongado<sup>6</sup>. El silencio de los torturados, tanto porque no denuncien la información que se les exige o porque no hablen de la tortura tras liberarse de ella, incluso años después, o nunca, puede ser considerado como una expresión de lo sublime:

el silencio es, en primer lugar, una herramienta central durante el proceso de tortura mismo, aunque tiene sentidos contrapuestos. Es, por una parte, utilizado por los torturadores para hacer sufrir, para causar daños. Tricot, al hacer el análisis de los principios básicos que debe considerar un torturador incluye, entre otros, la «utilización de los silencios» [...]. En efecto, éste tiene un papel central en tanto que la pericia de los verdugos se juega en gran medida en la capacidad de administrarlo. La tortura, como se sabe, comienza antes del primer golpe, antes de la primera amenaza, cuando se da inicio al llamado «ablandamiento» (Santos, 2020, pp. 117-118).

Recordemos que para Longino lo sublime es vigoroso, imborrable, deja huella, prodigioso, que despedaza todas las cosas como un rayo; y que para Kant, en los párrafos 26 y 27 de la *Crítica del juicio*, ya citados, sostiene que lo sublime transgrede la capacidad de la imaginación, que produce respeto y que es una forma sacudimiento. La inserción que Longino y Burke realizan de lo sublime en el campo de la retórica —siempre dirigida a un tercero, que impone siempre el ser testigo a una comunidad moral y política— es perfectamente compatible con el silencio de la tortura. Santos agrega un poco más adelante:

El silencio, lo inenarrable de la experiencia, sin embargo, no se debe tan solo a una falta de palabras, a la ausencia de una retórica que pudiera aprehender lo vivido [...] El silencio, lo inenarrable o la falta misma de categorías reconoce una causa anterior: lo inverosímil de la experiencia misma. Por tratarse de una situación tan incomprensible, simplemente no parece posible relatarla” (Santos, 2020, p. 127).

Con todo, el silencio así descrito es más bien un silencio directo, como un callar que es ordinario en el callar; aunque las circunstancias que lo originen sean excepcionales (lo inverosímil de la experiencia). Ese silencio, al mismo tiempo, narra lo inenarrable, lo no conceptualizable, lo que despedaza. Por eso el silencio al que puede conducir la tortura no es un simple callar; cuando el silencio conduce a lo sublime, es parte de este; es también expresión de lo sublime que existe como sublime también en y en virtud del silencio. Por eso, la inserción de lo sublime en lo retórico es perfectamente compatible con ciertas formas de callar propias del sufrimiento. Florence Burgat, refiriéndose al sufrimiento animal, lo describe en estos términos:

idea de lo no formulable, la experiencia que sobrepasa las palabras y que por ello tiene tanta fuerza. Frecuentemente me he dicho que el hecho de que los animales no puedan organizarla en palabras, descargarla y elaborarla en las palabras o en obras hace especialmente agudas sus experiencias dolorosas: no están mediatizadas por nada (Burgat, 2020).

<sup>6</sup> Hue Pierce Newton permaneció quince días en la celda de castigo conocida como «soul braker», en Oakland, en 1964 (NEWTON, 1995 [1973]). Las secuelas las describe Joe Street en *The Shadow of the Soul Breaker: Solitary Confinement, Cocaine, and the Disintegration of Huey P. Newton* (STREET, 2015).

La imposibilidad de verbalización o la dificultad de conseguirla son formas de silencio que, sin embargo, constituyen parte de la esencia del sufrimiento y al mismo tiempo son eje de su carácter retórico. Pero retórico no significa aquí mediación conceptual, no significa racionalización, sino experiencias *no mediatizadas por nada* y que se entregan al testigo moral o político de forma directa. El sufrimiento no se constituye como una entidad previa a su expresión; es afectación en la conciencia y, sobre todo, la expresión, inseparable de ciertas formas de callar la expresión, lo que tiene lugar corporalmente, aunque fuese exclusivamente por medio del sistema simpático en el caso de alguien quien haya perdido por completo y de manera absoluta el control muscular consciente.

Es quizás este aspecto de expresión-inexpresión que —de manera errónea— da lugar a presentar el sufrimiento exclusivamente como algo íntimo, como algo cuya naturaleza es el silencio común, cuya manifestación queda en el ámbito privado o incluso como un flujo de conciencia sin expresión. No es así; el cuerpo no existe solo, ni como pura conciencia, es mundo en el mundo, y también es mundo social en el mundo social, lo que significa que es siempre en la *polis*, incluso cuando agentes de la *polis* lo aíslan en un lugar secreto para torturarlo.

#### 4. EL SUFRIMIENTO EN LA *POLIS*

En la discusión que Platón lleva a cabo en *La república* relativa a la poesía y a su efecto político, reprocha a los poetas «imitativos», entre los que incluye a Homero, el instalar «un mal gobierno en el alma de cada individuo, adulando al elemento irracional de ella que no sabe reconocer ni lo más grande ni lo más pequeño» (Platón, 2006, p. 605). En opinión de Platón, esa poesía muestra el sufrimiento de los héroes, de tal manera que habiéndose una persona nutrido lo suficiente en el sufrimiento de los demás, es difícil mantenerse controlado respecto de los padecimientos propios (606). Por eso a Homero se le debe considerar el primero de los trágicos, pero no como modelo de educación; en la ciudad debe gobernar la ley y el pensamiento, no el placer y el dolor (607). La conclusión de Platón es el destierro de la poesía como educadora, como formadora del ciudadano, la que es sometida a censura y silencio, según explica el personaje Sócrates a Glaucón en el Libro X:

en lo que se refiere al gobierno y dirección de los asuntos humanos, es digno de que le coja [a Homero] y se le estudie [...] pero has de saber igualmente que, en lo relativo a poesía, no han de admitirse en la ciudad más que los himnos a los dioses y los encomios de los héroes. Y si admites también la musa placentera, en cantos o en poemas, reinarán en tu ciudad el placer y el dolor en vez de la ley (Platón, 2006, p. 607 a)<sup>7</sup>.

En Platón, no es tanto el dolor el que aparece contrario a los intereses de la república, sino su expresión en la *polis*, sobre todo cuando es de los héroes, en la medida que daña la formación de los ciudadanos. Con ello, Platón acepta la existencia de un interés público en relación con el sufrimiento, aunque por motivos distintos

<sup>7</sup> Donde Fernández-Galiano y Manuel Pabón traducen «ley», Gastón Gómez Lasa coloca «interés público» (PLATÓN, 1983). Esta segunda opción fortalece nuestro argumento.

e incluso contrarios a los que proponemos nosotros. En efecto, el sufrimiento atribuido a los dioses arruina la estabilidad de la república platónica, pero da lugar a una nueva, de naturaleza distinta, una república donde el sufrimiento plantea una exigencia moral y política a terceros y que, por ello mismo, puede ser llamada propiamente república, pues puede acoger como interés propio el sufrimiento individual de sus miembros. Si el ideal reflejado en *La república* llegase a ser realizado, ¿aceptaría Platón que la poesía dé cuenta del sufrimiento de las personas bajo condición de enfermedad, accidente, tortura u otra? La recepción del sufrimiento en la *polis* no parece compatible con cualquier tipo de república. El reconocimiento de lo sublime en el sufrimiento impone consecuencias en la naturaleza misma de la ciudad y la obliga a actuar en aspectos en los que no toda república desea hacerlo, en especial cuando se trata del sufrimiento de aquellos que son considerados sus enemigos o extranjeros en sentido absoluto. Platón y Aristóteles entienden que, a diferencia del vínculo que se da entre helenos, y que es moral y político, con los bárbaros no hay comunidad alguna. La relación con los bárbaros, en consecuencia, se da sin ninguna protección jurídica, de modo casi semejante a como en muchas de las repúblicas contemporáneas se trata a los animales<sup>8</sup>. Ahora bien, el sufrimiento cancela esa separación e impone una comunidad con aquel que sufre, pasando por alto su condición de griego o de bárbaro, imposición que es la base mínima, aunque no máxima, de una comunidad cosmopolita.

En una vena rousseauiana, inspirada en el Libro I, capítulos cinco y seis del *Contrat social* (Rousseau, 1970 [1762]) admitimos que el primero de los bienes públicos es el acuerdo sobre el contenido del acuerdo político, lo que supone que siempre esté provisto de un contenido. Ya se acepte que su origen se encuentra en un contrato voluntario o, al contrario, en un acto violento o revolucionario, o incluso en situaciones mixtas, como parece que es el caso mayoritario en la historia, el Estado nació con la finalidad de aliviar algunos males de las sociedades humanas o el sufrimiento de los súbditos o ciudadanos. Sin perjuicio del aspecto de dominio propio del Estado, en los sistemas occidentales modernos, uno de los aspectos principales del contenido del acuerdo es la protección de la vida de quienes se integran a la *polis*. El sufrimiento no siempre trae consigo la muerte; hay sufrimientos, como en la tortura o en la crianza industrial de algunos animales, que incluso requieren la mantención en vida de la víctima, sin perjuicio de que esta, si ve prolongada la situación, podría preferir morir, ya sea por eutanasia, ya sea por suicidio.

Rousseau, en el capítulo VI, del *Contrat social*, afirma que el género humano «*péiroit s'il ne changeoit sa manière d'être*» (360). Los tiempos verbales que emplea —el condicional— indican una posibilidad de que la situación sea distinta. Si lo que se busca es no perecer cambiando la manera de ser, hemos de suponer que cupo la posibilidad de mantener la forma de ser y morir. ¿O de darse muerte? ¿De darse muerte para evitar el sufrimiento? La decisión de sobrevivir coincide y es parte del nacimiento de lo público y del espacio público, instaurándolo donde no existía. Sin ese espacio moral y político, la noción de sufrimiento se debilitaría, al desprenderse de ella la exigencia que plantea a terceros.

---

<sup>8</sup> Se objetará, tal vez, que citemos más adelante la legislación de protección de sufrimiento animal en un país. Esa legislación, sin embargo, exime de protección a los animales cuando hacerles sufrir es considerado «necesario». Se deshace en un artículo de ley lo logrado en otro.

En un estudio reciente, Jean-Ives Goffi, se preguntaba si el dolor, cuya experiencia es individual, era un asunto privado o podía ser un asunto público. En el mismo estudio se afirmaba que al legislador le cabe tener cierto control sobre del cuerpo, pero que, cuando se trata del sufrimiento, es ya menos claro si puede, también, legítimamente «sondear los corazones y los riñones» (*sonder les cœurs et les reins*) (Goffi, 2009, p. 124), es decir, si el Estado puede inmiscuirse en los procesos fisiológicos (los riñones) y en aquellos que tienen que ver con las emociones (los corazones). La afirmación de Goffi tiene sustento sobre la base de la distinción entre las palabras dolor (*douleur*) y sufrimiento (*souffrance*). El primero, sostiene Goffi, habría sido considerado un asunto público, pero el sufrimiento, en cambio, un asunto individual. En efecto, el primero parece vincularse directamente con fenómenos fisiológicos observables y sobre los que el Estado puede realizar una constatación; en cambio, no queda claro qué permite el paso de la categoría de dolor a la del sufrimiento ni si ese paso es medible o constatable, condición para que la acción del Estado moderno sea legítima. Ahora bien, si dolor y sufrimiento se vuelven asuntos de Estado, entran en la esfera pública y, por lo tanto, se vinculan también con la política. Consideremos el vínculo entre estas emociones y la política son los «signos del sufrir»; son estos los que desplazan dolor y sufrimiento desde la experiencia personal sobre la que el Estado no puede intervenir a un fenómeno que, aunque personal en cuanto experiencia, cae en la jurisdicción de los poderes públicos.

Goffi agrega que es misión del Estado aplacar la violencia y obtener formas tolerables de ella, que permitan la convivencia. Vincula esa pregunta con la legitimidad del Estado para *explorar los corazones y los riñones*, que ya hemos visto, lo que sería un requisito para abordar el sufrimiento, requisito que tensiona la esfera de derechos individuales y de conciencia asociada a las tradiciones liberales. Sin embargo, sostenemos que la pregunta tiene que ir más allá: ¿tiene el Estado algo que decir respecto del sufrimiento, se origine o no en la violencia? Nuestra respuesta es: sí. El fundamento de que el Estado pueda *explorar los corazones y los riñones* no es un inmiscuirse en lo que se entiende como esfera de los derechos individuales. El carácter sublime del sufrimiento y, en consecuencia, su carácter retórico es parte de la naturaleza del sufrimiento; el sufrimiento no es una interioridad individual que autorice al Estado a enterarse de aquel con un proceso de exploración totalitaria de corazones y riñones, sino una forma de relacionarse y de modificar toda relación con la comunidad moral y política.

Goffi recuerda que el dolor puede ser auxiliar de la justicia. ¿Pero en qué sentido? Goffi no lo desarrolla, pero es necesario hacerlo, porque se trataría de un motivo más para entender el vínculo entre el carácter sublime del sufrimiento y las exigencias que plantea a la *polis*. En el capítulo tercero del Génesis, Yahveh carga con los dolores de parto a la mujer como cumplimiento parcial de la condena a la humanidad por haber comido del árbol prohibido (Anónimo, Génesis 3:16). Al ser fruto de la imposición de una autoridad y expiación de un acto contrario a lo debido, el Génesis otorga al dolor un aspecto moral y de imposición legítima por una autoridad en contra del culpable. En ese pasaje, el poder teológico, que no está separado del político, aparece revestido con legitimidad para castigar con dolor o sufrimiento. Es decir, se acepta la intromisión al menos unilateral de la autoridad la intimidad del dolor; porque no aparece, en ese pasaje, una exigencia recíproca

que Eva pueda imponer a la misma autoridad que la castiga, en la hipótesis de otros dolores. En ese texto, el dolor, al menos el de parto, entra en la esfera del interés de quien detenta el poder y es vinculado con la purga de un pecado con consecuencias para la humanidad, cuya redención será también pública y de efecto público, aunque religioso, sin perjuicio de que ese significado místico tenga lugar por medio de la acción del poder político romano sobre Cristo.

Esta filogénesis moral y política del dolor incide en la imposición y auto imposición del silencio por parte de quien lo vive y constituye un fragmento de lo sublime del sufrimiento en las culturas que se vinculan con ese origen. Cierta estructura de auto culpabilidad recae sobre la víctima del sufrimiento y de la tortura. Ricœur sostiene: «en al nivel más alto de virulencia se desencadena el sentimiento fantasma de ser elegido para el sufrimiento. Se habla de esta maldición como de una elección a la inversa; de allí surge la pregunta: ¿por qué yo?» (Ricœur, 1994). Esta autoculpabilización es una de las causas del silencio; la víctima debe callar por una obligación también sublime, en la que está en juego algo más que su mera existencia, algo más que su mero sufrimiento: «cuando calla, la víctima salva todo; cuando habla, nadie tiene el derecho a juzgarla, ni siquiera los que no han hablado», describe Sartre cuando comenta el caso Alleg, en la Argelia colonial (Sartre, 2005 [1958]). En el proceso de tortura, cualquiera sea la opción, cualquiera sea la «salida» que encuentre o se le ofrezca a la víctima, queda en una encrucijada que cuya naturaleza lo supera y supera la expresión común de la narrativa para entrar en el campo de lo sublime, una de cuyas características, en este caso, no es el hablar, sino el silencio de la víctima.

El tercero moral al que se dirige el sufrimiento puede eludir su deber, justamente por ser moral, y no cabe condenarlo civilmente por ello; en cambio, el tercero político no puede eludir su deber de actuar cuando se dirige a él la expresión del sufrimiento o bien se entera de que en su jurisdicción un sufrimiento tiene lugar. El silencio del sufrimiento es sublime; el de la sociedad, cuando se entera de la tortura que se practica en medio de ella, por ella o por sus responsables políticos, es de naturaleza criminal. Si el tercero político omitiera la acción ante el sufrimiento, podría ser condenado civilmente, ya consista en que un representante del Estado omita una acción debida, ya sea el Estado mismo. A quienes practican la tortura y quieren el silencio les favorece el hecho de que la «prueba» jurídica de ese acto es difícil, a veces imposible, porque el silencio en el proceso de tortura adquiere la forma de un secreto conocido, pero que se sustrae al reconocimiento público, aunque no a la visión pública. Los testigos principales son parte interesada<sup>9</sup>, ya sea como víctima, ya sea como victimario, y el proceso judicial contra el victimario puede exigir o aceptar formas de prueba indirecta. El silencio de la ciudad sobre una práctica de tortura que ella realiza es necesariamente una tentativa difícil y forzada políticamente de no responder a la exhortación que lo sublime del sufrimiento le impondría en un contexto retórico más libre. En las sociedades modernas, la tortura es una institución semi clandestina, sostiene Sartre (Sartre, 2005 [1958], p. 81). El silencio posterior del torturado sobre lo que ha vivido es parte de la expresión a-conceptual y en algunos aspectos a-léxico de lo inexpresable, característico de

<sup>9</sup> Muchos, quizás la mayoría, de los demás testigos no lo son exactamente de la tortura, sino de las circunstancias de la detención o de la condición en que queda la víctima.

lo sublime, lo que es perfectamente compatible con el silencio de quien sufre, en otras circunstancias, incluso de salud, puede ser entendido de modo semejante. El silencio no interrumpe la «autoridad» que la víctima tiene ante el victimario (Etcheverría Mauleon, 2020)

## 5. EL SUICIDIO SUBLIME DE SEBASTIÁN ACEVEDO

A pesar de las dificultades descritas, desde mediados del siglo XX, en algunos de los sistemas jurídicos occidentales se manifiesta una tendencia a aceptar el *escudriñamiento de los corazones y de los riñones* (Apoc. 2:23) en al menos cuatro casos que pueden ser calificados de sufrimiento: dolor insoportable y prolongado en contexto médico, maltrato animal, tortura y suicidio, aunque algunas versiones del suicidio no tengan por origen el sufrimiento tal como lo hemos definido. A la antigua capacidad que tiene el Estado de disponer de la vida de las personas, si se cumplen ciertas condiciones, se agrega una capacidad de regulación y de compensación de algunas de las emociones.

Comencemos por el primer caso, el dolor en contexto médico, que impone algunas obligaciones a los servicios públicos y privados de salud en en dos situaciones: la primera, por medio de exámenes preventivos destinado a disminuir «a lo largo del ciclo vital con el propósito de reducir la morbimortalidad o sufrimiento» y brindar «alivio del dolor y cuidados paliativos» en todos los casos de cánceres (República de Chile, Ministerio de Salud, 2019). Ello no quiere decir, sin embargo, que la suposición de Ibarra de que si un dolor *tratable* se deja sin atención debido a que no se dispone de los medios existentes y se convierte en crónico constituya «una violación de los derechos humanos de esa persona» (Ibarra, 2006), pues toda disponibilidad de medio concurre con otras necesidades, de forma que habría que definir previamente la disponibilidad. En el segundo caso, el concepto de sufrimiento es aplicado al maltrato animal; desde 2017, el Código Penal entiende por maltrato o crueldad con los animales «toda acción u omisión, ocasional o reiterada, que injustificadamente causare daño, dolor o sufrimiento al animal» (República de Chile 2020 [1874], Artículo 291 ter). En el tercero, desde 2016, el Código Penal de Chile define la tortura<sup>10</sup> como: «todo acto por el cual se inflija intencionalmente a una persona dolores o sufrimientos graves, ya sean físicos, sexuales o psíquicos, con el fin de obtener de ella» (República de Chile 2020 [1874], artículo 150 A). El Código no distingue entre dolor y sufrimiento, y las dos nociones aparecen en otros artículos de ese cuerpo legal. En la tipificación y castigo del homicidio el dolor es merecedor de un agravamiento de la pena, que se aplica a quien actúa: «Con ensañamiento, aumentando deliberada e inhumanamente el dolor al ofendido» (República de Chile 2020 [1874], Artículo 391). El dolor extremo y prolongado siempre tiene una forma de manifestación, la cual permite e incluso obliga al Estado intervenir, se origine o no en la tortura. El cuarto caso es el suicidio, pero de él hablaremos más adelante.

Se constata que la práctica jurídico-política de Estado sí se pronuncia sobre el dolor y el sufrimiento, aunque sin distinguirlos claramente, que no entiende que

<sup>10</sup> Sustituye a la noción previa de «apremios ilegítimos».

sea un inmiscuirse indebido en las libertades individuales escudriñar sobre esas experiencias y que hacerlo es incluso un deber de la comunidad política, sin perjuicio de que la víctima pueda negarse a prestar declaración o negarse a recibir las terapias que evitarían el sufrimiento. Es más, los casos de sufrimiento en tortura no solo caen en el ámbito público, sino que se entiende que son de un interés público internacional. El testigo ante el cual lo expone el caso incluso en su silencio es una comunidad sin fronteras, por lo que no caben, tampoco, las reparaciones según las entienden únicamente los códigos penales o civiles de los respectivos países, que regulan las relaciones entre personas privadas. Cuando la tortura se da en una situación de persecución ideológica o étnica, se entiende que ha sido superado todo vínculo particular o privado entre víctima y victimario y que, por lo tanto, la relación no es de simple humillación personal, de una persona privada contra otra persona privada, sino que es de interés público de la humanidad. En el caso judicial *Valencia y otros contra del fisco de Chile* se produce un debate jurídico en el que está en juego la naturaleza de la relación entre víctima y victimario y entre los individuos y el interés. Veamos cómo. En 2008, treinta personas inician un proceso ante los tribunales pidiendo indemnización por haber sido detenidos en 1973 con fines de persecución política, sometidos a prisión y torturados, sin perjuicio de haberse beneficiado, posteriormente, de algunas formas de reparación estatal previstas por la legislación posterior. Las víctimas consideran insuficientes aquella reparación, dado lo prolongado de sus detenciones y la reiteración y gravedad de las torturas. En el período en que se desarrolla el juicio, que se llevó a cabo entre 2008 y 2015, el fisco plantea que bastan las satisfacciones ya dadas y que además están vencidos los plazos de prescripción que establece el Código Civil. Finalmente, el caso llega a la Corte Suprema, que falla en contra del fisco, en una sentencia en la que afirma:

tratándose de un delito de lesa humanidad [...] no resulta coherente entender que la correlativa acción civil indemnizatoria esté sujeta a las normas sobre prescripción contempladas en la ley civil interna [...] La preceptiva internacional no ha creado un sistema de responsabilidad, lo ha reconocido, desde que, sin duda, siempre ha existido (República de Chile. Poder Judicial, 2015).

Ello confirma nuestra hipótesis de que, aunque el dolor y el sufrimiento sean individuales y la experiencia no pueda ser compartida de modo conceptual, e incluso si no existe una distinción clara entre ambos conceptos, el legislador y el soberano se han dotado de los medios legítimos —lo que no quiere decir necesariamente medios adecuados o suficientes— de conocer sobre el dolor y el sufrimiento. Sin perjuicio de las objeciones que reciba hoy la noción de lo público por estar asociada principalmente a actividades de género masculino, lo público puede recomponerse y de hecho se recompone si se admite el sufrimiento como uno de sus intereses. En la medida en que el sufrimiento haya sido considerado como un aspecto más bien privado, y por tanto más bien vinculado con la esfera femenina, la aceptación de que en el interés público también deba estar esa experiencia contribuye a reelaborar la noción de lo público y del rol del Estado.

Que lo público se interese en el sufrimiento o que este interese a lo público no significa que el sufrimiento deba ser expuesto ante un público; *lo público* y *el público* no son lo mismo. Tampoco el carácter eventualmente público del sufrimiento consiste en su reiteración en los miembros de una multitud, sino a un modo de relación

entre el Estado y los ciudadanos, muchos o pocos. La noción de lo público se refiere a los bienes públicos creados por acuerdo de comunidades más amplias y a los poderes destinados a administrar esos bienes, que también son morales, políticos y jurídicos, entre los cuales se debe incluir el interés del Estado por evitar o disminuir el sufrimiento en algunos casos. De ninguna forma lo público del sufrimiento consiste en una exhibición. Esto sería transformar el sufrimiento en espectáculo, lo que sería contrario al interés público de proteger a la intimidad de quien lo ha sufrido. Puede ser de interés común y público que un hecho ocurrido en una comunidad moral o política no sea exhibido. El carácter público de un hecho nada dice de que en su naturaleza esté el ser exhibido y menos que dé lugar a un placer en ello, sin perjuicio de que en algunas situaciones de patología individual o política sea así. Es más, la no exhibición del sufrimiento de la víctima muchas veces facilita que pueda ser tratado por una comunidad y que por tanto el interés público lo aborde.

Tampoco correspondería aceptar, a menos que sea entendido como una metáfora, que haya un sufrimiento de lo público, pues lo público, incluso recompuesto por su interés en el sufrimiento, carece de psicología. La afirmación de que el Estado tenga que ver con el sufrimiento no está directamente relacionada con la cantidad de ciudadanos que vivan esa experiencia y menos con la generación de una entidad única que lo experimente por todos. El único modo en que podría aceptarse que haya un sufrimiento público es aquel que, basados en la etimología de la palabra sufrimiento, pueda indicar que lo público o el Estado soportan algo que lo disminuye o deteriora de manera prolongada y constante, poniendo en riesgo su existencia.

Veamos ahora el cuarto y último caso que puede obligar al Estado respecto del sufrimiento, que se refiere a la eutanasia y al suicidio. El hecho de que la medicina contemporánea permita la mantención de la vida en procesos de sufrimiento que pueden prolongarse durante años y que, en consecuencia, constituyan en sí una enfermedad paralela a la inicial, lo que ha motivado el debate y a veces la legislación relativa a la eutanasia, definida como una forma de participación la decisión de que terceros me den muerte. La «solución final» practicada por el nazismo contra enemigos étnicos y políticos de ningún modo se trató de eutanasia, sino de *cacotanasia*, criminal, pues los asesinados no deseaban morir. Tampoco lo es el dar muerte bajo sedación a animales después de haberlos destruido física o síquicamente en un laboratorio, pues no es un destino preferido por estos, que ni eligieron ser objeto de experimentos ni tampoco la muerte. Por eutanasia entendemos la participación decisiva de un sujeto en la toma de decisión de adelantar su morir y cómo hacerlo, en un contexto médico, y la capacidad de imponer a terceros que esa voluntad sea respetada, incluso cuando ello sea llevado a cabo en un centro asistencial del Estado y/o con financiamiento de este. Que el nacimiento del Estado se vincule con la protección de los ciudadanos pero que, a lo largo de la vida de estos, facilite la muerte que ellos se quieran dar para cesar un sufrimiento de origen médico modifica la finalidad del Estado, que deja de ser la vida al agregarle además en un tipo de vida y de muerte. La autorización de la eutanasia supone haber reconocido al Estado el poder de escudriñar los corazones y riñones, y de evaluar el umbral a partir del cual es sufrimiento legítima que autorice o incluso a que ponga los medios para que alguien pueda alcanzar su muerte.

Sanitariamente, el suicidio no es una patología, pero sí puede serlo el estado mental que lleve a él. No tratamos de ese suicidio aquí, del que es fruto de una

fuerza externa —por ejemplo una patología síquica— que se imponga al suicida; tratamos del suicidio racional o soberano, el que es fruto de una opción (Neira). En tanto el suicidio es un fenómeno que surge de sí y se dirige a ese sí, por definición requiere la participación privilegiada de quien se lo da, que necesariamente ha de ser la causa de él si hemos de hablar de suicidio; si la causa es externa, como en el caso de una patología mental, se trata de una muerte de otro tipo, inimputable a quien ejecuta materialmente el acto de darse muerte.

Rosselló sostiene que «la estabilización de lo humano debe concernir a los teóricos políticos, porque reproduce las afinidades metafísicas entre la noción de ser humano y la autoridad soberana» (Rosselló, 2016). Pero el suicidio oblitera la posibilidad del Estado de disponer de la vida de los ciudadanos y también la posibilidad de escudriñarlos. La desestabilización suicida del individuo introduce una desestabilización en la realización de los objetivos ya sea de aplicación o de suspensión de la ley por parte del Estado, al que además priva de toda capacidad de escudriñar el corazón y los riñones. Sin embargo, el suicidio no cancela la obligación del Estado respecto del sufrimiento, sino que en algunos casos más bien la redobla. Cuando se trata del suicidio soberano o racional (en oposición al motivado por una patología mental) puede tratarse de una protesta contra el dominio que justamente se desentiende del sufrimiento, lo que permite que aparezcan nuevas coordenadas para definir la situación.

Renunciar a lo valioso mediante un acto radical desanuda los lazos de dominación y acrecienta la libertad de acción (Butler, 2001, p. 78). Tal parece ser, también, el caso de Sebastián Acevedo, quien con su suicidio busca imponer al Estado una doble obligación: liberar a sus hijos de quienes les han detenido por motivos políticos y hacer que el Estado se ocupe de sufrimiento que este mismo está causando. En Concepción, el nueve de noviembre de 1983, dos de sus hijos son detenidos por la policía política. Acevedo los busca en los cuarteles de policiales, pero ninguna autoridad reconoce tenerlos en su poder. El 23 de ese mes, temiendo que los maten, se rocía con gasolina, se prende fuego frente a la catedral, se lanza en llamas hacia los carabineros que intentaban impedir su acción y sigue corriendo hacia la Intendencia, al otro lado de la plaza, pero cae antes, aunque aún consciente. Trasladado al hospital, muere pocas horas después. El médico que le atiende informa en la autopsia que Acevedo «había tomado la decisión de prenderse fuego [...] para protestar por la existencia de la CNI<sup>11</sup>, “por el sufrimiento de todos los padres que tienen a sus hijos detenidos, sin saber donde están, de qué se les acusa y de cómo son tratados”» (República de Chile. Poder Judicial, 1983). El hecho causa conmoción en el país, uno de sus hijos es liberado y da lugar a una intensificación de las protestas contra la tortura. El acto de Sebastián Acevedo corresponde a la definición de sublime dada por Longino y que ya hemos citado: *cierta cima y excelencia del discurso [...] al éxtasis que lleva lo prodigioso, lo asombroso [...] al irrumpir en el momento oportuno, despedaza todas las cosas como un rayo y muestra al punto la íntegra potencia del orador*. En efecto, son los actos, la vehemencia, el éxtasis de Acevedo los que alcanzan una *cima y excelencia del discurso* y que permiten, gracias a la *inteligencia de los signos del sufrir* el *despedazamiento* de cierta indiferencia

<sup>11</sup> Central Nacional de Informaciones. Policía política establecida durante el régimen del general Pinochet en Chile.

comunitaria hacia la tortura en la época en que suceden los hechos. La multitud de acontecimientos y debates originados por ese suicidio demuestra, también, que lo sublime del sufrir no puede ser entendido, como lo hace Ricœur, o al menos no puede ser entendido siempre, como una impotencia del actuar y del hablar, ya que lo sublime del sufrimiento puede, al contrario, multiplicar la potencia de la acción y del hablar. También el personaje Antígona impone exigencias públicas a Creonte. Los suicidios de Antígona y de Sebastián Acevedo, uno personaje ficticio, otro real, vuelven de interés público y politizan deliberadamente el sufrimiento. Ambos, además, hacen confluír la exigencia a la comunidad moral con la exigencia a la comunidad política, tensionando a esta de maneras con una intensidad pocas veces vista. Con ello, la soberanía de sí y del acto suicida es llevada a un extremo en que la desestabilización del individuo arrastra y debilita consigo la dureza con que el Estado puede desentenderse del sufrimiento en que a veces viven los ciudadanos o en que en ocasiones el mismo Estado puede hacerlos vivir.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo. Génesis. In Anónimo, *La Santa Biblia. Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569). Revisada por Cipriano de Valera (1602)* (C. de Reina, Trans., p. 231). Londres, Reino Unido: Sociedad Bíblica Trinitaria.
- Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. (n.d.). *DWDS – Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache*. Retrieved 11 de 06 de 2020 from <https://www.dwds.de/wb/Schmerz>
- Burgat, F. (09 de 06 de 2020). *Comunicación personal*.
- Burgat, F. (2010). «Souffrance humaine», «douleur animale». La mise à l'épreuve d'un lien commun. In J.-L. Guichet, *Douleur animale, douleur humaine. Données scientifiques, perspectives anthropologiques, questions éthiques* (pp. 161-174). Versailles, Francia: Éditions Quae.
- Burke, E. (1998 [1756]). *A philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Butler, J. (2001). *El grito de Antígona*. El Roure.
- Corominas, J. (1987). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid, España: Gredos.
- Goffi, J.-Y. (2010). Douleur animale, douleur humaine. Données scientifiques, perspectives anthropologiques, questions éthiques. In J.-L. Guichet, *Douleur animale, douleur humaine. Données scientifiques, perspectives anthropologiques, questions éthiques, Versailles, 2009* (pp. 125-135). Versailles, Francia: Éditions Quae.
- Guichet, J.-L. (2009). *Douleur animale, douleur humaine. Données scientifiques, perspectives anthropologiques, questions éthiques*. Versailles, Francia: Éditions Quae.
- Ibarra, E. (2006). Una Nueva Definición de «Dolor»: Un Imperativo de Nuestros Días. *Revista de la Sociedad Española del Dolor*, 13 (2), 65-72.
- International Association for the Study of Pain. (25 de 05 de 2020). *Classification of Chronic Pain*. (I. A. Pain, Producer) From International Association for the Study of Pain: [https://www.iasp-pain.org/files/Content/ContentFolders/Publications2/ClassificationofChronicPain/Part\\_III-PainTerms.pdf](https://www.iasp-pain.org/files/Content/ContentFolders/Publications2/ClassificationofChronicPain/Part_III-PainTerms.pdf)
- Kant, I. (1957 [1786]). *Kritik der Urteilskraft*. In I. Kant, *Kant Werke, Band V* (Vol. 5, p. 633). Wiesbaden, Alemania: Insel Verlag.
- le Bars, D. (2009). Douleur de l'homme, douleur de l'animal. In J.-L. Guichet, *Douleur animale, douleur humaine. Données scientifiques, perspectives anthropologiques, questions éthiques* (pp. 21-41). Versailles, Francia: Éditions Quae.

- Le Breton, D. (2015). Douleur et souffrance: déclinaisons du sens. *Revue des sciences sociales* (53), 76-80.
- Muerte de Sebastián Acevedo Becerra, 46092-1983 (Segundo Juzgado del Crimen de Concepción 22 de diciembre de 1983).
- Miguel de, R., & Joachin, G. d. (1881). *Nuevo diccionario latino-español etimológico: escrito con presencia de las obras más notables en este género.../*. Agustín Jubera.
- Neira, Hernán. «Suicidio soberano y suicidio patológico.» *Ideas y valores* 66 (164). (2017): 151-179. <<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/45177>>.
- Newton, H. P. (1995 [1973]). *Revolutionary Suicide*. Nueva York, Estados Unidos de Norteamérica: Writers and Publishers.
- Oyarzún, P. (2007). Nota preliminar. In P. Longino, *De lo sublime* (pp. 5-10). Santiago, Chile: Metales Pesados.
- Platón. (1983). *La república*. (G. Gómez Lasa, Trans.) Valdivia, Chile: Universidad Austral de Chile.
- Platón. (2006). *La república*. (C. d. Constitucionales, Ed., & J. M. Fernández-Galiano, Trans.) Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Pseudo Longino. (2007 [circa s. I d. C.]). *De lo sublime*. (E. Molina, & P. Oyarzún, Trans.) Santiago, Chile: Metales Pesados.
- República de Chile, Ministerio de Salud. (07 de septiembre de 2019). Decreto 22, 1° de julio 2020. Aprueba garantías explícitas en salud del régimen general de garantías en salud Núm. 22. *Diario Oficial de la República de Chile* (42449), p. 1.
- República de Chile. (noviembre de 1874). *Código Penal*. (C. N. Chile, Producer) Retrieved 15 de agosto de 2014 from <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=1984>
- Ricœur, P. (Febrero de 1994). *La souffrance n'est pas la douleur*. France Handicap. París: Éditions Autrement. From France Handicap: [http://www.moteurline.apf.asso.fr/IMG/pdf/La\\_souffrance\\_n\\_est\\_pas\\_la\\_douleur.pdf](http://www.moteurline.apf.asso.fr/IMG/pdf/La_souffrance_n_est_pas_la_douleur.pdf)
- Rosselló, D. (2016). To be human, nonetheless, remains a decision: Humanism as Decisionism in Contemporary Critical Political Theory. *Critical Political Theory*, 1-20.
- Rousseau, J. J. (1970 [1762]). J. J. Rousseau. *Oeuvres complètes. Du contrat social*. Écrits politiques. In B. & Gagnebin (Ed.). Paris: Gallimard.
- Santos, J. (2020). Los silencios de la tortura en Chile. *Revista de ciencia política*, 20 (1), 115-136.
- Sartre, J.-P. (2005 [1958]). Une victoire. In J.-P. Sartre, *Situations V* (pp. 72-88). Paris, Francia: Gallimard.
- Street, J. (2015). The Shadow of the Soul Breaker: Solitary Confinement, Cocaine, and the Disintegration of Huey P. Newton. *Pacific Historical Review*, 84 (3), 0030-8684.
- Valencia Oyarzo Eliecer Segundo con fisco de Chile, caso 1092-2015 (Corte Suprema 14 de septiembre de 2015).

Universidad de Santiago de Chile  
Departamento de Filosofía  
hernan.neira@usach.cl

HERNÁN NEIRA

[Artículo aprobado para publicar en febrero de 2021]