

La experiencia del sufrimiento y la *medicina mentis*



LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ*

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia



La experiencia del sufrimiento y la *medicina mentis*

En el presente artículo se examina la experiencia del sufrimiento humano indicando la actitud más adecuada para enfrentarlo. Se toma distancia de los intentos de hallar una explicación causal que permita superarlo o simplemente aminorar sus efectos en el conjunto de la vida. Al mirar esta experiencia a la luz de diversas expresiones artísticas, queremos resaltar el papel del arte para asumir el dolor como una puerta que nos abre a lo más interno de nosotros mismos y, con ello, del mundo. Esta puerta es, en efecto, una verdadera *medicina mentis*.

Palabras clave: dolor, experiencia, Heidegger, poesía, Schopenhauer.

The Experience of Suffering and *Medicina Mentis*

The article examines the experience of human suffering and indicates the most appropriate attitude to face it, distancing itself from the attempts to find a causal explanation that makes it possible to overcome or lessen the effects of suffering on life as a whole. Our objective, in examining the experience of suffering in the light of diverse artistic expressions, is to highlight the role of art in assuming pain as a door that leads to our innermost self and, hence, to the world. This door is, in fact, a genuine *medicina mentis*.

Keywords: pain, experience, Heidegger, poetry, Schopenhauer.

Le vécu de la souffrance et la *medicina mentis*

Le vécu de la souffrance humaine est examiné et l'attitude la plus adéquate pour en faire face est indiquée. Tout essai d'éclaircissement qui vise à la cause et qui permettrait de surmonter ou tout simplement de réduire ses effets dans l'ensemble de la vie est exclu. L'examen de cette expérience au regard des divers expressions artistiques permet d'accentuer le rôle de l'art qui consiste à reprendre la douleur comme une porte qui donne accès au plus profond de nous-mêmes et donc au monde. Cette porte est, en effet, une véritable *medicina mentis*.

Mots-clés: douleur, expérience, Heidegger, poésie, Schopenhauer.

CÓMO CITAR: Cardona Suárez, Luis Fernando. "La experiencia del sufrimiento y la *medicina mentis*". *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 191-203, doi: dfj.n15.50523.

* e-mail: fcardona@javeriana.edu.co

© Obra gráfica: Carlos Jacanamijoy



1. Por ejemplo, la dimensión cultural del misterio del dolor y el sufrimiento humano ha sido objeto de diversas tematizaciones, que van desde su abordaje clínico, psicológico, filosófico e incluso cultural.

En esta perspectiva cabe resaltar los trabajos ya emblemáticos de Elaine Scarry, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World* (New York: Oxford University Press, 1985). David Morris, *The Culture of Pain* (Berkeley: University of California Press, 1991). Y el más reciente de Javier Moscoso, *Historia cultural del dolor* (México: Taurus, 2011).

2. Este problema lo he abordado con cuidado en el artículo: “¿Toda vida es en esencia sufrimiento? Una tensión inevitable entre lo empírico y lo metafísico en nuestra consideración sobre el sufrimiento humano”, en: Luis Fernando Cardona (ed.), *Filosofía y dolor. Hacia la autocomprensión de lo humano* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2014), 23-66.

“Yo no sé muchas cosas, es verdad,
digo tan solo lo que he visto, y he visto:
que la cuna del hombre la mecen con cuentos,
que los gritos de angustia del hombre
los ahogan con cuentos,
que el llanto del hombre lo taponan con cuentos,
que los huesos del hombre los entierran con cuentos,
y que el miedo del hombre ha inventado todos los cuentos.
Yo sé muy pocas cosas, es verdad,
pero me han dormido con todos los cuentos,
y sé ya todos los cuentos”

LEÓN FELIPE

En su *Antología rota* el poeta revela el gran misterio de su existencia, el dolor; si bien este misterio atraviesa la historia de todas las culturas¹, ello no quiere decir que no lo experimentemos como algo particular que se nos da en cada momento de nuestra propia existencia². El poeta habla en primera persona y nos revela una cruda verdad, que no puede ser comparada con cualquier otra verdad ofrecida por la ciencia en cuanto tal. A lo largo de su vida ha visto cómo el hombre ha querido tapar la experiencia inefable del sufrimiento, cómo ha inventado una serie de cuentos que hagan soportable su angustia y desolación entre el dolor y la muerte. Pero todos estos inventos han fracasado, pues no logran calmar la existencia sometida al sufrimiento; la realidad del dolor es de tal naturaleza que no se deja exorcizar simplemente por un cuento y, sin embargo, todo cuento busca englobarla. Más aún, aquel cuya vida ha sido quebrada por el dolor y la muerte, sabe muy bien todos los cuentos, y en silencio asume su propio miedo: el miedo que ha inventado todos los cuentos. Este poema habla del dolor y de la angustia del hombre que ha creado un mecanismo para dormir en paz; por ello, nos pone directamente en la senda de nuestra

reflexión. Esta quiere no solo detenerse en la naturaleza del sufrimiento humano, sino que aspira mostrar también cómo hemos buscado una cierta *medicina mentis*.

El tema que hoy nos convoca indaga, desde una perspectiva filosófica, las diferentes maneras que el hombre ha desarrollado en la historia para hacerle frente a la experiencia del sufrimiento. Este problema no tiene simplemente un valor de tipo historiográfico, como si se tratara de un mero estudio de las representaciones que el hombre ha construido para explicar su dolor, como ha sido la intención tanto de Scarry (1985), como de Morris (1991) y Moscoso (2011), sino que su importancia radica más bien en descifrar los mecanismos internos y las estrategias legitimadoras que la cultura occidental ha venido desarrollando para justificar la experiencia del sufrimiento³. Comprendemos así la pregunta filosófica por el sufrimiento como una pregunta abierta, que históricamente parte del desarrollo de la racionalidad occidental y el proceso de secularización radicalizado en la cultura moderna. Pero esto no quiere decir, de ningún modo, que, antes de la modernidad, el hombre no haya experimentado el carácter desgarrador del sufrimiento, sino que, a partir del modelo científico-técnico dominante en nuestra cultura desde los inicios de la época moderna, el hombre se esfuerza patéticamente en desterrar de su mundo la experiencia del dolor. Pero su empresa no ha tenido éxito, pues antes que curar definitivamente la existencia humana, la ha hundido más bien en una creciente de desolación y desamparo.

Según el modelo de la teodicea racional, el mal físico es identificado con la experiencia existencial del dolor y del sufrimiento, tanto de los animales, pero, sobre todo, del hombre⁴. El sufrimiento inherente a la vida humana es el problema radical, objeto de la reflexión filosófica si bien es, ante todo, vivencia existencial omnipresente. Para el hombre que hace teodicea, abruma la cantidad de sufrimiento acumulado en la historia, en el que se anudan las catástrofes naturales, las enfermedades y, fundamentalmente, el dolor causado por el mismo hombre. Parece como si la evolución natural y el progreso histórico no pudieran darse sin una buena dosis de sufrimiento. Esta perspectiva ha sido defendida por los filósofos modernos que pretenden justificar la necesidad del dolor como una exigencia de la naturaleza y del desarrollo histórico, para aducir así la necesidad y la inevitabilidad del sufrimiento. Este cuento de la teodicea moderna, claramente justificador, amparado en una actitud estoica, ha sido desenmascarado por la teodicea como praxis de resistencia, pues aquella supuesta justificación del dolor es una clara estrategia reduccionista para neutralizar el mal, al “funcionalizarlo” y convertirlo en una mera *conditio sine qua non* del progreso de la razón y de la historia. En el proyecto moderno el objetivo justificador de la teodicea apuntaba a ofrecer una legitimación tanto de la presencia del mal en el mundo como de la experiencia del sufrimiento humano. En este sentido, dar razón significa justificar⁵,

3. Este tema lo he examinado con cuidado en mi libro, Luis Fernando Cardona, *Mal y sufrimiento humano. Un acercamiento filosófico a un problema clásico* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2013), en particular en el capítulo sexto, “Escuchar el dolor de la ferocidad extrema”, 425-548.
4. Al respecto, cf. Hermann Staudinger, “Das Leiden in der Natur”, en *Leiden. Kolloquium Religion und Philosophie III*, W. Oelmüller (Ed.) (Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 1989), 117-131.
5. Los límites de la teodicea han sido objeto de mi libro, Luis Fernando Cardona, *Dolor en la armonía. Justificación leibniziana del sufrimiento* (Granada: Comares, 2012).

ofrecer una *injustificatio* acorde con la *iustitia*. Por eso, en la modernidad, el dolor razonable se convierte en un dolor justo, pues no se comete desafuero con la víctima.

Con el tiempo la teodicea se convirtió en la teoría del desarrollo, en la lógica del progreso o en la ideología de la vida sana. La filosofía moderna de la historia convierte la estrategia justificadora de la teodicea en una especie de *algodicea*, pues pretende dar un sentido histórico al sufrimiento. Si en la teodicea clásica el problema era cómo conciliar el mal con la existencia de Dios, ahora la *algodicea* reformula contemporáneamente esta pregunta a partir de los paradigmas propios de la racionalidad científico-técnica instrumental.

El problema es ahora el siguiente: si ya no hay Dios, ni tan siquiera un contexto universal de sentido superior ¿cómo entonces se puede soportar el dolor? En esta pregunta se pone en evidencia cómo la política ocupa el lugar que antes ocupaban la metafísica y la religión, pues en la época contemporánea el asunto fundamental radica en desarrollar una serie de prácticas y estrategias neutralizadoras del dolor y del sufrimiento en general⁶. La metafísica moderna, con su distinción clásica entre el mal de pena y el mal de culpa y con su triple tipología del *malum* (metafísico, moral y físico), se ha desarrollado en el mundo contemporáneo como política legitimadora del dolor. Pese a esta alianza de política y metafísica la experiencia del sufrimiento sigue dejándonos en la perplejidad, pues en el dolor siempre nos acompañan *temor* y *temblor*.

La antigüedad clásica desarrolló un arte o técnica para evitar el dolor mediante la palabra; este arte no es otro que el ejercicio de la sabiduría. Mitigar el dolor o conferirle un sentido es el objetivo fundamental de todo el conocimiento que se ha desarrollado en Occidente a partir de la religión cristiana y de la filosofía griega. Tanto la medicina como la religión y la metafísica son, pues, estrategias discursivas para mitigar los efectos devastadores de la experiencia inevitable del sufrimiento. Bajo esta perspectiva se puede definir al hombre occidental como un animal que necesita curar sus heridas con palabras. La racionalidad que está a la base de esta práctica es aquel proceder instrumental que quiere buscar pautas de comportamiento para evitar el sufrimiento. Por ello, diagnosticar, descifrar e interpretar son estrategias que quieren ayudarnos a sobrevivir en el filo de nuestra propia angustia; el proyecto fundamental de la cultura es ofrecer entonces un remedio a una enfermedad que, paradójicamente, nosotros mismos hemos creado y que portamos.

Dada la facticidad propia de la existencia humana, el sufrimiento no es simplemente aquello que no podemos comprender de una manera inmediata, por lo cual es necesario descubrir en su interior un sentido que se nos revele en una primera instancia. El sufrimiento es también lo insuperable por naturaleza, ya que no puede ser plenamente suprimido ni discursiva ni instrumentalmente. Por esta razón, el hombre, en

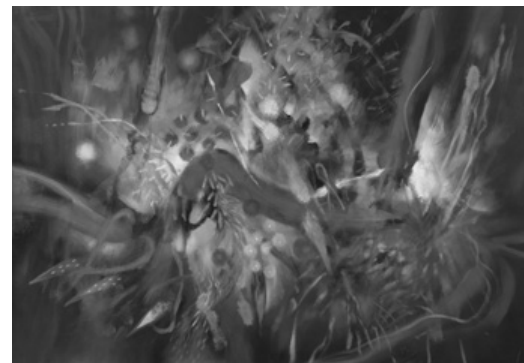
6. Este problema ha sido examinado por Peter Sloterdijk, particularmente en su trabajo “La humillación por las máquinas. Sobre la significación de la novísima tecnología médica para la época”, en: Peter Sloterdijk, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger* (Madrid: Akal, 2011), 221-240, y más recientemente en su libro *Has de cambiar tu vida* (Valencia: Pre-Textos, 2012).

cuanto abatido por el dolor de la existencia, se ve obligado a saber sufrir. Sin embargo, este saber tiene también sus límites, pues a menudo el hombre, víctima del dolor más fuerte de la desolación y de la angustia que hiela el alma, experimenta el fracaso de todo intento terapéutico. Ahora bien, esta desolación pone incluso al doliente en un radical silencio paralizador.

El dolor intenso niega cualquier amparo y se convierte en una omnipotencia que invade nuestra frágil existencia. Por ejemplo, en los comienzos de la psiquiatría moderna se caracterizó a la depresión del espíritu como un estado permanente de profunda tristeza melancólica, en la que el individuo es elevado a una vida lunática y de distracción⁷. Esta caracterización moderna de la melancolía pone en juego el dispositivo neumático propio de la concepción cartesiana de la subjetividad; en este sentido, la fuerza de la melancolía consistía en apretar y oprimir, empujando hacia abajo, el punto de estabilidad de todas las funciones psíquicas. Este punto no era otra cosa que la subjetividad centrada. En la modernidad el problema clásico de la tristeza fue asumido ya no desde los supuestos ontocosmológicos de la teoría clásica de los humores, sino a partir del modelo racionalista de subjetividad que, en cuanto tal, bosqueja una existencia racional plenamente centrada que excluye de sí cualquier perturbación o descentración⁸. Sin embargo, este modelo no puede responder a aquellos monstruos que, como en el cuadro de Goya, han sido desde ahora producidos por el sueño de la razón.

El carácter enajenador del sufrimiento extremo, que perturba la existencia, impidiendo una reconciliación de los elementos que han entrado en discordia, ha sido objeto también del arte, particularmente de la pintura y de la poesía. Por ejemplo, en la pintura de Oswaldo Guayasamín el dolor es todo, es la omnipresencia que invade todo el lienzo, sin dar lugar al paisaje, cuerpo u objetos aislados, pues con un dolor inmenso no se puede, simplemente, pintar una mano, una boca, unos dientes o unos ojos, sino solamente este ojo que está llorando, estos dientes que están mordiendo, esta boca que tiene hambre o estas manos angustiadas vibrando. También, para Frida Kahlo, el dolor es la objetividad suprema, es la columna vertebral quebrada de su existencia, el corsé desde el cual se levanta toda su existencia realmente auténtica, cuando se dispone a pintar un mundo mejor⁹.

El poeta Friedrich Hebbel afirmó que el dolor era lo indefinible por naturaleza, pues su presencia convierte el frágil cuerpo en una existencia abatida por la soledad y la angustia ante el mismo¹⁰. Al contrario de la ciencia y la metafísica, el arte nos pone ante la ambivalencia propia del sufrimiento; el dolor desgarrar y escinde, pero, al mismo tiempo, se impone como una presencia todopoderosa y creativa.



7. W. Jackson Stanley, *Historia de la melancolía y la depresión desde los tiempos hipocráticos a la época moderna* (Madrid: Turner, 1986), 17.
8. Cf. Luis Fernando Cardona, "Historia y tristeza reflexiva en Schopenhauer", *Universitas Philosophica* 50 (2006): 171-206.
9. Cf. Catalina Calderón, "Frida Kahlo, vivir muriendo", en *Filosofía y dolor. Hacia la autocomprensión de lo humano*, L. F. Cardona (ed.) (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2014), 513-527.
10. Cf. Friedrich Hebbel, *Tagebücher* (Frankfurt: Suhrkamp, 1987), 54-56.



Por esta ambigüedad es preciso que el individuo no se exponga sin más a la fuerza desestructurante del dolor, pues de hacerlo, sin alguna precaución, quedaría anulado en su fuerza negativa. Saber resistir ante el dolor significa entonces saber guardar la distancia de su cercanía y la cercanía de su distancia. Cuando se desconoce este saber nos volvemos peligrosamente vulnerables. El peligro radica, no obstante, en la siguiente situación: la omnipotencia del dolor intenso puede destruir toda hospitalidad, convirtiéndola en hostilidad. Cuando el dolor invade toda nuestra existencia se cierran las puertas de nuestra morada, obstaculizando así cualquier cercanía diferente a la del dolor. El doliente experimenta a menudo que se queda solo con su dolor y que nadie puede ya acompañarlo por más que se lo proponga.

Pese a los intentos compensatorios y a las estrategias terapéuticas neutralizadoras del sufrimiento, la intensidad del dolor radical es capaz de destruir el hogar mejor fundado. Por ejemplo, el sufrimiento arruina la hacienda de Job, diezma notablemente la dignidad de su estirpe¹¹. Como sucede en la poesía de León Felipe, la experiencia del sufrimiento convierte la vida en una herida constantemente abierta, transformando así la palabra reconciliadora del amor en un mecanismo de sanación.

Desde el inicio mismo de la cultura, el hombre se ha apertrechado de una cantidad innumerable de narraciones que buscan integrar el dolor en un orden cosmológico que permita desarrollar una jerarquía de deidades o razones últimas. Estas estrategias siempre han buscado evitar que el dolor alcance los niveles peligrosos de la desolación, ya que, como se ha dicho, a menudo un dolor intenso tiende a desintegrar el universo comunitario, esto es, la morada común. Así, el desorden, el desamparo, el aislamiento y la impotencia son los sentimientos de los que se vale el dolor para despojarnos del hogar.

En situaciones profundas de crisis se despliega, por ejemplo, en la comunidad, una especie de sentimiento de abyección, tan peligroso como lo es el miedo ante un poder despótico, pues sus repercusiones invaden todo el horizonte de la actividad humana, tanto en el ámbito privado como en el público. Así, en el desarrollo de la banalización del mal, gestada a partir del *Holocausto*, se produjeron una serie de prácticas de abyección que deterioraron gravemente el sentimiento de solidaridad en la comunidad. La banalización consistió en la pérdida de la aptitud para la libertad, ya que solamente los hombres libres son capaces de juzgar el mal y hacerle frente a su sufrimiento. Esta pérdida no es otra cosa que la renuncia al sentimiento de la piedad, único sentimiento capaz de generar un vínculo amoroso que permita reconstruir la morada común que ha sido puesta en peligro, pues solo de este modo el hombre puede enfrentar el desamparo provocado por el sufrimiento.

11. Cf. Philippe Nemo, *Job y exceso del mal* (Madrid: Caparros, 1995), 69.

Julia Kristeva ha demostrado cómo, a la par de la pérdida de la libertad, los habitantes del planeta *mass-mediático*, sometidos al estrés, a las imágenes y a los anti-depresivos, padecen *nuevas enfermedades del alma*¹²; en el mundo de la banalización el espacio psíquico se encuentra realmente amenazado, pues estamos perdiendo el fuero interior, aquel lugar en el que el hombre occidental, en otro tiempo, con la plegaria y la introspección, se entregaba ardientemente a su capacidad de representar y de juzgar el cosmos, a sí mismo y a los demás. Esta pérdida tiene nefastas consecuencias en la vida práctica, pues no se trata de un simple ejercicio teórico de supresión de creencias, que ahora consideramos en desacuerdo con nuestro tiempo: se trata, más bien, de la realización de una práctica altamente efectiva, que pone en movimiento una serie infinita de corrupción y vandalismo.

Distanciándose de la concepción moderna científico-técnica del dolor como patología, la ontología heideggeriana quiere hacerle frente a la experiencia inefable del sufrimiento humano. Si la actitud del científico no atiende tanto a la aprehensión de la esencia última del dolor, como a controlar sus causas y efectos en un cuerpo determinado, es decir, a describir su pluralidad de manifestaciones y a diseñar, por tanto, métodos susceptibles para erradicarlo, la actitud del metafísico es, más bien, preguntar por las condiciones de posibilidad del mal, independientemente de su localización espacio-temporal en un individuo, una cultura, una sociedad o una época concreta. Estas condiciones están enraizadas en el ser mismo de la existencia humana y, como tales, hacen patente la condición deficitaria del existir humano.

Pero el hombre en su devenir histórico se ha reducido a determinarse exclusivamente a partir de su ser racional; en este determinarse ha llegado a ser, justamente, un extranjero en su propio mundo. Este hombre es un ser descompuesto, pues se ha levantado desde su animalidad, como una estirpe escindida, cuya escisión es precisamente la maldición de *Prometeo*¹³ que, desde los inicios de la cultura occidental, ha establecido la contrariedad de las familias, las tribus y los sexos. Su divisa es ahora el rendimiento:

En realidad, el sujeto de rendimiento, que se cree en libertad, se halla tan encadenado como Prometeo. El águila que devora su hígado en constante crecimiento es su álter ego, con el cual está en guerra. Así visto, la relación de Prometeo y el águila es una relación consigo mismo, una relación de autoexplotación. El dolor del hígado, que en sí es indoloro, es cansancio. De esta manera, Prometeo, como sujeto de autoexplotación, se vuelve presa de un cansancio infinito.¹⁴

Desde su contrariedad, cada individuo quiere afirmar su voluntad de poder sobre todo lo existente, incluso sobre sí mismo. En la historia de Occidente se ve con

12. Cf. Julia Kristeva, *Las nuevas enfermedades del alma* (Madrid: Cátedra, 1993). Recientemente, Byung-Chul Han ha caracterizado nuestro siglo que comienza, con la sugerente expresión de la edad neuronal, pues nos vemos hoy enfrentados no una pandemia viral, sino a una nueva patología neuronal. Ya no estamos ante el despliegue simple de enfermedades infecciosas, pues nuestras dolencias hoy son realmente “infartos ocasionados no por la negatividad de lo otro inmunológico, sino por un exceso de positividad. De este modo, se sustraen de cualquier técnica inmunológica destinada a repeler la negatividad de lo extraño”. Cf. Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder, 2012), 11-12.

13. Cf. Hans Urs von Balthasar, *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus* (Heidelberg: Kerhle Verlag, 1947), 240.

14. Han, *La sociedad del cansancio*, 9.

claridad que la duplicidad originaria del ser se convierte en discordia (*Zwietracht*). Esta discordia, que se ha separado de la duplicidad simple y pura que avanza hacia la ternura, se experimenta como el camino excéntrico del extraño, de aquel que en la poesía de Trakl se hunde justamente en medio de la devastación del país de la tarde (*Abendland*). El reto de esta interpretación de Occidente consiste en penetrar la mirada de una estirpe escindida en su propio fondo. Esta lectura pone al descubierto la situación paradójica que nos atraviesa, pues lo espiritual pertenece, junto con sus contradicciones, al modo de ver el mundo de la estirpe en corrupción. Precisamente, en el País de la tarde, que es otra manera de designar a Occidente, el espíritu se ha refugiado en la ciencia para encontrar consuelo. En los inicios del siglo XX, el espíritu fue comprendido no solamente como la llama ardiente que penetra y da calor a todo lo viviente, sino también como *pneuma*, como una llama que inflama astutamente, produciendo desconcierto y espanto. De acuerdo con esta formulación, podemos indicar ahora que el espíritu tiene su esencia en la doble posibilidad de la ternura y la destrucción¹⁵. La ternura no sofoca en absoluto, sino que recoge lo escindido en la quietud de lo amistoso. La destrucción proviene del espíritu que desata, de un modo desenfrenado, la fuerza de la escisión, desarticulando así no solamente el mundo exterior, sino destruyendo con ello el vínculo de la propia interioridad. El alma noble que se enfrenta entonces a la desolación del espíritu comprende, a la vez, el resplandor que oscurece toda existencia genuina.

Esta mirada espiritual de profunda interioridad es también una mirada abatida por su propia fuerza de destrucción. Por ello, es la mirada del dolor. Pero la naturaleza de este dolor permanece imperceptible para la opinión común, que normalmente se representa el dolor como una simple afección corporal. También es algo extraño a todas las representaciones modernas del dolor bajo las figuras de patologías claramente delimitadas.

Siguiendo en este punto a Schopenhauer, podemos decir ahora que todo lo que vive está esencialmente atravesado por el dolor, pues el dolor es el misterio fundamental de la existencia y de la vida¹⁶. Todo lo que pone en movimiento la vida es una especie de lucha universal por la sobrevivencia, en la cual se hace necesario resistir al tedio, la monotonía y el hastío. Sin embargo, el hombre moderno ha querido tapar la benevolencia esencial del dolor. Este intento, antes de poder ocultar la presencia abrumadora del sufrimiento, ha hecho más aguda la pregunta existencial por la desolación del espíritu, que con frecuencia es abatido por el dolor extremo.

Esta pregunta se radicaliza cuando se tiene en cuenta la alianza entre metafísica y técnica. Al decir de Heidegger, esta alianza es solo la expresión del dominio ejercido por una interpretación técnica del pensar remontable hasta Platón y Aristóteles. La

15. Cf. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen: Neske, 1959), 74.

16. Cf. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, §56 (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 426.

historia de la metafísica y, con ello, la historia de la ciencia occidental, no es otra cosa que la historia de las técnicas y políticas para dominar o descifrar el enigmático signo del mal; pero, paradójicamente, estas prácticas han inhibido la experiencia auténtica del sufrimiento, incrementando así la imposibilidad de encararlo de manera directa.

La cultura moderna experimenta el dolor como una negatividad eliminable por diversas técnicas¹⁷; como un ente negativo que cabe predecir, producir o destruir, para incrementar el poder y garantizar la seguridad. Así como el hombre técnico no piensa la esencia de la técnica, tampoco se molesta por pensar la esencia del dolor, le basta con aplicar procedimientos tecnológicos para contrarrestar sus efectos en la vida cotidiana o para disminuir su presencia. Sin embargo, como muy bien lo ha indicado Heidegger, el dolor, como una vieja piedra enigmática, se dirige a los mortales para comunicarles su dominio y duración, recordándonos que estará siempre entre nosotros, pese a lo que hagamos para vencerlo. El hombre habita sobre esta verdad, sobre este misterio, pero sus intentos por desvelarlo, en vez de preservarlo, están condenados de antemano al fracaso. Ese fracaso contra el que se rebelan las metáforas triunfalistas del lenguaje médico es ya una de las voces secretas del dolor. En cuanto misterio, constituye un límite para la civilización tecnológica. Cuanto mayor es la voluntad de prevención, tanto mayor es la presencia del dolor. Esta es la paradoja fundamental de la experiencia moderna del sufrimiento.

Para que la reflexión filosófica sobre el dolor se convierta en una especie de *medicina mentis*, es necesario entonces abrir un mundo a través del umbral del dolor, que es la vez separación y juntura. El camino hacia este mundo está señalado, por ejemplo, por la figura tierna de la fiera azul (Franz Marc), que resiste con piedad la desolación de un mundo que ha sido tomado por el poder la destrucción¹⁸. Cual herida originaria, el sufrimiento abre la diferencia entre mundo y cosa, entre ser y ente. Pero el dolor también “junta el desgarramiento de la diferencia. El dolor es la diferencia misma”¹⁹. El dolor es pues la diferencia misma inobjetivable e inerradicable. Sin ser idénticos, el dolor es tanto ruptura como la llave que nos abre al mundo interno y al mundo externo²⁰. Para Heidegger, el dolor es también ese umbral que une y separa la entrada o salida de una morada, el enclave donde se reúnen y separan al mismo tiempo dioses y mortales, cielo y Tierra. Por tal razón, este umbral no puede ser captado por el proceder científico-técnico de la ciencia moderna, pero sí en virtud de un pensamiento por venir que asuma en su entera radicalidad la experiencia originaria del dolor, como manifestación de la plenitud de la vida. Esta experiencia convierte el padecimiento subjetivo del dolor en la experiencia límite de la nada como mortaja o velo del ser.

Siguiendo en este punto a Kierkegaard, Heidegger interpreta la presencia del dolor como la manifestación de la esencia de la angustia ante la nada: “El dolor de



17. Byung-Chul Han ha mostrado que la actitud negativa es justamente una nota característica del mundo contemporáneo, en la medida en que es esencialmente sociedad del cansancio: «La sociedad del rendimiento y actividad produce un cansancio y un agotamiento excesivo. Estos estados psíquicos son precisamente característicos de un mundo que es pobre en negatividad y que, en su lugar, está dominado por un exceso de positividad. No se trata de reacciones inmunológicas que requieran una negatividad de lo otro inmunológico. Antes bien, son fruto de una “sobreabundancia” de positividad. El exceso de aumento de rendimiento provoca el infarto del alma», Han, *La sociedad del cansancio*, 72.

18. Cf. Annegret Hoberg y Helmut Friede, *Der Blaue Reiter im Lenbachhaus München* (Múnich: Prestel-Verlag, 1991), 66.

19. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 27.

20. Cf. Ernst Jünger, “Über den Schmerz”, en *Sämtliche Werke*, t. II (Frankfurt: Suhrkamp, 1980), 145.



haber sido experimentado y apurado para llegar a comprender y saber que la falta de necesidades es el mayor y más oculto estado de necesidad, que se hace sentir como necesario desde las más lejanas distancias”²¹. El reconocimiento de este umbral no pretende ofrecer una redención plena, ya que tan solo busca recordarle al hombre que padecemos de una irremediable amnesia de nuestra propia experiencia. La sabiduría popular alemana del siglo XVIII ya tenía claro esta actitud ante el sufrimiento humano, pues nos recordaba en sus canciones que el dolor, cuando es auténtico, reconcilia con la existencia. El secreto de la vida consiste en coser una camisa que traiga consigo paz, reposo y olvido del dolor. Esta camisa está tejida con lágrimas, la tela decorada con lágrimas y, por eso, resulta mejor protección que el hierro o el acero²².

Cuando se asume en su entera radicalidad, sin distraerse en sus manifestaciones subjetivas, la experiencia originaria del dolor se hace plenamente compatible con el sentimiento de la *Gelassenheit* (serenidad), ya que el dolor es el juego mutuo entre la alegría y la aflicción, entre la lejanía y la cercanía al origen que confiere su centro de gravedad al viviente. Pero la ciencia moderna olvida rápidamente este vínculo de dolor y serenidad, convirtiendo la actitud originaria frente al dolor en un dispositivo organizador de la carencia, que invade no solo las reservas de la tierra, sino que impone su economía sobre un vacío, que intenta organizar la carencia para producir espacios intermedios sobre la base del olvido del ser y el ejercicio de la impiedad.

A esta sociedad que niega el dolor y afirma ingenuamente que este es el mejor de los mundos posibles, es preciso obligarla, como lo sugiere, de hecho, Schopenhauer, a que gire su mirada hacia los hospitales, lazaretos y clínicas operatorias, a las cárceles, salas de tormento y ergástulas de los esclavos, a los campos de batalla y a los oscuros rincones donde se esconde la miseria, para que, finalmente, comprenda que este ciertamente es el peor de los mundos posibles. El optimismo triunfalista de la sociedad *mass*-mediática y del bienestar, que promueve entre sus miembros una actitud impía, que minimiza la experiencia del sufrimiento, es, ciertamente, un sarcasmo contra los dolores innumerables de la humanidad²³.

Resistir al dolor implica hoy denunciar todas las estrategias y políticas que quieren esconder la presencia real del sufrimiento en la vida humana, esto es, que buscan reducir el hombre a un material clínico, que sirva para proclamar el triunfo narcisista de la voluntad de saber sobre la vida, pues estas prácticas desfiguran la verdadera esencia del sufrimiento. Explicar o combatir el dolor como simple sensación o mera señal nerviosa en el contexto de una teoría causal de tipo psicológico o neurofisiológico, amenaza con desterrar toda forma alternativa de enfrentarse con su verdad originaria. Sin embargo, la historia del dolor en Occidente no puede ser comprendida sin la historia de las prácticas curativas, y, a la inversa, la historia de la medicina no puede ser asumida plenamente

21. Martin Heidegger, “Die Überwindung der Metaphysik”, en *Vorträge und Aufsätze* (Tubinga: Neske Verlag, 1964), 82.

22. Cf. Søren Kierkegaard, *Temor y temblor* (Barcelona: Orbis, 1994), 37.

23. Cf. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, t. I, §59, 445-447.

si no se tiene en cuenta la historia de las representaciones sobre el sufrimiento y el dolor²⁴. El sufrimiento mitigado por una oración no es idéntico al dolor exorcizado por un chamán o al mal anestesiado con terapia médica. El reconocimiento de esta pluralidad no implica que se tenga que afirmar un relativismo ante la experiencia del dolor. Para saber si alguien sufre no es necesario pertenecer a la misma tribu; basta con ser compasivo hacia el extraño. Poder reconocer el dolor ajeno, no exige tanto compartir con el extranjero una misma naturaleza metafísica, como percibir que las diferencias tribales, religiosas o raciales pierden importancia si se las compara con las similitudes referentes al dolor y a la humillación²⁵.

Resistir al dolor implica también desarrollar una *subjetividad fuerte*, no en el sentido de la voluntad de poder que se ha desplegado en la racionalidad moderna, sino en la línea abierta por el reconocimiento del umbral del dolor, esto es, una subjetividad que se hace fuerte en su debilidad originaria, que se reconoce lábil en la hermandad provocada por la experiencia del dolor y que puede girar retorciéndose, como lo hace la fiera azul, para mirar el camino de la ternura y la reconciliación. En este retorcernos con un lamento inconsolable, podemos acercarnos a la vivencia de la experiencia del hombre como un animal herido de muerte. Cada uno de nosotros deber ver en los gemidos de Laocoonte su propio dolor, pues ese grito mortal que no puede ser expresado por el mármol²⁶, solamente es escuchado cuando giramos la mirada hacia nuestro propio sufrimiento. Este giro es un gesto sereno que solo lo emprende el que ya sabe que en la vida hay que aprender a preparar y a beber su propio té de lágrimas.

Para terminar, quiero recordar el cuento infantil de Arnold Lobel que le explica a un niño que llora la *medicina mentis*, conocida solamente por Búho:

Búho sacó una tetera del armario. —Esta noche haré té de lágrimas, —dijo. Puso la tetera en sus piernas. —Ahora, dijo el Búho, comenzaré. Se quedó muy quieto en su silla y se puso a pensar en cosas tristes. Sillas con las patas rotas, dijo el Búho—. Los ojos se le llenaron de lágrimas. —Canciones que no se pueden cantar, —dijo Búho, porque las letras han sido olvidadas. Búho comenzó a llorar. Una gran lágrima rodó por su mejilla y cayó en la tetera. —Cucharas que han caído detrás de la estufa y nunca más serán encontradas, —dijo Búho. Más lágrimas cayeron en la tetera. —Libros que nunca más podrán ser leídos, —dijo Búho—, porque algunas páginas les han sido arrancadas. —Relojes que se han detenido, —dijo Búho—, y no hay nadie cerca para darles cuerda. Búho estaba llorando. Grandes lagrimones cayeron dentro de la tetera. —Amaneceres que nadie vio porque todo el mundo estaba durmiendo, —dijo Búho sollozando. —Puré de patatas abandonado en un plato, porque nadie quiso comerse-lo, —dijo llorando—. Y lápices demasiado cortos para escribir con ellos. Búho pensó en muchas otras cosas tristes. Lloró y lloró. Pronto, la tetera estuvo llena de lágrimas.

24. Cf. Emanuele Severino, *La filosofía futura* (Barcelona: Herder, 1991), 139. Javier Moscoso, *Historia cultural del dolor* (Madrid: Taurus, 2011), 23-49.

25. Cf. Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad* (Barcelona: Paidós, 1991), 210.

26. Cf. Gotthold Ephraim Lessing, "Laokoon: oder die Grenzen der Malerei und Poesie", en *Werke*, t. VI (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996), 113.

—Bueno, dijo Búho—, ¡ya estamos listos! Búho paró de llorar. Puso a hervir la tetera sobre la estufa para hacer el té. Búho se sintió contento mientras llenaba su taza feliz. Está un poco salado, dijo, pero el té de lágrimas siempre cae muy bien.²⁷

BIBLIOGRAFÍA

- BALTHASAR, HANS URS VON. *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*. Heidelberg: Kerhle Verlag, 1947.
- CALDERÓN, CATALINA. “Frida Kahlo, vivir muriendo”. En *Filosofía y dolor. Hacia la autocomprensión de lo humano*. L. F. Cardona (ed.). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2014.
- CARDONA, LUIS FERNANDO. “Historia y tristeza reflexiva en Schopenhauer”. *Universitas Philosophica* 50 (2006): 171-206.
- CARDONA, LUIS FERNANDO. *Dolor en la armonía. Justificación leibniziana del sufrimiento*. Granada: Comares, 2012.
- CARDONA, LUIS FERNANDO. *Mal y sufrimiento humano. Un acercamiento filosófico a un problema clásico*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2013.
- CARDONA, LUIS FERNANDO (ED.). *Filosofía y dolor. Hacia la autocomprensión de lo humano*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2014.
- HAN, BYUNG-CHUL. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2012.
- HEBBEL, FRIEDRICH. *Tagebücher*. Frankfurt: Suhrkamp, 1987.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske Verlag, 1959.
- HEIDEGGER, MARTIN. “Die Überwindung der Metaphysik”. En *Vorträge und Aufsätze*. Tübinga: Neske Verlag, 1964.
- HOBERG, ANNEGRET Y HELMUT FRIEDE. *Der Blaue Reiter im Lenbachhaus München*. München: Prestel-Verlag, 1991.
- JÜNGER, ERNST. “Über den Schmerz”. En *Sämtliche Werke*, t. II. Frankfurt: Suhrkamp, 1980.
- KIERKEGAARD, SOREL. *Temor y temblor*. Barcelona: Orbis, 1994.
- KRISTEVA, JULIA. *Las nuevas enfermedades del alma*. Madrid: Cátedra, 1993.
- LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM. “Laokoon: oder die Grenzen der Malerei und Poesie”. En *Werke*, t. VI. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.
- LOBEL, ARNOLD. *Búho en casa*. Barcelona: Ediciones Ekaré, 2012.
- MORRIS, DAVID. *The Culture of Pain*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- MOSCOSO, JAVIER. *Historia cultural del dolor*. México: Taurus, 2011.
- MOSCOSO, JAVIER. *Historia cultural del dolor*. Madrid: Taurus, 2011.
- NEMO, PHILIPPE. *Job y exceso del mal*. Madrid: Caparros, 1995.
- RORTY, RICHARD. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.
- SCARRY, ELAINE. *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. New York: Oxford University Press, 1985.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, t. I. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- SEVERINO, EMANUELE. *La filosofía futura*. Barcelona: Herder, 1991.
- SLOTERDIJK, PETER. “La humillación por las máquinas. Sobre la significación de la novísima tecnología médica para la época”. En *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal, 2011.

27. Arnold Lobel, *Búho en casa*, (Barcelona: Ediciones Ekaré, 2012), 31-39

SLOTEDIJK, PETER. *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-Textos, 2012.

STANLEY, W. Jackson. *Historia de la melancolía y la depresión desde los tiempos hipocráticos a la época moderna*. Madrid: Turner, 1986.

STAUDINGER, HERMANN. "Das Leiden in der Natur". En *Leiden. Kolloquium Religion und Philosophie III*, W. Oelmüller (Ed.). Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 1989.



