

Aproximación a la epistemología del dolor (II): ontología¹

HUGO R. MANCUSO

«De estas calles que ahondan el poniente,
una habrá (no sé cuál) que he recorrido
ya por última vez, indiferente
y sin adivinarlo, sometido»
J. L. Borges [2]

«La vida humana es un péndulo que oscila
incesantemente entre el dolor y el aburrimiento,
pasando por el intervalo fugaz, y mayormente ilusorio,
del placer y del goce»
A. Schopenhauer [23]

En sus *Lecciones sobre la misión del docto* de 1794 [5] Johann Gottlieb Fichte [1762–1814] revoluciona la concepción que del dolor se había tenido desde la Antigüedad al definirlo como un «acicate de la acción», un estímulo y no un límite, que se liga íntimamente al sentimiento de necesidad y de la consecuente tensión en pos de la satisfacción. Más aun, de su superación mediante la acción.²

El *docto* es delineado como una guía que debe llevar a la humanidad (o a cada ser humano individualmente interpelado) al perfeccionamiento de sus propias capacidades *racionales* y no emotivas o pasionales. Base indispensable de este proceso es una *educación crítica y no-nocionista*.

Claro está que la perfección no puede ser alcanzada plenamente de modo individual, pero podrá ser conquistada colectiva e históricamente, rechazando todo tipo de ascetismo o inmolación: la perfección es un objetivo común de la humanidad que debe ser alcanzado por los individuos en tanto seres intersubjetivos con la ayuda del intelectual comprometido (político, filósofo) o del especialista (científico, pedagogo, médico, etcétera).³ Este planteo es una extraordinaria, pionera descripción del rol del intelectual en la modernidad, apelando principalmente a una praxis transformadora mediante el inintermitido esfuerzo social (no estatal) orientado a la coincidencia entre el Yo y el no-Yo (*coincidentia oppositorum*): o sea la humanidad pensada como un único sujeto agente (Yo) y sus concretas objetivaciones sociales, políticas e históricas (no-Yo). Así, según un coherente desarrollo, sobre el plano social y político, de los principios de la doctrina de la ciencia, el *docto* de la torre de marfil, como mero taxonomista del saber, cede con Fichte el paso al intelectual como hombre que piensa y opera *en y para* la sociedad mediante un esfuerzo *asintótico* de alcance de la armonía consigo mismo, racionalización de lo existente y correspondencia del género humano con las propias potencialidades ontológicas. Esta concepción, esta mutación socio-ontológica del intelectual (el *docto*) en un educador o maestro social (*magister communis*) será determinante en la práctica intelectual y científica de los siglos venideros, influyendo y condicionando totalmente las prácticas referidas al arte de la cura.

Es evidente que esta concepción anticipa la matriz lógica de la dialéctica enunciada por Georg Wilhelm Friedrich Hegel [1770–1831], condición de posibilidad de una *historia intelectual del dolor*:⁴ lo negativo

¹ La presente es la segunda de una serie de notas editoriales dedicadas a un esbozo de la epistemología del dolor, en el contexto de la historia de la filosofía occidental y de cómo esa concepción condicionó la investigación científica sobre la cuestión y las principales líneas de investigación pertinentes y sus consecuentes prácticas derivadas.

² Nótese la analogía con el planteo lógico que Ch. S. Peirce formulará referido a la duda y al método de investigación: así como la duda es el punto de partida y el motor para la investigación desde el «estadio de incertidumbre» hasta el «estadio de búsqueda». Fichte reformulaba el dolor como consustancial a la existencia y lo modeliza como causa eficiente de la acción, para superar el «estadio de sufrimiento». En ambos casos una necesidad justifica e impele a una acción.

³ En opinión de Fichte —a diferencia de Schopenhauer e incluso de Hegel— para el hombre sólo es necesaria la sociedad (la cultura): en abstracto, el estado podría ser eliminado. A la luz de lo comentado en la nota 9 y concordantes, no es un tema menor. Véase [3].

⁴ Ver Michel Serres [24].

(o lo entendido como tal) es consubstancial a la realidad, la fractura que provoca el cambio vital (la mutación) no sólo de las especies vivas sino también del sentido (significado). Para Hegel, «el misterio [sic] del dolor es un privilegio de los seres más elevados», un «privilegio de la vida», particularmente del género humano. Sólo el hombre, solo la naturaleza, la naturaleza viviente puede sentir dolor, pues solo la naturaleza está en el contraste entre la idea y la vida y en el ser humano el dolor es fundamentalmente *dolor metafísico*: dolor por lo que se *padece* y dolor por la pregunta acerca del *por qué* y del *para qué* se lo padece [7]. Es, en definitiva, una *pregunta por el sentido*.

Este diferendo entre la vida y la idea, percibido en la conciencia, es para Hegel la causa y la manifestación del dolor, tanto mayor cuanto más conciencia se tenga del padecimiento: «así el viviente es por sí mismo este desdoblamiento y tiene el sentimiento de este desdoblamiento que es el dolor»[8, p.874].⁵

Es por ello que «separación» (*i.e.* alienación) implica padecimiento: en el dolor se manifiesta la conciencia del límite y de la oposición de lo irreducible, de lo «otro» (*i.e.* primeridad) y por ende la condición de posibilidad de su eventual superación.

Por su parte, una compleja metafísica del dolor es elaborada por Arthur Schopenhauer [1788-1860] para quien la filosofía misma nace, no del padecimiento sino de la *cognición* del dolor:

A excepción del hombre, ningún ser se maravilla de su propia existencia [...]. La maravilla filosófica [...] es la consecuencia de un elevado desarrollo de la inteligencia individual: tal condición sin embargo no es ciertamente la única; más aún, es la cognición de la muerte, junto con la experiencia del dolor y de la miseria de la vida, la que dio impulso a la reflexión filosófica y a las explicaciones metafísicas del mundo. Si nuestra vida fuese sin fin y sin dolor, quizás nadie se interrogaría acerca del porqué el mundo existe y porque fue hecho así, sino que todo resultaría obvio y carente de conflicto [23, p 938-9].

Si cada uno de nosotros no fuese más que un puro sujeto sensorial,

(...) sería imposible encontrar el significado de este mundo que se nos presenta como representación, o comprender su mutación de simple representación del sujeto cognoscente a algo distinto o a algo más, si el mismo filósofo no fuese ya algo más que un puro sujeto cognoscente (*una cabeza de ángel alada, sin cuerpo*) [23, p 137-8].

En la búsqueda de la esencia de la vida, Schopenhauer la descubre en la presencia de la «voluntad [¿instinto? ¿pulsión?] de vivir», una fuerza irracional y *nouménica* que empuja al hombre a potenciar siempre más su vida y su existencia corpórea para enriquecerla, sin darse cuenta que de este modo él acrecienta el dolor de vivir. La voluntad de vivir produce dolor pero no por sí misma, ni por una connotación maligna: el dolor en efecto, nace cuando la voluntad de vivir se objetiva en los cuerpos que, queriendo vivir, expresan una continua tensión, siempre insatisfecha, hacia aquella vida que aparece a ellos como siempre faltante de cuanto querrían. Cuanto más se brama de vivir, tanto más se sufre. Cuanto más se acrecienta la propia vida, enriqueciéndola, tanto más se sufre. No existen remedios definitivos para salir del dolor, puesto que está conexo a nuestra misma materialidad. La única salida parecería ser la ya prospectada por la filosofía oriental, es decir, recurrir a la ascesis voluntaria y a la total renuncia a la corporeidad. La ascesis significa liberación del hombre del fatal alternarse del dolor y del aburrimiento mediante un camino de purificación que libera al hombre del mismo existir, extirpando cada deseo de ser y de querer.

Pero este planteo, plétora de nihilismo y pesimismo, si bien ofrecería una supuesta liberación del dolor es a condición de un precio demasiado alto, claudicante, derrotista: lisa y llanamente la *renuncia a la vida*. En efecto, al transformar la *voluntas* en *noluntas* se aniquila el yo, la individuación, raíz y destino de la voluntad, del deseo, de la pulsión a la vida. El yo pierde su primado para liberarse de sí mismo y por ende de la pretendida *voluntad*.

⁵ La traducción de la presente cita, así como todas las sucesivas —salvo indicación en contrario— es propia.

Pero hay otro riesgo, aún más peligroso y de consecuencias trágicas: ese yo disuelto, aplastado, reducido a una nada es pasto de tiranos. El no-yo es la condición de posibilidad del totalitarismo⁶ y es el lector modelo e ideal de todo dictador.⁷

Como alternativa a la «solución final» del dolor —prospectada desde el nihilismo totalitario— otras concepciones contemporáneas intentaban proponer alternativas menos radicales si bien más operativas aunque fuertemente limitadas a causa de su extremo mecanicismo. Para los utilitaristas, por ejemplo, la fuga del dolor y la búsqueda del placer es uno de los criterios que mejor describe la acción humana.

Para Jeremy Bentham [1748-1832]:

La naturaleza colocó al género humano bajo dos amos: el Dolor y el Placer. Ellos deben solamente indicar que debemos hacer, como también determinar qué haremos. Por un lado el criterio de lo que es justo e injusto; por el otro lado la cadena de causas y efectos que están atados a su trono. Dolor y placer nos dominan en todo lo que hacemos, en todo lo que decimos, en todo lo que pesamos: cualquier esfuerzo que podemos hacer para liberarnos de tal sujeción no servirá para otra cosa que para demostrarla [1, p. 45].

Esta afirmación sintetiza adecuadamente la forma más extrema del utilitarismo psicológico en sentido hedonístico, al sostener que en cada acción el hombre busca como objetivo principal siempre y sin excepción el logro del propio placer personal. Bien entendido, el término «placer» es utilizado como sinónimo de bien, ventaja, felicidad mientras que el término «dolor» es connotado con el significado de daño, mal e infelicidad.

Por utilidad se entiende la propiedad de un objeto por medio de la cual este tiende a producir beneficio, bien o felicidad (en este contexto estos conceptos son sinónimos) o para evitar que se verifique algún daño, dolor, mal o infelicidad (también estos términos son sinónimos) (...) [1, p. 46-7].

Más allá del reduccionismo y del reductivismo extremo expuesto por el utilitarismo, amén de cualquier otra consideración ética o moral, es claro que ambos términos (nihilismo totalitario del «hombre masa» y «utilitarismo hedonista») son los elementos constitutivos del *éthos* posmoderno, cuyos planteos —aun en sus contradicciones y resistencias— constituye el sustrato y el horizonte de expectativas de cualquier práctica médica, psiquiátrica, psicológica e incluso sociológica contemporánea: una tensión irresoluta entre un yo aplastado y sometido a un «todo» omnipresente y omnipotente (el «gran hermano» descrito por Orwell) y un hedonismo individualista absoluto, términos últimos del bio-poder globalizado.

En este contexto, el dolor y el sufrimiento psíquico se compenetran en una unidad inescindible de cuerpo y mente, en el cual la reflexión epistémico-filosófica abandona el mero conocimiento objetual y se abre a la emoción y, a largo plazo, representa una válida fuente de ayuda y de cura.⁸

⁶ En efecto, la filosofía de Shopenhauer, las religiones orientales (en particular el sufismo islámico, el budismo y el hinduismo) fueron patrocinados, desde su inicio por el nazismo, cuyos jercas se sentían muy atraídos por la posibilidad de reducir a las masas a no-individuos obedientes.

⁷ Véanse los brillantes estudios que sobre la cuestión realizan W. Reich [14], Marcuse [10], E. Fromm [6], así como el análisis de Tullio De Mauro [4] del discurso fascista. Es de lamentar la falta de estudios sistemáticos y equivalentes sobre el leninismo y el estalinismo. No obstante es profusa la literatura de ficción que trata el tema, en distintas épocas de la dictadura soviética, en particular E. Zamjatin [25] o los escritos (de ficción y ensayísticos) del belga-soviético Víctor Serge [15-22]. No se puede obviar tampoco ni A. Huxley [9] 1932 ni a G. Orwell [12, 13] ni al clásico ensayo de Ortega y Gasset [11] sobre la masificación de la cultura del siglo XX.

⁸ Quedan, no obstante, múltiples desafíos a los que se debe enfrentar el «plexo terapéutico» durante el siglo XX, que será tratado en la tercera parte de esta serie de notas editoriales dedicadas al dolor, en el próximo número de la presente publicación.

Referencias

1. Bentham J. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford: Clarendon; [1789]1907.
2. Borges JL. *Limites*. En *El otro, el mismo*, Buenos Aires: Emeccè; 1964.
3. Carrano A. *La felicità dal dolore: Fichte su Rousseau*, Bologna: CLUEB; 2004.
4. De Mauro T. *Storia linguistica dell'Italia unita*, Bari: Laterza, [1963] 1970
5. Fichte JG. 1794. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. *Missione del dotto*. Testo tedesco a fronte; Milano: Bompiani; [1794] 2013.
6. Fromm E. *Escape from Freedom*, New York: Farrar & Rinehart; 1941.
7. Hegel GWF. *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg-Würzburg: Goebhardt; Leipzig: Meiner [1807, 1986]. *La fenomenología del espíritu*, México: FCE; 1998.
8. Hegel GWF. *Wissenschaft der Logik (II)*, Nürnberg: Schrag; [1816]. *Scienza della logica (II)*. Testo tedesco a fronte. Bari: Laterza; 1968.
9. Huxley AL. *Brave New World*; London: Chatto & Windus; 1932.
10. Marcuse H. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon Press; 1964.
11. Ortega y Gasset J. *La rebelión de las masas*, Madrid: El Sol; 1929.
12. Orwell G (Blair EA). *Animal Farm*; London: Secker and Warburg; 1945.
13. Orwell G (Blair EA). *Nineteen Eighty-Four* (1984); London: Secker and Warburg; 1949.
14. Reich W. *Die Massenpsychologie des Faschismus*, Köln: Kiepenheuer & Witsch, [1933]; 1971.
15. Serge V. *Les Anarchistes et l'expérience de la révolution russe*, Paris: Cahiers du Travail; 1921, in 2001.
16. Serge V. *Pendant la guerre civile : Péetrograd mai-juin 1919*, Paris : Bibliothèque du Travail; 1921, in 2001.
17. Serge V. *Les Anarchistes et l'expérience de la révolution russe*, Paris : Cahiers du Travail; 1921, in 2001.
18. Serge V *Les Hommes dans la prison*, Paris : Rieder; 1930.
19. Serge V *L'An I de la Révolution russe*, Paris: Librairie du Travail ; 1930.
20. Serge V. *Seize fusillés : où va la révolution*, Paris: Cahiers Spartacus ; 1936.
21. Serge V. *Réflexions sur l'anarchisme*, Paris : Esprit ; 1937.
22. Serge V. *Mémoires d'un révolutionnaire et autres écrits politiques (1908-1947)*, Paris: Laffont ; 2001.
23. Schopenhauer A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig: Brodhauß [1818, 1844]; *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Testo italiano a fronte, Milano: Mondadori; 1992.
24. Serres M. *Darwin, Bonaparte et le Samaritain*; Paris: Le Pommier; 2016.
25. Zamjatin El. *Noi (Мы)*, Milano: Minerva Italica; [1921], 1955.