

JUAN JOSÉ LÓPEZ IBOR

EL SENTIDO DEL DOLOR Y DEL SUFRIMIENTO EN LA VIDA HUMANA



MADRID

1953

PUBLICADO EN LA REVISTA ARBOR NÚMEROS 93-94
Septiembre-Octubre 1953

EL SENTIDO DEL DOLOR Y DEL SUFRIMIENTO EN LA VIDA HUMANA

Por J. LÓPEZ-IBOR

CADA día anuncia la Medicina la presencia de nuevos anestésicos y nuevos analgésicos. Los éxitos de la cirugía moderna han sido posibles gracias al descubrimiento de la antisepsia y de la anestesia. Es, pues, evidente que el pensamiento médico actual se deja conducir por la idea de que el dolor es un error de la naturaleza humana que es necesario combatir. Hace años se propuso a unos estudiantes en una encuesta la siguiente pregunta: ¿Qué sucedería si se descubriese un analgésico que, tomado una vez, librara para siempre al individuo de toda sensación dolorosa? La mayoría respondieron de un modo banal: no harían falta tantos médicos, no habría tantas enfermedades, etc.

Según este modo de pensar, el dolor es una especie de escándalo en el plano de la biología humana. Escándalo que es necesario acallar, desorden que es necesario reprimir. ¿Podemos concebir una utopía para el año 2000 ó 3000, una especie de mundo feliz en el que el dolor no exista? ¿Será posible? Y en el caso de que fuera posible, ¿sería todavía un mundo humano?

La Medicina descubre, sin embargo, que el dolor tiene una cierta finalidad: es una señal que advierte de ciertos peligros. El dolor de un músculo nos invita insistente y a veces indeclinablemente al reposo; el dolor de un órgano impone la quietud del mismo. Uno y otro son los mismos que exigen la intervención médica. Que esto es así resulta indudable; pero no siempre ocurren las cosas de esta ma-

nera. Muchas veces no existe paridad entre la intensidad del dolor y la gravedad del peligro. Incluso existen enfermedades que sólo consisten en el dolor, como la neuralgia del trigémino. Otras veces, graves enfermedades no se acompañan de ninguna correspondencia dolorosa. Hay cánceres que cursan como ladrones fraudulentos, que no se revelan más que próximos a la catástrofe final. La Medicina sería mucho más segura si contase con un sistema de señales tan indefectibles como el que supone la ecuación dolor: gravedad del peligro morboso. Desgraciadamente no es así, y el médico tiene que debatirse muchas veces buscando la luz en una espesa selva de síntomas traidores. Por eso no habrá nunca máquinas para diagnosticar, como sueñan algunos espíritus bobaliconamente panglosianos. Es más, existen dolores que más que expresiones de procesos patológicos son acompañantes de procesos fisiológicos. El mejor ejemplo lo constituyen los dolores del parto, y en un plano menor los dolores del crecimiento, verbigracia, el de la muela del juicio. Ni siquiera hay paridad entre la viveza del dolor y la nobleza de los órganos. El cerebro puede ser cortado y magullado sin que se produzca dolor. El cirujano habilitado hace revolotear sus manos en la maraña intestinal sin que el enfermo se dé cuenta. En cambio, la presión sobre la apófisis estiloides provoca un grito doloroso. Claro es que también algunos de los órganos internos, insensibles a una manipulación mecánica, pueden serlo si el estímulo es específico; por ejemplo, las asas intestinales distendidas o contraídas duelen. Pero aun contando con esta peculiaridad sigue en pie la desproporción entre la presencia o la intensidad de un dolor y el peligro que encierra la agesión algógena.

El escándalo, pues, del dolor crece a medida que nos detenemos en él. Parece como si la vida, mediante él, quisiera enseñarnos una lección profunda y esotérica que nuestras simples inteligencias se negasen a entender. La primera y grave lección es que no hay una correspondencia entre dolor y daño, como no la hay entre enfermedad y culpa. Una y otra vez vuelve este tema a la consideración médica, ¡qué digo médica!, a la consideración del propio enfermo, del propio paciente, y todos lo hemos sido alguna vez. ¿Por qué me ha de sorprender a mí, ahora, esta enfermedad o este dolor? ¿Por qué mi amigo X, tan excelente, ha de ser víctima de un horrible padecimiento, y tal otro, con un saco de vicios y culpas bien repleto, vive sano y

aparentemente tan feliz? ¿Qué extraña economía rige esta absurda distribución de bienes y males en la tierra? Porque no cabe duda de que la salud es uno de los bienes más preciados y que la felicidad terrenal presupone la salud. ¿No estamos ante el puro absurdo? ¿No será la naturaleza humana un insondable abismo de absurdos?

En la vida cotidiana nos negamos a creer que el suelo que pisamos esté tan lleno de grietas abismales, cuya presencia sea aparentemente inexplicable. De cuando en cuando, si alguna se hace muy patente, se reconoce su existencia, pero sólo en calidad de excepción. Se admite, por ejemplo, que en Rusia, y que en los tiempos de Dostoyevski pudiese existir algún personaje como Stavroguin o como Fedor Pavlovich. Lo que nos resistimos a creer es que sean de la misma serie que los demás. Los absurdos de maldad, que en ellos adquieren tales caracteres plásticos, nos parecen totalmente ajenos a nosotros. Y, sin embargo, en los últimos tiempos el hombre ha aprendido a ver que dentro de él hay muchas más cosas de las que le hizo creer el optimismo de Rousseau y de la Ilustración.

El hombre ha dilatado las perspectivas de su conocimiento de sí mismo, y cuando no lo ha hecho es porque ha renunciado al uso natural de lo que en él existe para enseñarle que su existencia tiene, sobre todo, una dimensión profunda.

* * *

Veamos lo que ocurre con el dolor físico. ¿Qué idea tenemos de nuestro propio cuerpo? Un hombre sano sabe muy poco de él. No nota el latido monótono de su corazón, ni sabe del esfuerzo denodado de su estómago, ni del trabajo de sus células cerebrales. Basta la aparición de un dolor para que se amplíe el horizonte de sus conocimientos.

El dolor consiste en la presencia en su conciencia de una parte de su cuerpo cuya existencia ignoraba. No se trata de un conocimiento científico, sino de un conocimiento directo y presencial, de una especie de visión interior. Uno de los méritos atribuidos al psicoanálisis consiste en haber revelado al hombre que existe en su intimidad una vida psíquica que unas veces ignora y otras aparenta ignorar. Su ignorancia, empero, no le libra de su acción y coacción. Tal vida psíquica,

oscura e ignorada, sirve de soporte poderoso a su conducta, y cuando se desordena le proyecta el grave castigo de la neurosis. Pues bien, el dolor nos enseña que existe nuestra intimidad corporal. ¿Qué sería del hombre, como preguntábamos antes, ignorando la existencia del dolor? No es lícito entretenerse en examinarlo, porque la naturaleza humana es así y no de otra manera. Antes de la aparición del dolor la vida era paradisíaca; pero una vez que el hombre pecó, la vida humana cambió radicalmente su sentido.

Tratando de comprender la irracionalidad tan patente en algunos dolores físicos, Scheler enunció la teoría del sacrificio. Cuando una parte del cuerpo enferma y el dolor aparece en ella, junto con él se halla la exigencia de librar al organismo de aquel su trozo miserable para conservar la vida. Así se explicaría la viveza e intensidad de ciertos dolores acompañando a procesos locales de escasa peligrosidad presente, pero de gran peligrosidad futura. El organismo es un todo, y el mantenimiento de la totalidad exige el sacrificio de las partes. Dolor es, pues, ante todo y sobre todo, sacrificio. De este modo puede existir el dolor individual como sacrificio ante la especie; los dolores de parto pertenecerían a esta categoría. En el fondo, los procesos de crecimiento van acompañados de dolor. Todo crecimiento supone siempre una transformación en la que algo se va para dar paso a algo distinto. El niño, al crecer, deja de ser niño para convertirse en hombre maduro. El dolor acompañará, pues, ineluctablemente a esta crisis en la que la vida emprende sus grandes transformaciones. El dolor supone un salto vital, en el que va implícito un riesgo y un sacrificio:

El pensamiento de Scheler es siempre tan brillante, que es difícil resistir a su extraordinaria seducción; pero yo tengo la impresión de que en esta formulación de la idea de sacrificio como fuente de dolor existe alguna artificiosidad. A mi modo de ver, el dolor existe en la calma de la fisiología, porque en el desarrollo del ser resulta imprescindible la experiencia dolorosa, es algo que le constituye tal como es. Ésta es tan absolutamente necesaria, tan ineludible, que es preciso que aun sin traspasar los límites de lo que se llama salud pueda existir el dolor en su dimensión física.

El dolor exige siempre un repliegue sobre sí mismo. No sólo ensancha los horizontes del conocimiento de la corporalidad, sino de

toda la persona. ¿Cómo sabemos nosotros que tenemos una naturaleza dual? Hablo no de los conocimientos que podamos aprender en una clase de psicología o de filosofía, sino de un conocimiento nuestro, intuitivo y sustancial. Precisamente a través de determinadas experiencias: angustia, tedio, vértigo, náusea, etc. De ellas la más elemental, la que exige menos capacidad de reflexión, la que grita su lección por ser más potente su altavoz es la experiencia dolorosa. El dolor nos enseña que existe una carne doliente y sometida y un espíritu libre. Parece lograrse, el tiempo detenerse. Los tóxicos que producen placer es de signo contrario. En el placer el hombre se siente unificado a su cuerpo, carente de gravedad y consistencia. Cuando el placer aumenta, llegando al éxtasis dionisiaco, el proceso de unificación trasciende de la individualidad para lograr una fusión con el cosmos. En el gran mediodía nietzscheano la fusión de individuo y cosmos parece lograrse; el tiempo, detenerse. Los tóxicos que producen placer destruyen la individualidad. El borracho se degrada y se impersonaliza. En la intoxicación por el haschich o la mescalina las fuentes del yo se diluyen hasta desaparecer. En un fumadero de opio la experiencia alcanza el nivel del nirvana.

En cambio, el dolor individualiza y personaliza. Ernesto Jünger ha dicho: «El dolor pertenece a aquellas llaves con las que no sólo se abre la intimidad, sino también el mundo... Dime cómo te comportas frente al dolor y te diré quién eres»¹.

* * *

Quizá sea ésta la clave del por qué hay en el mundo mayor dolor que placer. Las tesis de la filosofía pesimista antes y después de Schopenhauer parten siempre de este hecho aparentemente tan brutal y desconsolador. Frente a ellas se eleva la de una ordenación armónica del mundo, idea goethiana, en la que se sucederían las ondas de dolor y placer. Feuchterleben decía: «Así cambia en la vida del hombre este microcosmos, continuamente la tensión y la relajación, el sueño y la vigilia, la alegría y el dolor como la inspiración y la espiración de un elemento vivo»². Pero la vida humana no es rítmica,

¹ ERNST JÜNGER: *Über den Schmerz*, en su libro «Blätter und Steine». Hamburgo, 1934, págs. 154-213.

² FEUCHTERLEBEN: *Zur Diätetik der Seele*. Absch., VIII.

como las mareas, sino agitada como las tormentas. Es más, los días tormentosos son más que los días plácidos. Existe una enfermedad, la psicosis maníaco-depresiva, que se manifiesta por la alternancia de fases de alegría y de tristeza. La alegría del maníaco es una alegría que se alimenta a sí misma, esplendorosa, brillante, insaciable. La tristeza del melancólico es profunda, abismal e inagotable como la vida misma. Pues bien, la experiencia enseña que son mucho más frecuentes las fases melancólicas que las maníacas. No hay en la distribución de las mismas equidad alguna. También la psicología enseña algo muy curioso acerca del placer y del dolor. El dolor se siente localizado; cuando se generaliza nunca pierde su tono local. Se pueden tener dolores en todo el cuerpo, pero no como totalidad, sino aquí, allá y en todas partes. En cambio, el placer es siempre, o casi siempre, una sensación global. Las sensaciones parciales del placer son sensaciones minimizadas.

La misma experiencia del maníaco nos muestra que la alegría ofrece como pura experiencia humana un trasunto de la experiencia del vacío. La alegría, a medida que aumenta, va perdiendo su contenido, aquello por lo que el sujeto se alegra. Este «por lo que» va borrándose poco a poco hasta dejar a la alegría limpia, sola, pura, desnuda, pero vacía. Se trata de un vaciamiento de sí mismo, de una forma de impersonalizarse. Basta ver un ambiente donde reina la alegría, por ejemplo, una fiesta. A medida que la alegría aumenta, los seres que allí están se impersonalizan más y más. En el éxtasis dionisiaco también existe una impersonalización.

Schopenhauer tenía razón al ver la vida como un proceso prevalentemente doloroso. Quizá también la tuviese al afirmar que el afinamiento para el dolor es correlativo con una agudización de la inteligencia. ¡Cuántas veces nos sorprende la daga aguda del pensamiento en un hombre que lleva meses o años aniquilado por los dolores! «En la misma medida que el conocimiento llega a la claridad, que la conciencia aumenta, crece también el tormento, que alcanza en el hombre su máximo grado para ser de nuevo más claramente penetrante cuanto más inteligente es el hombre; aquel en quien anida el genio es el que más sufre»³. El dolor se halla ligado, por consiguiente, al desarrollo espiritual del hombre.

³ SCHOPENHAUER: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. I, 4 Buch, 56 y 57.

El sentido del dolor y del sufrimiento en la vida humana

Usamos muchas veces la palabra dolor en situaciones concretas, y por ello nos sentimos inclinados a pensar que su perímetro significativo es también concreto y bien delimitado. Si una piedra golpea mi frente o si una bala atraviesa mi brazo, siento un dolor en el lugar de la herida; pero cuando el fisiólogo trata de analizar bien lo que ocurre, comienza un mundo de inseguridades. ¿Es el dolor una sensación táctil, aumentada en intensidad hasta convertirse en dolorosa? ¿O es una sensación específica? Y si del plano de la fisiología pasamos al de la psicología, las inseguridades aumentan. La sensación dolorosa no sólo nos da la noticia de algo que nos viene de fuera, sino que nos *afecta*. Es, pues, una sensación y una afección. Se halla montada a caballo entre las sensaciones y los sentimientos.

Pero hay más; a veces empleamos la palabra dolor para referirnos a situaciones puramente psíquicas: se habla entonces de dolor moral. Los románticos hablaban del «dolor del mundo», como si el espectáculo de la creación fuese esencialmente doloroso. Pero esto es una infeliz formulación. Para hablar del dolor del mundo es necesario referirnos a la situación del hombre *estando* en él, es decir, a una situación como modo de existir.

* * *

La significación, pues, de la palabra dolor confluye con otras, que revelan ya, más que sensaciones, estados de ánimo. Muchas veces se conjugan estas dos: dolor y sufrimiento. El dolor se refiere al mundo de las sensaciones. El dolor nos habla del cuerpo, nos denuncia su presencia y nos refiere a él como contingencia fundamental del vivir. El sufrimiento, en cambio, nos habla directamente del ser. Se sufre en la intimidad personal, sufre toda la persona. Se dice «yo tengo un dolor», pero se dice en cambio «yo sufro»; y el tránsito se halla tan cargado de matices, que se puede sufrir un dolor o se puede simplemente sufrir. He aquí cómo la experiencia dolorosa nos revela, una vez más, la estructura propia del ser. El problema radical de la realidad humana es el de la relación con nuestro propio cuerpo. También con respecto a él podemos decir y decimos: yo tengo mi brazo o mi cabeza, es decir, yo tengo mi cuerpo. Pero también mi cuerpo es mío, se integra, por tanto, en la unidad de otro modo que, teniéndolo, participa esencial y sustancialmente del ser.

La filosofía existencial ha querido penetrar directamente en la estructura ontológica del ser, precisamente a partir de esta distinción entre tener y ser (G. Marcel). Existen muchos modos de definir o de construir un esquema del hombre; pero si se busca lo más radical y primario que le caracteriza hemos de inquirir lo que es y no lo que posee. La posesión de algo tendrá siempre un carácter adventicio. Lo primario ha de ser acercarse al núcleo capaz de poseer. El mundo humano tiene un carácter instrumental: existen sillas, mesas, objetos para esto o aquello. Este «para» se refiere siempre a la existencia de un ser capaz de utilizarlo o de adueñarse de ellos. El hombre es el «ser para». La filosofía existencial ha puesto patente este carácter referencial de la existencia humana que define tan claramente la expresión de «estar-en-el-mundo». De todos los modos de «estar-en-el-mundo» ha elegido la angustia por ser el más auténticamente revelador de la estructura de la existencia.

Pero en el fondo, todos los modos de estar en el mundo nos revelan perspectivas distintas de la misma estructura. A estos modos de estar se llama, en el plano psicológico, estados de ánimo. De ahí un carácter notabilísimo de ellos: la fluencia de los límites. El lenguaje trata de recortar perfiles y provincias de nuestros estados de ánimo. Los gramáticos y los psicólogos se esfuerzan en señalar bien su contenido, sus límites y sus fronteras; a pesar de tales esfuerzos la realidad se les escapa, señalando no tanto fronteras como zonas de fusión, no tanto provincias como estratos superpuestos. Todos ellos participan en la estructura común. Spinoza ve en el dolor un afecto displacentero, y lo ve en estrecha relación con la melancolía⁴. Cuando se trata de ver qué existe en el dolor de muchos enfermos, nos tropezamos con expresiones reveladoras de tránsitos parejos: hablan de un dolor desconsolado o angustioso, o de un dolor que no es dolor, sino algo difuso, cargado con notas de miedo y angustia.

La crisis de angustia ofrece, como una de sus notas características, el temor a lo indeterminado. El ser busca evadirse de esa vaguedad e indeterminación, trasunto de la nada, mediante la acentuación del carácter referencial de la existencia. Busca algo concreto que le dé

⁴ SPINOZA: «Ethica», III, prop II., schol: «...Porro affectum laetitiae ad mentem et corpus simul relatum titillationem vel hilaritatem voco: tristitiae autem dolorem vel melancholiam.»

miedo en lugar de angustia. El enfermo construye una fobia sobre una vivencia angustiosa. La crisis de angustia le sorprende en medio de la calle, y entonces ya no es la angustia misma la que aparece como espectro revelador de la vivencia, sino la calle. La madre que está angustiada porque carece de noticias de su hijo que está en el frente, se siente distendida cuando llega la noticia de su muerte. La inseguridad es más aterradora que la seguridad misma. Esta dialéctica entre vaguedad y concreción, trasunto de la que existe en el fondo de la existencia entre el ser y la nada, se halla también en el dolor. Spinoza decía : «No se puede encontrar ningún remedio mejor contra los afectos, que esté en nuestro poder, que el conocimiento verdadero de ellos. No hay ningún otro poder del espíritu que el pensamiento y la formación de ideas adecuadas»⁵. Es decir, una emoción, un afecto, un sentimiento, cesa en cuanto logramos hacernos una idea clara de él. El dolor encierra una amenaza honda, inconcreta, indefinida, tanto más profundamente amenazadora cuanto más inconcreta. Cuando el enfermo sabe de dónde viene el dolor, empieza a sentirse aliviado. Existe en el ser humano una tendencia incoercible a convertir en objetos los estados de ánimo. De ahí el conocido mecanismo psicológico de la proyección. El hombre necesita *comprender*, reducir a cifra y esquema.

* * *

El dolor físico presenta una diferencia notoria frente al sufrimiento. El puro dolor físico se halla recortado en el tiempo; aunque dual, tiene un cierto carácter instantáneo. Se vive como una realidad presente, como algo que pertenece al mundo de los objetos. El sufrimiento, en cambio, ofrece siempre una nota de temporalidad. Se sufre por lo pasado o por lo que está por venir, aunque el sufrimiento sea por algo que está presente. Es decir, en el sufrimiento mismo como estado más propio del ser aparece netamente revelada su condición temporal. «La conciencia, sin duda, no quisiera sufrir y, sin embargo, por una especie de contradicción el sufrimiento es una especie de quemadura, un fuego interior al cual hace falta que le lleve él mismo un nuevo

⁵ «Ethica», V, 4.

alimento» (Lavelle). En el sufrimiento existe una dialéctica de presencia-ausencia reveladora de la propia estructura íntima del ser. El dolor, se dice, es un estado de imperfección. Spinoza se adhería a esta tesis. La afirmación se puede aceptar si en lugar de imperfección ponemos «tránsito». Porque en el dolor, como en el sufrimiento, el ser experimenta una crisis. La crisis le revela su imperfección, su déficit. El hombre es constitutivamente un ser deficitario, un «Mangelwesen», como dice Gehlens; pero la crisis ofrece en su estructura antinómica frente al déficit, la separación; frente a la insuficiencia, la tendencia a la perfección. El dolor y el sufrimiento son, pues, modos de espolear la existencia hacia su propia madurez y perfección.

El dolor muestra la dualidad íntima del ser humano; por eso el hombre puede tomar actitudes distintas ante su dolor, acentuando de esta suerte su carácter personal. Una de ellas, de larga tradición, es la negativa resignada. Buda ha elaborado esta actitud del modo más consecuente posible, si bien en línea pareja se mantuvo Spinoza y el mismo Goethe, por no citar a Schopenhauer. Para los budistas el dolor es un castigo por pecados cometidos en vidas anteriores. Las almas emigran de sus cuerpos a otros, y en esta emigración transportan la carga de sus culpas. Un sufrimiento, la vida de un ser cuya alma ha sido recibida de otro, responde a una culpa sufrida en la vida anterior. Buda tenía que liberar al hombre de tamaño injusto sufrimiento. Y así lo hizo.

El dolor le sobreviene al hombre en la lucha de sus deseos con la realidad; la lucha trae consigo el sufrimiento, que individualiza. Pero el sufrimiento se halla en el mismo ser, la realidad no es más que la sombra del mismo. La realidad pierde cuerpo, sustancia, se desobjetiviza. De este modo, el sufrimiento queda reducido al que produce la apetencia en vacío. El agua no constituye el sufrimiento del sediento, sino la sed misma. Contra la presencia o ausencia de agua en una caminata por el desierto está inerte, pero la sed misma está a su merced, puede cercenarla, decapitarla en su raíz. El mundo adquiere un carácter espectral y el yo se diluye en una máxima pasividad; es una especie de estanque tranquilo, donde ninguna piedra puede caer. Las cosas del mundo gritan su presencia, pero el budista les niega su consistencia. El mundo, en lugar de realidad originaria, se convierte en realidad idealizada. Nadie ha expuesto de una manera más bella

El sentido del dolor y del sufrimiento en la vida humana

esta actitud que Novalis: «Die Welt ist kein Traum, sie soll aber Traum werden»; para el budista no es que se convierta en sueño, sino que es pura ensoñación.

La metafísica budista es radicalmente distinta de la del occidental. El conocimiento del mundo no es participación, ni reflejo, ni analogía, ni designación, ni ordenación, sino ensoñación pura, negación de su carácter de existencia autónoma.

Esta lucha entre realidad que nos agrada y afecta e idea sutil e impalpable se encuentra en otras formas, incluso en el hombre de nuestros días. En el fondo se trata del reconocimiento en la vida humana de la presencia de los afectos e ideas como determinantes. En Spinoza se halla el germen. Los afectos no son más que pensamientos confusos; basta dirigirles el rayo de la atención para disolverlos. Que tal punto de vista arranque de la realidad psicológica, es indudable. Veamos lo que pasa en una crisis de angustia. Ésta atenaza al hombre hasta que cristaliza en torno a su idea. Lo que es vago e indeterminado nos percute con mayor viveza que lo que es concreto y formal, aun siendo esto penoso.

En la catarsis psicoanalítica interviene decisiva, aunque no exclusivamente, este dinamismo. El hecho es el siguiente: una experiencia anterior olvidada, mal digerida, actúa sobre el sujeto en forma de síntomas neuróticos. El enfermo vomita ante una araña sin saber por qué. El análisis demuestra que la araña reproduce una situación anterior de asco. El reconocimiento de esta situación, su explicitación, es capaz de terminar con el síntoma. Siempre lo que puede reducirse a forma libre de las presiones interiores. Los afectos no son, como pretendía Spinoza, representaciones o pensamientos confusos, pero la transformación de un afecto o emoción en una razón, disuelve el afecto.

* * *

Frente al dolor se halla el vencimiento, pero en el vencer hay matices y modalidades diversos. Vencimiento es el que se propone el hombre moderno al crear la química contra el dolor. Es la técnica occidental aplicada a este concreto problema. ¡Cuánto camino se ha recorrido desde que Raimundo Lulio, en el siglo XIII, descubre el

«vitriolo dulce»! Paracelso señala, en el siglo XVI, que tiene efectos soporíferos, pero es necesario llegar a 1792 para que Froebenins reconozca su verdadera naturaleza, dándole el nombre de éter. En 1806 Sertürner de Paderborn extrae la morfina del opio.

Pero no quisiera desaprovechar esta ocasión de citar un hecho singular. La jeringuilla de Pravaz, que tan inmensos beneficios ha reportado a los enfermos, crea la toxicomanía. Sin ella, ya existían los famosos fumaderos de opio, que en Oriente constituyen una manera de lograr el budismo mediante la química. Pero la medicina actual, sacudida por los peligros de la morfínomanía, busca sin cesar nuevos analgésicos que no tengan la sombra de la habituación. Todos los años las casas productoras lanzan nuevos productos con la consigna victoriosa de que no producen hábito. Y la experiencia enseña, poco después, que tal consigna se revela falsa. Existe una correlación entre el hecho de quitar el dolor y de producir hábito. La farmacología ha querido planear esta conclusión como un problema químico, pero ahí no acaba la cuestión. Ciertamente es que la morfina es un tóxico celular al que se habitúa la célula, de tal modo que cada vez aprende a destruir más cantidad, por lo que el organismo necesita aumentar las dosis para obtener el mismo efecto. Pero esta explicación no alcanza a comprender toda la dialéctica interna de la toxicomanía; sobre el problema químico se levanta una ecuación constituida por las relaciones entre el tóxico y la personalidad.

Otra técnica de vencimiento es la de lanzar el peso de la balanza sobre el otro platillo, el del placer: el hedonismo. Aristipo aconsejaba no desear los bienes como tales bienes. Lo importante no son las mujeres, ni las riquezas, ni los caballos, sino el deseo mismo. «Cuando como un pescado —decía— el placer se halla en mí mismo, en el hecho de comer sin preocuparme del pescado. Yo puedo gozar amando a una mujer sin preocuparme de saber si ella me ama o no me ama.» La negación del objeto del placer es un medio de no aparición del dolor. El dolor es privación, y el hombre no sentirá tal privación si no mira a los objetos, sino al deseo mismo. Es la antítesis de la técnica budista.

Esta prevalencia de la función placentera misma halla su contrapartida en la prevalencia de la sensación dolorosa, tal como se sintió en los albores de la Edad Moderna. Stendhal decía: «Je mets tout

mon plaisir à être triste», Madame de Noailles habla de «la gloria de sufrir». El gigantesco narcisismo de hombres modernos ha producido formas monstruosas. Y es que en el hombre se halla implícita la posibilidad de lo monstruoso. El hombre medio, en su media y segura vía, apenas piensa en ello. La patología es patología humana, y como tal nos revela siempre tierras y provincias que se creen inexistentes. El médico conoce esa incrustación extraña de placer en el dolor que se llama sadismo y masoquismo. Esa misma estructura se encuentra en la apetencia «dolorista» de los románticos.

Lo que caracteriza la mente del hombre moderno es la escisión. Por eso se ha dicho, alguna vez, que la esquizofrenia es la enfermedad del tiempo. La mente moderna es una mente hendida; uno de los planos o líneas de desarrollo ha perseguido la idea de que el mundo era reducible a pura razón, con un ahinco vertiginoso. De ahí ha nacido la ciencia moderna. El principio fundamental ha sido éste: lo que se puede explicar se puede después reproducir. El experimento ha seguido a la explicación, la técnica a la ciencia. Pero al mismo tiempo que la razón se ha desarrollado hasta adquirir formas tan monstruosas, otro plano del ser se ha encerrado en el puro goce narcisista de la vida interior. En otra parte he llamado la atención sobre este proceso. La verdad se halla en el interior, y ese interior ha mostrado ser dolor, tedio, angustia. He aquí cómo es posible que coexistan en el hombre moderno racionalismo y existencialismo, técnica y solip-sismo. Lo que caracteriza la hora presente es la apetencia de una síntesis entre ambos, la vuelta a las «formas entrañables» de la vida en el sentido de Unamuno.

En el Antiguo Testamento el sufrimiento aparece ligado a la idea de culpa y castigo. En Job alcanza el problema su más patética exposición: ¿puede el justo ser castigado con el sufrimiento? Pero aun el hombre justo puede pecar con su orgullo. Dios viene al mundo y nos enseña la más profunda actitud frente al problema del dolor y del sufrimiento. «El hijo de Dios no viene al mundo a destruir el sufrimiento, sino a sufrir con nosotros.» No vino a explicar el sufrimiento, sino a enseñarle al hombre a saber sufrir en él y con él. El cristiano no niega el sufrimiento. Jesucristo dice: «Señor, es preciso que yo beba este cáliz.» El sufrimiento ya no es un sufrimiento gratuito, sino distinción.

Dios puede probar así las almas, que de este modo se sienten más ligadas a Él.

* * *

Y ahora, un último problema: Si el hombre puede adoptar distintas actitudes ante el problema del dolor, hay que admitir la posibilidad de que éstas tengan un sello histórico. En otras palabras: que la actitud del hombre ante el dolor no sea la misma en el mundo de hoy que en otras épocas. El dolor, si es una auténtica manifestación de vida humana --y lo es--, debe hallarse impregnado del principio histórico que domina el resto de las manifestaciones de la vida humana. El hombre es tanto naturaleza como historia, decía el conde de York en su correspondencia con el gran Dilthey.

Y si es así, ¿cuál es la característica postura del hombre de hoy frente al dolor? En el fondo, la misma que frente a otros valores vitales: la tecnificación por la negación. ¿Qué son nuestros hospitales sino grandes centros para luchar contra el dolor y la muerte? Compárese un hospital moderno con un hospital antiguo. Llama la atención en aquél la riqueza de servicios, en éste la suntuosidad. ¿Por qué hace dos o tres siglos se construían hospitales con un criterio de suntuosidad y monumentalidad? Dejemos que nos contesten ellos mismos. En el edicto de fundación de la Salpêtrière, por ejemplo, no se concibe el asilo como una obra filantrópica o como una obra profiláctica dictada por el miedo. Es ante todo y sobre todo obra de amor y caridad, testimonio de adoración por el cuerpo doliente. He aquí lo que dice el citado edicto: «Considerando —dice el canciller real— estos pobres mendigos como miembros de Jesucristo y no como miembros inútiles del Estado, y encaminando la conducta de tan gran obra, no por orden de policía, sino por el solo motivo de caridad...»

La apetencia del hombre moderno es la de ser dichoso, buscando la dicha en la evitación del dolor y no en la profundización de su existencia. Es curiosa la forma como trata, por mecanismos psíquicos al borde de la psicología infantil o de la psicopatología de las neurosis, de ignorar lo que puede quebrar aquel ideal de vida. En los Estados Unidos se utiliza una tan especial y perfecta cosmética de los recién fallecidos que recuerda, si no por sus medidas sí por su espíritu, a

El sentido del dolor y del sufrimiento en la vida humana

los egipcios. Un pueblo moderno, científico, racionalista, no puede creer en la pervivencia del cuerpo como algunos pueblos primitivos. Y como no puede adoptar tal creencia tranquilizadora en la continuación de la vida tal como era y que no sea como una máxima contrición de ella, juega al espejismo de querer ignorar el hecho tan impresionante de la muerte.

Como reacción contra esa desvaloración e impersonalización del hecho de la muerte, la filosofía de la existencia, en un plano solip-sistamente humano, ha vuelto a batir los tambores de la muerte personal. Rilke hablaba de la muerte propia personal, nominada, que exige una preparación previa —toda la vida es y debe ser una preparación para la muerte—, a diferencia de la muerte anónima e impersonal que se simboliza en la muerte en serie estadística de las camas de los hospitales.

El dolor es la proyección de la muerte sobre la vida. Para nosotros los cristianos, vida, dolor, sufrimiento y muerte no son términos antitéticos, sino facetas de nuestra condición humana; por eso nos sentimos peregrinos en este valle de lágrimas, y sabemos que, si la felicidad existe, es como un reflejo que nos llega de la luz que se halla tras las montañas de la tierra, donde el horizonte se pierde y el ser se anonada ante la presencia de Dios.

Faint, illegible text, likely bleed-through from the reverse side of the page.

Imp. J. Pueyo.-Luna, 27.