

Aproximación a la epistemología del dolor (III): fenomenología y existencialismo¹

HUGO R. MANCUSO

«Si observas prolongadamente el abismo,
también el abismo querrá escudriñar dentro de ti»
F. W. Nietzsche.²

Prolegómenos postmodernos. Entre el quiebre del idealismo y la hegemonía del positivismo científico está, literalmente, Friedrich Wilhelm Nietzsche [1844-1900] para quien el dolor es un elemento central en su reflexión filosófica y en su misma existencia.³ El significado del dolor es consubstancial a la radical distinción nietzscheana entre el mito de Dionisio y la vivencia de Jesucristo en la que funda su programa filosófico. En una primera aproximación, Nietzsche —siguiendo la hermenéutica del materialismo y del sensismo vulgar— reconoce que tanto Dionisio como Cristo experimentaron dolores indecibles, sin embargo el «Crucificado», según Nietzsche, rechaza el mundo sensible por considerarlo el «reino del mal» (o por lo menos el ámbito de lo «negativo») por lo que se fugaría a una realidad más allá del devenir.⁴ En cambio Dionisio simboliza la afirmación de la vida, aún en sus patéticas imperfecciones,⁵ aceptando la existencia en cuanto tal: «Dionisio cortado a pedazos es una promesa de vida»⁶ renace y florece en su consumación por *ser-en-fractura*, encarnando una visión del mundo como una serie de transformaciones perpetuas, «sin resolución ni fin», en una «piélago de calamidades y de fuerzas vitales incontrollables». Es ciertamente un mundo horrible para quienes buscan una divinidad pacificadora, apolínea, que ofrezca una vía de salvación o escape de esta realidad brutal. La alternativa de Nietzsche es el total *nihilismo dionisiaco*. Para entrar en relación con la verdadera naturaleza del mundo, es necesario aceptar esta realidad y considerar el dolor como una parte esencial de la vida. Para Nietzsche el dolor es una reacción a la perturbación del equilibrio como consecuencia de una «perturbación traumática del sistema nervioso». Sin embargo el equilibrio, en rigor, es imposible de alcanzar (o de conservar) por lo que el dolor es un aspecto inescindible de la vida, sea como «reacción a la deformación» (decadencia) sea como «catalizador» de nuevas formaciones (mutación). No obstante, advierte que: «Quien lucha contra los monstruos debe tener cuidado de no volverse él mismo un monstruo».⁷ Más aún:

En la doctrina de los Misterios el dolor es santificado: los «dolores de la parturienta» santifican el dolor: todo devenir y todo crecimiento (*Werden und Wachsen*), todo lo que garantiza el porvenir está unido al dolor. Para que exista el eterno goce de crear, para que la vida se afirme eternamente, debe existir también eternamente el *tormento de la parturienta*. Todo esto significa la palabra Dionisio: no conozco otro simbolismo más elevado que este simbolismo griego, el simbolismo de las fiestas dionisiacas.⁸

No deja de resultar paradójico —y aleccionador— que quien como Nietzsche sufriera de terribles

¹ La presente es la tercera de una serie de cuatro 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 así como sus consecuentes prácticas derivadas, particularmente terapéuticas.

² La traducción, así como las sucesivas, son propias. En lengua original: „Und wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein“ [14, 17 p.146].

³ Para detalles y contextos, véase la monumental biografía en cuatro volúmenes de Curt Paul Janz [4], así como la no menos valiosa de Werner Ross [18].

⁴ En rigor, como el mismo Nietzsche reconoce, este rechazo de lo sensible es decididamente pre-cristiano, más precisamente platónico e incluso anterior: ya presente en Parménides [–VI a –V] así como en el Zoroastrismo [–XVIII? a –IX] y en el Budismo [–VI a –V]. Evidentemente, Nietzsche debería reconocer que el «error» venía de larga data y está sumamente generalizado.

⁵ Ver también Heráclito [–VI a –V] y su concepto basililar de «todo cambia» o «todo fluye» [*pánta rhēi, πάντα ῥεῖ*] cercano en cierto sentido a lo dionisiaco.

⁶ En lengua original: „(...) Stücke geschnittene Dionysos ist eine Verheißung ins Leben“ [15 XIV: § 89,17, p.1554].

⁷ En lengua original: „Wer mit Ungeheuern kämpft, mag zusehen, dass er nicht dabei zum Ungeheuer wird“ [14, 17 p.146].

⁸ En lengua original: „In der Mysterien lehre ist der Schmerz heiliggesprochen: die ‚Wehen der Gebälerin‘ heiligen den Schmerz überhaupt, — alles Werden und Wachsen, alles Zukunft-Verbürgende bedingt den Schmerz... Damit es die ewige Lust des Schaffens giebt, damit der Wille zum Leben sich ewig selbst bejaht, muss es auch ewig die ‚Qual der Gebälerin‘ geben... Dies Alles bedeutet das Wort Dionysos: ich kenne keine höhere Symbolik als diese griechische Symbolik, die der Dionysien“ [15, 17, p.1230].

hemicráneas durante toda su vida (entre otros tantos padecimientos físicos, incluida la sífilis en su estadio avanzado) haya puesto el dolor en el centro de la existencia:

La enfermedad (*Krankheit*) me proporcionó derecho a transmutar todos mis hábitos por completo: me permitió olvidar, me *ordenó* olvidar; me hizo el regalo de *obligarme* a la quietud, al ocio, a esperar, a ser paciente... ¡Esto es lo que quiere decir pensar!⁹

Perseguir una vida sin dolor no sólo es imposible sino que la priva de sentido: «la vida sin dolor, simplemente, no es vida». Vivir es vivir hasta el fondo del dolor: «en él, por él, con él». A pesar de la distancia que Nietzsche-Dionisio pretende tomar del Crucificado, es evidente que infinitos ecos cristianos (de hecho, todo el hipotexto bíblico y ritual¹⁰—ciertamente resemantizado—) resuenan en sus palabras así como perdura incluso una misma *forma mentis*. Por ello, resulta evidente que la diferencia específica en relación al cristianismo no es tanto por la valoración del dolor, de su poder purificante y transformador (en este punto coinciden) sino por la recurrencia que hace el cristiano a una categoría explicativa que —por metafísica— Nietzsche-Zarathustra rechaza: el *más-allá*, a saber:

¡Os advierto, hermanos, permaneced fieles a lo terreno y no creed en aquellos que os hablan de esperanzas de ultratumba! Esos no son más que envenenadores, lo sepamos o no. Son despreciadores de la vida, moribundos y ellos mismos, de quienes la tierra está agotada, están envenenados: ¡qué se vayan!¹¹

En efecto, la divisoria de aguas se establece entre una concepción dualista que postula una dialéctica entre «este-mundo» *versus* el «otro-mundo» y una concepción monista que concentra la existencia en un único mundo en perpetuo consumarse sin solución de continuidad. Más aún, vivir el dolor hasta el tuétano, *sin buscar consolaciones*, acoger un dolor total y perfecto, como única acción posible. Para Nietzsche, la obra del dolor perfecto se cumple sólo si el ser humano se libera en un nuevo ámbito (el reino del más-allá-del-hombre) en el cual ya no habrá más obstáculos ni pesos; ni relaciones ni diferencias; ni riesgos ni peligros,¹² es un espacio de libertad absoluta, el *non plus ultra* del nómada libérrimo, en el cual el mismo dolor no es más contingente sino necesario y, por ende, no sorprende ni perturba porque asume el aspecto de una sublime indiferencia.

Clave del pensamiento de Nietzsche es este corolario, tan convenientemente olvidado por la doxa postmoderna: la vida es consumación y la consumación es dolor... «profundo, más profundo que todo duelo» y en ese «duelo» reaparece la «alegría» *si y solo si* no hay queja ni lamento:

¡Hombre! ¡Presta atención!
¿No escuchas con atento oído lo que te dice la profunda noche?
Yo dormía, dormía, cuando desperté de mi oscuro sueño:
El mundo es profundo (*Tief*), muy profundo,
Más profundo de lo que parece en el día.
Profundo es su dolor (*Weh*).

⁹ En lengua original: „Die Krankheit gab mir insgleichen ein Recht zu einer vollkommenen Umkehr aller meiner Gewohnheiten; sie erlaubte, sie gebot mir Vergessen; sie beschenkte mich mit der Nötigung zum Stillliegen, zum Müßiggang, zum Warten und Geduldig Sein... Aber das heisst ja denken!“ [16, 17, p.2118].

¹⁰ No extraña habiendo sido hijo de un pastor luterano. De hecho no deja de haber un cierto dejo nostálgico en su deicidio: «¡Dios está muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y fuimos nosotros quienes lo hemos asesinado!». Literalmente: „Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!“ [12, p.130]. inversión, casi literal, de la Idiomela del día pascual de liturgia bizantina: «¡Jesucristo ha resucitado! ¡Dios efectivamente ha resucitado! ¡Y somos nosotros mismos quienes lo hemos visto resucitado!» así como el tropario pascual bizantino «Cristo ha resucitado de entre los muertos, / pisoteando a la muerte con su muerte, / dando vida a los que estaban en el sepulcro / los resucitó con él para nunca más morir» (*Khristòs anèsti ek nèkron, / Thànato thànton àatisas, / Kai tis en tis mnimasi*). Sobre el particular es significativo el comentario de Lou Andreas-Salomé: «(...) en Nietzsche era posible sentir ya lo que había de llevarlo más allá de sus colecciones de aforismo y hacia el Zarathustra: el profundo movimiento de Nietzsche buscador de Dios, que venía de la religión e iba hacia la profecía de la religión» [1, p.75].

¹¹ En lengua original: „Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht. Verächter des Lebens sind es, Absterbende und selber Vergiftete, deren die Erde müde ist: so mögen sie dahinfahren!“ [11, 17 p.109].

¹² Es decir, el *ubermensch* (literalmente, «lo que está más allá del hombre») no es una nueva «especie» humana sino un nuevo tipo, una nueva *qualitas* humana a la que se llega cuando ya no hay ni pena, ni remordimiento, ni temor sino, simplemente, aceptación trágica del(l) todo. Nueva, sorpresiva *coincidentia oppositorum*: este «espacio» del «súper-hombre» es tan similar al «espacio de beatitud» que describe Dante Alighieri («la hiena que hace poesías entre las tumbas») en su *Divina Comedia* (*Paradiso*, III) en donde la confianza en la Providencia es absoluta.

¡Mas la lujuria (*Lust*), oh la lujuria!
 Es aún más profunda que todo angustia (*Herzeleid*).
 Pasa —dice el dolor—: pero la lujuria
 Siente el ansia inmortal de una profunda eternidad
 Y aspira a ser eterna.¹³

Es decir, hay que aceptar las consecuencias de los propios actos, *sin arrepentimiento, sin desdecirse, sin llorar entendiendo su tragicidad*. En caso de arrepentimiento —i.e. pretender «volver al pasado» o que «lo acaecido no hubiere acaecido», o «desear que lo que fue no sea»— sólo podría repararse con la alienación en la fantasía de un «más-allá» fuera del tiempo y del espacio (reversible) o mejor aún —en términos cristianos católicos— mediante el perdón y la reconciliación. Actitud que Nietzsche rechaza (por motivos éticos, propios de una ética vitalista darwiniana y no por motivos teológicos) como decadente y nihilista. Por el contrario exaltará la fatalidad, la tragicidad de lo acaecido, celebrándolo (incluso el dolor o la enfermedad). La única opción sería exclamar como Zarathustra, «que se repita» aun cuando sea impropio.

El lenguaje del dolor. La pretensión nietzscheana de hecho, suele ser sobrehumana, sólo reservada al superhombre. Quien tenga experiencia clínica, social y pedagógica sabe que el dolor *duele*, que el dolor *perdura* y que no obstante todo, «está allí y produce sus propios efectos», como un texto, porque el dolor también es un texto como tan lúcidamente señalara Ludwig Wittgenstein [1889-1951].¹⁴ Más aún, es fundamental y primariamente un relato que verbaliza el síntoma.¹⁵ Wittgenstein sostiene¹⁶ que el dolor perturba al hombre como un evento sordo y mudo, pero que mediante el lenguaje puede expresarse ese dolor, dándole un *sentido* y alcanzando así un cierto alivio al sufrimiento. Es por ello que incluye su reflexión sobre el significado de la palabra «dolor» en su crítica a la filosofía que identifica el *significado de las palabras* con los objetos [palabras = objetos] y el *significado de las proposiciones* como conexiones (cópulas) entre objetos [proposiciones = conexiones entre objetos]. De ahí que Wittgenstein afirma que el «dolor» *no* es el signo de un objeto considerado como una sensación privada. Si así fuere, el dolor debería ser independiente del objeto que lo padece cosa que no ocurre, entre otras cosas porque no puede ser (de)mostrado. Asimismo, como sensación privada no podría ser comprensible por otros. Sin embargo lo es, el dolor es comprendido como tal por el prójimo aun cuando su padecimiento sea, en principio, intransferible. El dolor, la expresión del dolor es, de hecho, la condición de posibilidad de la empatía. Es por ello que Wittgenstein concluye que expresiones como «objeto privado» y «experiencia» conducen a una paradoja que lo lleva a sugerir que la expresión verbal del dolor es mejor descrita como un «comportamiento» *sui generis* pues este comportamiento es parte del dolor mismo. El uso en la lengua ordinaria del término «dolor» es asociado a una serie de comportamientos manifestos que devienen en los criterios para su correcta utilización, enmarcado en una *tipología narrativa del relato expresivo del dolor*.¹⁷ La filosofía se transforma en una *terapia lingüística* apta para revelar lo que irrita nuestro pensamiento. La mente de cada uno resulta impenetrable, narrar la interioridad significaría interpretar y traducir una suerte de imagen mental en lenguaje verbal [23] por lo que la interioridad es, desde siempre, una narración [22, §10]. Desde este punto de vista la «mente» (así como los procesos y los estados supuestamente contenidos en esa mente) son *ficciones narrativas*. La narración de la interioridad por tanto, pone en juego la función poético/metafórica de nuestro lenguaje que son los juegos lingüísticos *cotidianos*. Se puede verificar la existencia del diente; se puede inferir el dolor, pero no se puede sentir el dolor ajeno. El concepto de «dolor», dice Wittgenstein, «lo has aprendido con la lengua» [23 §253], viene de la lengua común que compartimos con los otros hablantes. Nosotros no podríamos ni siquiera referirnos a este presunto objeto interno si no hubiésemos aprendido a hablar. Por ejemplo: «un niño se hirió y grita; y entonces los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y más tarde frases» [23 §244] de que eso es dolor y cómo expresar ese dolor. Es decir, le enseñan al niño las

¹³ En lengua original: „Oh Mensch! Gib Acht! / Was spricht die tiefe Mitternacht? / Ich schlief, ich schlief —, / Aus tiefem Traum bin ich erwacht: — / Die Welt ist tief, / Und tiefer als der Tag gedacht. / Tief ist ihr Weh —, / Lust — tiefer noch als Herzeleid: / Weh spricht: Vergehe! / Doch alle Lust will Ewigkeit —, / — will tiefe, tiefe Ewigkeit!“ [11, 17 p.226].

¹⁴ Para un desarrollo más extenso y monográfico de la cuestión en Wittgenstein se remite a Mancuso [9]. Véase también [8].

¹⁵ Y por serlo es que se puede postular su deconstrucción y/o su cura logo-terapéutica.

¹⁶ Para esta exposición se remite principalmente a las *Investigaciones filosóficas* [22]. Véase también [23].

¹⁷ Y por serlo es que se puede postular su deconstrucción y/o su cura logo-terapéutica.

modalidades de la narración: dramatizando; desdramatizando... lo convierten en un hipocondríaco o en un estoico; lo enferman o lo curan... *Narramos porque somos ya en la narración*, narramos la interioridad porque no se da ninguna vivencia solipsista. Se puede decidir quedarnos solos con nuestros propios pensamientos, se puede decidir comunicarlos o no comunicarlos, pero esta relación íntima con ellos mismos no será nunca inmediata en el sentido de falta (privada) de mediaciones lingüísticas. No podríamos ni siquiera narrar este pensar inefable, si el pensar no se articulase ya desde siempre en palabras y, especialmente, en géneros discursivos [2 p.248-93, 21]. Narrar es contar y siempre ocurre según reglas y un control constante de esas reglas de quien cuenta o de quien escucha. Así, las palabras narran antes aún que un narrador las lleve a su boca, aún las referidas al dolor, que también se inscribe de hecho en una *semiología*.¹⁸

Fenomenología del dolor y del «existenciario». La interpretación fenomenológica del dolor supera la concepción dualista cartesiana de la división mente-cuerpo mediante el concepto de «intencionalidad». Para Edmund Husserl [1859–1938] el contenido de la consciencia, lo pensado, se identifica «intencionalmente» con las cosas pensadas (*i.e.* pasadas). Lo que significa que los conceptos que pensamos son el fruto de una relación intencional que subsiste entre la consciencia y aquello de lo cual ésta es consciente. La intencionalidad es toda relación que existe entre el sujeto y su mundo; no reside ni en el individuo ni en el objeto sino en su relación recíproca.

Precisamente, para Maurice Merleau-Ponty [1908-1961] la intencionalidad del individuo con el mundo circundante es esencialmente mediada por el cuerpo. De este modo introduce el concepto de «cuerpo vivo» porque es mediante este cuerpo que el individuo se abre al mundo, lo percibe y toma consciencia de sí. Puesto que cada relación del individuo con el mundo es intencional y cada contacto del individuo con el mundo está mediado por su cuerpo, se puede concluir que un individuo siempre es un hombre en su cuerpo vivo, que está en relación constante y permanente con el mundo circundante. Solo por/ante esta interacción, el individuo establece el propio mundo con los relativos significados y perspectivas específicas. Encuadrar el dolor solamente en una mera perspectiva anatomo-patológica, significa descuidar lo que significa en términos humanos hacer una experiencia del dolor. El cuerpo que padece el dolor es un individuo, constituido por el mundo circundante que influye y por el cual es influido en cada momento de su vida y de su muerte:

Es posible, en principio, para todo hombre que reflexiona sobre su vida, verla como una serie de estados de consciencia privados, (...). Pero no lo hace más que con la condición de olvidar o de reconstruir de una manera que los caricaturice, unas experiencias que se apoderan de este tiempo cotidiano y serial. De: «se muere solo» a: «se vive solo», la consecuencia no es buena y si el dolor y la muerte son los únicos consultados cuando se trata de definir la subjetividad, entonces la vida con los otros y en el mundo será imposible para ésta [subjetividad].¹⁹

Desde esta perspectiva, el dolor presenta características particulares y únicas, de cuya comprensión no se puede prescindir para cada «evento terapéutico». Por otra parte el doliente (en tanto y mientras sea doliente) está incapacitado para cumplir con la *epojé* (ἐποχή) es decir, la suspensión del juicio que sigue a la reducción fenomenológica que nos permitirá reconocer intuitivamente (*i.e.* de modo no—mediado) el Ser y su verdad derivada en cuanto «revelación» o revelación (literalmente: *alethèia*, ἀλήθεια) puesto que el dolor implica al individuo en su totalidad, capturando su atención, planteando interrogaciones

¹⁸ Como es sabido, en contexto médico, se prefiere hablar de «semiología» la cual es definida como «el estudio de los signos de las enfermedades». Por su parte, en el ámbito de las ciencias del lenguaje se usa indistintamente tanto «semiótica» como «semiología» para referirse al «estudio de los signos en la vida social» si bien puede variar su uso o preferencia según las tradiciones teóricas (anglosajona; ruso-eslava; continental) o las connotaciones específicas (como ciencia general; como disciplina específica, etcétera). En ámbito psicológico a su vez, en ciertas orientaciones, se tiene a preferir el uso del término «sintomatología» o «sintomatología patológica». Aquí y ahora los consideraremos —operativamente— como sinónimos.

¹⁹ En lengua original: «Il y a bien, pour tout homme réfléchissant sur sa vie, possibilité de, principe de la voir comme une série d'états de conscience privés, (...). Mais il ne le fait qu'à condition d'oublier, ou de reconstituer d'une manière qui les caricature, des expériences qui enjambent ce temps quotidien et sériel. De: on meurt seul à: on vit seul [sic], la conséquence n'est pas bonne, et si la douleur et la mort sont seules consultées quand il s'agit de définir la subjectivité, c'est alors la vie avec les autres et dans le monde qui sera impossible pour elle» [10 p.173].

irreversibles, llevando cambios en su vida familiar, laboral y de relación, alejándolo de la ataraxia necesaria para la comprensión. Se puede concluir que en contexto fenomenológico el dolor no existe de manera aislada: cada individuo lo padece con y por sus respectivas particularidades que lo manifiestan. Por tal motivo, en su unicidad cada individuo expresa su dolor de manera particular, única e intransferible.

La filosofía existencialista por un lado revalora el dolor como medio de perfeccionamiento moral, capaz de volver los hombres conscientes de su igualdad en el sufrimiento y de la necesidad de recíproca solidaridad, pero por otro lado proclama también y simultáneamente su propio pesimismo sobre la humanidad y sobre cada existenciario en particular. Karl Jaspers [1883-1969] encuadra el dolor en el ámbito de las «situaciones-límite», es decir las situaciones decisivas propias de la condición humana, de naturaleza limitada y finita.²⁰ Estas son siempre sentidas, experimentadas, pensadas en los límites de la existencia. Son horizontes extremos que signan una discontinuidad en la experiencia, en cuanto inconcebibles e incomprensibles a la naturaleza humana. En las llamadas «situaciones-límite» la existencia se revela a sí misma. No se las puede modificar, rebelarse contra ellas es simplemente insensato; solamente se las puede constatar, contrastar aunque no comprender puesto que no es posible vivir sin lucha, sin agonía, sin pecado ni dolor, en otro ambiente o en otro tiempo histórico o sin perecer. De frente a tales situaciones no queda más que la resignación. Nos sentimos impotentes y precisamente por esto somos inducidos a suponer que el carácter finito de las cosas del mundo, de nuestra existencia, de nuestro conocimiento se rija por los designios de un Ser supremo, infinito, ilimitado y trascendente más allá de todos los límites.

Jean-Paul Sartre [1905-1980] afirma, por su parte, que el dolor —como simple «vivencia de lo vivido»— no es susceptible de ser nunca alcanzado:

La conciencia dolorosa es negación interna del mundo; pero al mismo tiempo existe su dolor —es decir, ella misma— como auto-desgarre (*arrachement à soi*). El dolor puro, como simple vacío, no es susceptible de ser alcanzado: sería de la especie de los indefinibles e indescriptibles, que son lo que son. Pero (...) la conciencia dolorosa es proyecto hacia una conciencia ulterior que estaría privada de cada dolor, es decir cuya contextura, cuyo ser-ahí sería no-doloroso.²¹

Sartre, el cual se refiere primariamente al dolor físico, evita hablar de una objetivación del dolor y se limita a considerar la conciencia dolorosa como proyectada hacia una conciencia vacía de dolor, una «fuga lateral», no pudiendo nunca subsistir una tal proyección en el constituir el dolor como objeto. La conciencia dolorosa no es más que una tentativa de fuga de sí: propio en esta tensión, precisamente en su anhelante movimiento de liberación, ésta, aun no siendo intencional, es conciencia y es efectivamente dolorosa porque no puede liberarse, crucificada como está a aquello de lo cual desearía fugarse. El dolor físico es irreducible presencia de una factualidad que bloquea y contamina la lógica idealidad de la conciencia, su necesidad intencional y que, cuanto más se infla de sí, tanto más se acerca al desastre de la anulación, haciéndola vacilar bajo los golpes de una contingencia irresistible.²²

En efecto, Sartre propone —a su manera— una inversión de la perspectiva nietzscheana. No salva a Dios (reafirma su ateísmo) pero y por ello, salva al hombre al distinguir entre el «*être pour soi*» (el hombre consciente de su existencia y de su libertad) y el «*être en soi*» (el mundo de lo no humano, incluido los objetos) y el «*être pour autrui*» (el hombre consciente que se define por su relación con y por la mirada de los otros) rechazando como no-ético toda coartada a su libertad, a la que llama «*mauvaise foi*» que sería el esconderse o justificarse detrás de algún determinismo (sea la naturaleza del positivismo o el inconsciente del

²⁰ Se remite principalmente a Jaspers [7]. Asimismo no deja de tener valor sobre la cuestión dos de sus obras psiquiátricas y psicológicas, precedentes a su etapa filosófica, a saber: la monumental *Allgemeine Psychopathologie (Psicopatología general)* de 1913 [5] así como la extraordinaria y original —lamentablemente no desarrollada— *Psychologie der Weltanschauungen (Psicología de las visiones del mundo)* de 1919 [6].

²¹ En lengua original : «*La conscience douloureuse est négation interne du monde; mais en même temps elle existe sa douleur —c'est-à-dire soi-même— comme arrachement à soi. La douleur pure, comme simple vécu, n'est pas susceptible d'être atteinte: elle serait de l'espèce des indéfinissables et des indescriptibles, qui sont ce qu'ils sont. Mais la conscience douloureuse est projet vers une conscience ultérieure qui serait vide de toute douleur, c'est-à-dire dont la contexture, dont l'être-là serait non douloureux*» [20 p.373].

²² Véase también, M. Heidegger [3].

psicoanálisis): «*l'homme est condamné à être libre*» es decir «*à choisir sans raison et avant toute raison*» concluyendo, dado que «*l'existence précède l'essence*», es que «*l'homme est une passion inutile*».²³

Desde la crisis del idealismo a la fenomenología y el existencialismo, resulta claro que el problema del hombre no es el sufrimiento en sí mismo sino la falta de sentido y la absurdidad de la existencia: el *sin-sentido* del dolor, por otra parte, hace al sinsentido de la vida:

Éramos un montón de existentes incómodos, estorbados por nosotros mismos, no teníamos ninguna razón para estar allí, ni unos ni otros, cada existente, confuso, vagamente inquieto, se sentía de más con relación a los otros. *De más*: fue el único lazo que puede establecer entre esos árboles, esas verjas, esos guijarros (...). Y yo, yo también estaba de más (...). Yo estaba de más para la eternidad. La palabra absurdo nace ahora bajo mi pluma. (...); esto es la náusea.²⁴

Es por ello que Nietzsche postulaba que la única salida está en la rebelión contra la medianía, apelando a los excesos de energía volitiva propia de la subjetividad del «superhombre» que permite superar cualquier límite aún ante la fatalidad de las fuerzas cósmicas. El dolor y el sufrimiento son al mismo tiempo partes inescindibles y límites de la vida.

En términos existenciales, en cambio, el dolor no sólo es un evento meramente físico sino que representa la condición de posibilidad del existenciario (hombre) en cuanto ser limitado y mortal. La existencia no puede ser experimentada en toda su complejidad, si se pretende escapar a la dialéctica entre la vida y la muerte, entre la felicidad y el dolor.

Referencias

1. Andreas—Salomé L. Mirada retrospectiva. Madrid: Alianza; [1968], 1980.
2. Bajtin MM. El problema de los géneros discursivos. En: Estética de la creación verbal. México: Siglo XXI; 1982.
3. Heidegger M. Sein und Zeit. Halle: Max Niemeyer Verlag; 1927.
4. Janz CP. Friederich Nietzsche Biographie. Munchen: Carl Hauser Verlag; 1979.
5. Jaspers K. Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen. Berlin: J. Springer Verlag; 1913.
6. Jaspers K. Psychologie der Weltanschauungen. Berlin: J. Springer Verlag; 1919.
7. Jaspers K. Philosophie. Philosophische Weltorientierung; Existenzerhellung. Metaphysik. Berlin: J. Springer Verlag; 1932.
8. Mancuso HR. De lo decible. Entre semiótica y filosofía: Peirce, Gramsci, Wittgenstein. Buenos Aires: SB; 2010.
9. Mancuso HR. Acerca de la narración del dolor. Acta Psiquiátr Psicol Am Lat. 2017; 63 (1):62-68.
10. Merleau-Ponty M. Signes. Paris: Gallimard; 1960.
11. Nietzsche F. Also Sprach Zarathustra [1885]. In: Nietzsche F. 1967, 1975.
12. Nietzsche F. Die fröhliche Wissenschaft [1882]. In: Nietzsche F. 1967, 1975.
13. Nietzsche F. Ecce homo. 1888b, [1901]. In: Nietzsche F. 1967, 1975.
14. Nietzsche F. Jenseits von Gut und Böse. [1886]. In: Nietzsche F. 1967, 1975.
15. Nietzsche F. Götzen-Dämmerung [1888]. In: Nietzsche F. 1967, 1975.
16. Nietzsche F. Nachgelassene Fragmente — Frühjahr [Der Wille zur Macht] [1888]. In: Nietzsche F. 1967, 1975.
17. Nietzsche F. Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe. Kritischen Gesamtausgabe von G. Colli & M. Montinari. Berlin-N. York: Walter de Gruyter Verlag; 1967, 1975.
18. Ross W. Der anschliche Adler. Friederich Nietzsche leben. Stuttgart: Deutsche Verlag; 1989.
19. Sartre JP. La Nausée. Paris: Gallimard; 1938.
20. Sartre JP. L'Être et le Néant. Paris: Gallimard; 1943.
21. Vygotskij LS. Pensiero e linguaggio. Firenze: Giunti-Barbera; 1966.
22. Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus [1922]. London: Routledge & Kegan; Madrid: Alianza; 1987.
23. Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen [1958]. México-Madrid: UNAM; 1986.

²³ Se remite nuevamente a Sartre [19, 20].

²⁴ Literalmente: «*Nous étions un tas d'existants gènes, embarrasses de nous-mêmes, nous n'avions pas la moindre raison d'être là, ni les uns ni les autres, chaque existant, confus, vaguement inquiet, se sentait de trop par rapport aux autres. De trop: c'était le seul rapport que je pusse établir entre ces arbres, ces grilles, ces cailloux. Et moi (...) moi aussi J'étais de trop. (...) Je rêvais vaguement de me supprimer, pour anéantir au moins une de ces existences superflues. Mais ma mort même eut été de trop. De trop, mon cadavre, mon sang sur ces cailloux, entre ces plantes, au fond de ce jardin souriant. (...): j'étais de trop pour éternité. Le mot d'Absurdité naît à présent sous ma plume (...); voilà la Nausée*» [19 p.179-84].