



SUFRIMIENTO, ENFERMEDAD Y DOLOR DESDE LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL

Juan Fernando Sellés. Universidad de Navarra

1. Planteamiento

Inicialmente el hombre no tenía que ver con el mal en sus diversas modalidades: físico, psicológico, ético, interior. No estaba hecho para corresponderse sino sólo con el 'árbol de la ciencia del bien'; no con el del 'bien y del mal'. Pero desde el inicio el hombre se correspondió libremente con él. Tras la primera vinculación apareció la debilidad humana externa e interna que en el relato bíblico se expresa diciendo que el hombre 'estaba desnudo'. ¿De qué? En el fondo, de su estrecha coexistencia con Dios, es decir, estaba separado de su fuente vivificadora, pues tener que ver libremente con el mal supone el alejamiento del núcleo personal humano con el Dios personal, que es bueno. Pero como la intimidad humana es raíz activa de todas las potencias de que el hombre dispone, tras dicha separación apareció la debilidad en todas ellas, su alejamiento de la intimidad y su tendencia al desorden. En eso estriba el dolor físico, la enfermedad y la muerte, así como el mal moral y, sobre todo, el mal interior, es decir, la carcoma en la intimidad humana^[11].

El hombre es un ser compuesto, no simple. Está conformado por una serie de capas reales más o menos unidas, que se distinguen jerárquicamente entre sí, es decir, según su mayor o menor importancia, la cual se mide en orden a su superior o inferior vitalidad, actividad. En una primera aproximación podemos distinguir, al menos, cuatro dimensiones humanas. La primera y superior es el *quien* personal novedoso e irrepetible que uno es. Aunque esta intimidad no sea más compleja que las demás dimensiones humanas inferiores, no es, sin embargo, simple, pues en ella no todo vale lo mismo ni está en el mismo plano, sino que se pueden distinguir –como veremos– diversas alturas. A ella sigue la segunda, el *yo*, que no es la persona que uno es, pues conocemos nuestro *yo*, pero no acabamos de saber *quien* somos. “La fórmula ‘yo sé quien soy’ es

incorrecta, incluso ridícula. Quien soy sólo lo sabe Dios”^[12]. Además, el yo no es nativamente unitario, pues en él cabe distinguir –como se verá– dos dimensiones, una que se corresponde con nuestra inteligencia y otra con nuestra voluntad. Tampoco es novedoso e irrepetible, pues de él caben variadas tipologías, usuales en psicología. Estas dos dimensiones inescindibles –persona y yo–, entrevistas en la filosofía medieval^[13] y explícitas en la contemporánea^[14], son las más altas del compuesto humano^[15].

Una tercera zona humana, inferior a las precedentes, la conforman las dos facultades inmateriales, la *inteligencia* y la *voluntad*. Que ninguna persona humana se reduce a ellas –por muy desarrolladas que éstas estén– es patente. Para notarlo, basta preguntárselo. Éstas, a su vez, presentan multiplicidad de dimensiones internas, pues está claro que no todo pensamiento o todo querer está a la misma altura. En efecto, la inteligencia consta de diversas vías operativas (con actos y hábitos propios) que son jerárquicamente distintas; y, asimismo, en la voluntad no todo acto y no toda las virtud son equivalentes, sino que unos y otras son superiores a otros distintos^[16]. La cuarta y última capa humana, la inferior está conformada por todas las potencias y funciones humanas con soporte orgánico (sentidos, apetitos, movimientos, funciones vegetativas, etc.) que componen la corporeidad humana^[17]. Como se puede apreciar, en esta última franja la complejidad es mucho mayor que en las anteriores, y la distinción entre sus elementos también es según superioridad e inferioridad, pues unas potencias son más cognoscitivas, apetitivas, etc., que otras y, a la par, sus respectivos órganos son más vitales y más complejos que los de las otras^[18].

Presentado en relieve el mapa del compuesto humano –aunque a gran escala–, se advierte enseguida que la realidad humana está conformada por cimas, mesetas, llanuras y valles. Pero como se trata de un terreno *real* y no de un plano ideal, hay que advertir que todas sus áreas están sometidas al cambio, pudiendo ser éste positivo o negativo, es decir, pudiendo dar lugar a nuevas y rápidas altitudes o a fuertes y veloces erosiones en cada una de las dimensiones humanas. Como en este trabajo se debe atender a los cambios negativos (aunque éstos no se pueden explicar sin las dimensiones positivas), hay que advertir desde el inicio que éstos pueden afectar a cada uno de los aludidos niveles humanos.

Ahora bien, para explicar el distinto nivel de negatividad, se puede proceder de dos modos: empezar por las negaciones humanas superiores, porque desde las cumbres se divisa y explica mejor el resto del paisaje, aunque este enfoque sea más difícil, dado que pocos son los amantes de las alturas, al menos por el esfuerzo que supone alcanzarlas; o comenzar por las carencias humanas inferiores, perspectiva que es más pedagógica por más asequible al común de los hombres, ya que el terreno llano es el más frecuentado. Como el expositor no

puede encuadrar a ningún lector en uno u otro plano, propone lo siguiente: proceder desde arriba hacia abajo. Con todo, si el lector prefiere proceder a la inversa, puede comenzar por el epígrafe último y terminar por el que a continuación se expone.

2. El mal en la intimidad

La intimidad humana está conformada por varias raíces cuya distinción mutua es jerárquica. Estas son las siguientes: la *coexistencia libre*, el *conocer* y el *amar personales*^[19]. ‘Coexistencia’ es un término reciente cuyo significado no equivale al clásico de *sociabilidad*, ni tampoco al moderno de *intersubjetividad*^[20]. Estos dos últimos son en cierto modo equivalentes, pues ‘ser social por naturaleza’ designa la capacidad humana de estar nativamente abierto a los demás en todas las ‘potencias’ humanas (inteligencia, voluntad, sentidos), mientras que ‘intersubjetividad’ denota la activación en unas u otras direcciones concretas y respecto de los demás de esas potencias manifestativas humanas (lenguaje, cultura, técnica, economía, etc.). Sin embargo, ‘ser coexistente’ expresa una realidad humana que es más radical y previa que las diversas posibilidades sociales de que alguien es capaz y, asimismo, que las acciones reales humanas que uno entabla de hecho con los demás, pues ‘persona’ indica ‘apertura personal’, la cual es incomprensible sin la existencia de otras personas; es decir, denota *relación constitutiva* a otras personas^[21], de modo que una persona sola es constitutivamente imposible^[22].

Ahora bien, la coexistencia personal es *libre*, es decir, está atravesada de *libertad personal*. Esto indica que, así como cada quien es una *apertura o relación* personal novedosa y distinta respecto de las demás personas, esa apertura o relación es *libre*, no necesaria. Por eso cada quien puede ratificar libremente la apertura personal nativa o puede asimismo clausurarla. De otro modo: la libertad no es una propiedad de la voluntad y de sus actos, sino constitutiva del núcleo personal de cada quien (aunque no la manifieste en su voluntad)^[23]. Cada quien es una libertad distinta^[24]. Si se tiene en cuenta que la coexistencia personal libre está nativamente referida a Dios, de quien depende la creación de cada persona como nueva y distinta, el mal en este nivel de intimidad no es nativo, sino libremente adquirido, y significa, obviamente, no desear corresponderse existencialmente con el Creador, lo cual significa, a la par, no querer ser la persona que se es y que se está llamada a ser (si libremente se acepta serlo).

Con esa negación personal, que es autonegación, no sólo se pierde progresivamente la vinculación con la fuente del ser personal humano, sino que, asimismo, se va perdiendo el propio ser personal. Obviamente, esa pérdida es libre, pero no depende exclusivamente de la libertad personal humana el

recuperar la pérdida en el ser. Lo que precede indica que la libertad se decide respecto de su propio ser^[25] y no sólo respecto de asuntos menores (como enseña la ética). Pero como con esa errónea decisión no se puede alcanzar la culminación humana, en esa tesitura se empieza a sospechar que tal culminación es imposible. Como en ese estado se advierte que la libertad se puede ejercer sobre asuntos menores a la propia persona, pero no respecto de nada que encumbre a ésta, y que, además, esas elecciones menores no satisfacen el anhelo de la libertad, se acaba por considerar que la libertad es –como sostuvo Heidegger^[26]– respecto de la nada, o que es –como pensó Sartre^[27]– absurda, una pasión inútil.

Pero el mal en la intimidad afecta todavía a capas que –aunque no están separadas de lo anterior– todavía son más profundas. El *conocer personal* es la verdad personal, nuestra luz radical, el sentido personal que cada uno es^[28]. Todo conocer se corresponde con un tema propio. Así, el ver con los colores; el oír con los sonidos; la memoria con los recuerdos; la razón con las ideas; etc. El tema del conocer personal es Dios, pues sólo él puede otorgar el sentido personal que cada uno somos, sentido que supera nuestro propio alcance y, por supuesto, el de los demás. A este nivel también se puede decir que cada uno es una ‘vocación’ divina distinta^[29]. Pues bien, el mal libremente aceptado a ese nivel supone la pérdida progresiva del sentido personal, reducción que se admite cuando no se busca o se rechaza el sentido personal que Dios nos otorga. Superior al conocer personal es el *amor personal*. De modo parejo a como el conocer personal es distinto, por superior, al de la razón humana, el amar personal es distinto, por superior, al querer de la voluntad^[30]. Es propio del amor personal, primero, la aceptación personal y, correlativamente, el otorgamiento personal, sobre todo respecto del ser divino y, consecuentemente, respecto de las demás personas. El mal en este ámbito supone la pérdida del amor personal distinto que cada uno es. Esta pérdida, como las precedentes, admiten una variada gama de posibilidades, que en este caso va desde el desamor al odio.

Como se puede apreciar, los radicales personales miran al futuro, no al temporal, sino al que está más allá del tiempo. están referidos a lo nuevo, porque Dios es la novedad que no envejece; una novedad no definitivamente alcanzada en esta vida; un futuro, en la otra, que nunca puede devenir pasado. Consecuentemente, la pérdida progresiva –o definitiva– de los radicales personales conlleva, al menos, una mirada mortecina respecto del futuro, es decir, una falta de *esperanza* en la vida poshistórica para la libertad personal^[31] y una falta de *fe* para el conocer personal^[32]. Males de este nivel, son por ejemplo, la tristeza, la desesperación, la angustia, etc.

3. El mal en el yo

Caben dos tipos de yo: el *ideal* y el *real*. A lo largo de la historia de la filosofía ha habido concepciones divergentes del yo^[33]. En la práctica se suelen dar confusiones entre el yo ideal y el real, pero es muy conveniente distinguirlos.

El yo *ideal* es el yo que nos formamos como un modelo de nuestra personalidad y al que tendemos a amoldar todas las acciones de nuestra vida. Si ese yo no responde a la persona que cada uno es y se tiende a fijarlo, tal actitud es fuente de enfermedades psiquiátricas: psicosis, neurosis, esquizofrenias, etc. Éste es el peor mal del yo, pues expresa la pérdida del ser personal. En efecto, la persona humana que desiste de alcanzar el sentido personal propio, se traza un yo ideal, un constructo en que fija su sentido. Como éste no responde al sentido personal que se es y carece de intimidad, la persona falsea su sentido e intimidad. Pero como nota que ese yo es superior a la realidad externa, intenta dominar a través de él la exterioridad. Con la pérdida del sentido personal aparece la pérdida del valor del futuro, del proyecto, lo cual se manifiesta en las enfermedades psiquiátricas en el intento del paciente en comprenderse según el pasado y prolongar sin cambios su situación presente.

El yo *real* consta de dos dimensiones: una superior que conoce, activa, personaliza, las facultades inmateriales humanas –inteligencia y voluntad–; y otra inferior que conoce, vivifica, matiza, las facultades corporales humanas. La primera es superior, dado que las facultades superiores son inmateriales y, por eso, cuesta menos activarlas, iluminarlas, aportarles para que crezcan. Además, éstas son más cercanas al yo que las corporales. La primera dimensión del yo, la que se corresponde con la inteligencia y la voluntad, dispone, a su vez, de dos dimensiones: una superior que atraviesa de sentido o esclarece nuestra voluntad; y otra inferior que ilumina nuestra inteligencia. La primera es superior porque cuesta más activar la voluntad que la inteligencia, dado que la voluntad no es cognoscitiva, de modo que el yo se emplea más a fondo en ella. También es superior porque la voluntad es más cercana al yo que la inteligencia. En efecto, a uno se le mide más por lo que quiere que por lo que piensa^[34]. Expuestas de modo sumario y en sentido positivo estas dimensiones del yo, atendamos ahora al mal en ellas.

El mal en el yo real radica en la actitud de la persona que, por desistir de alcanzar progresivamente el sentido de su intimidad, pretende recobrarlo en el yo, o sea, quien intenta, por así decir, convertir su yo en un espejo de su propio sentido personal. Pero la persona que quiere cobrar el sentido de su intimidad en su yo pretende un imposible, porque el yo carece de intimidad y de sentido personal irrepitable. En efecto, el yo real admite muchas *tipologías* psicológicas, que son lo que los psicólogos denominan distintos tipos de *personalidad*^[35]. Que el yo real no es la persona es manifiesto, porque ésta es –como se ha indicado– novedosa, irrepitable y, por tanto, no admite tipologías. Pero como el yo no es un quién, no responde personalmente. A falta de respuesta personal, se empieza

a sospechar que no se es persona. Como se puede apreciar, el mal en el yo es expresión de la pérdida del ser personal, su no responder a la persona que se es. Dado la persona es una *coexistencia* distinta, el yo despersonalizado no *manifiesta* lo distinto de la persona, sino que tiende a copiar modelos. Asimismo, siendo la persona una *libertad* distinta, el yo escindido de ella no *dispone* de las potencias humanas *según* la vinculación de ellas a la intimidad, sino que usa *de* ellas. Si tal yo se separa del *conocer personal*, no *ilumina* las potencias humanas de acuerdo con el propio sentido personal, sino que tiende a despersonalizarlas. Al desvinculase tal yo, en fin, del *amar personal*, en vez de *admitir y aportar*, tiende a recibir y a exigir. Como se ve, por ser éste superior a todas las potencias humanas, barniza con ese progresivo sinsentido personal cuanto toca. En suma, el mal del yo es el mal en la *ética*, o si se quiere, el *relativismo ético*.

Tanto la intimidad humana (*acto de ser*) como el yo (*esencia*) y sus potencias superiores (*inteligencia y voluntad*) son inmateriales. En ellas el mal no es nativo. Incluir en ellas el mal por naturaleza equivaldría a inculpar a Dios del mismo, porque mientras lo corpóreo lo recibimos en herencia de nuestros padres, lo espiritual lo recibimos directamente de él. Todo mal inherente en estas dimensiones humanas es libremente adquirido. En cambio, en el cuerpo (*naturaleza humana*) los males son heredados, pero además pueden ser adquiridos. Como es sabido, la tradición cristiana protestante sostiene que la naturaleza humana está enteramente corrupta. La católica, en cambio, enseña que dicha naturaleza no está corrompida, sino herida. Ésta añade que el hombre está naturalmente inclinado al mal. Esto se puede explicar diciendo que, como es misión del alma vivificar al cuerpo, al notar ésta las deficiencias y malas inclinaciones corpóreas, nota nativamente esa mala inclinación. Pero la mala inclinación nativa, el desorden, no es del alma, sino del cuerpo, aunque afecte a la unión entre ambos.

Si el mal no pertenece nativamente a neurálgico del hombre, lo que tiene sentido personal es apartarse de él y paliarlo, en la medida de lo posible, en el cuerpo. Como lo más radical del hombre está nativamente diseñado para el bien, pues carece de corrupción nativa, eso indica que el hombre puede prescindir del mal en esos planos, es decir, no está obligado a aceptarlo en su intimidad, en su yo y en sus facultades superiores. Sin embargo, el mal corpóreo es inevitable y, además, termina con la muerte. De manera que en este plano el hombre no tiene más remedio que aceptarlo. Sin embargo, si se pregunta qué sentido tiene aceptar el mal a ese nivel, la respuesta correcta sólo puede ser –teniendo en cuenta la distinción de planos en el hombre– que se acepte para sacar mayor bien en los niveles humanos superiores. Con todo, aceptar el mal no comporta comprenderlo, porque –como veremos– el mal es incomprensible.

4. Los males en la inteligencia y en la voluntad

La *inteligencia* tiene varias vías operativas. No son lo mismo, por ejemplo, la 'razón teórica' y la 'razón práctica', pues es claro que no es lo mismo dominar una ciencia que ser prudente. Tampoco son equivalentes el proceder formal de la inteligencia que permite formar disciplinas como la lógica o las matemáticas que ese otro uso de la razón que permite desentrañar la realidad física. A la par, en las diversas vías racionales, la inteligencia cuenta con múltiples dimensiones: ideas, actos y hábitos. Éstos elementos son distintos en cada uno de dichos caminos procedimentales de la razón. Pues bien, como el objeto propio de la inteligencia es la *verdad*, males de la inteligencia son la ignorancia y el error. Caben muchas verdades sobre temas distintos. En otros, en cambio, no caben verdades, sino verosimilitudes. Tanto respecto de unas como respecto de otras el crecimiento progresivo de la inteligencia lo constituyen los *hábitos*. Por tanto, el peor de los males en esta potencia es la carencia de ellos. En efecto, la inteligencia crece en la medida en que conoce más verdad y verosimilitud. Si alcanza verdades teóricas, indiscutibles adquiere *hábitos teóricos*; si conoce verosimilitudes prácticas, adquiere con mayor o menor intensidad *hábitos prácticos*. Tanto en un caso como en otro, el peor enemigo de la inteligencia es el *relativismo* veritativo.

La *voluntad* es más unitaria que la inteligencia, pues no ofrece diversas vías operativas sino sólo una, porque a distinción de la pluralidad de verdades que la inteligencia puede alcanzar al conocer diversos campos temáticos, en el fondo, la voluntad sólo tiene un último fin, el bien último. De ahí que crezca en la medida en que se acerque más a él y que se debilite en caso contrario. El crecimiento de la voluntad lo conforman las *virtudes*. Dada la aludida unidad, aunque respecto de la voluntad cabe distinguir entre multiplicidad de bienes, de actos y de virtudes, en rigor, todos ellos se dan muy unidos. Así, no cabe conseguir el bien último prescindiendo de los bienes mediales; no cabe crecimiento en las virtudes sin ejercicio de nuevos actos; las virtudes están conexas entre sí, pues, por ejemplo, no se puede ser fuerte si no se es templado, no se puede ser justo sin fortaleza; no cabe amistad sin justicia, etc. Como las virtudes constituyen la progresiva perfección de la voluntad, el peor de los males de esta potencia radica en lo que inhibe dicho crecimiento, enfermedades a las que se denomina *vicios*.

Como la inteligencia está asistida por el yo, el error y la ignorancia en ella se dan cuando el yo zanja prematuramente el discurso racional y se conforma con menos verdad que la que un asunto requiere. Como se ve, el error, en el fondo, lo comete el yo, porque corta las alas del raciocinio. Y lo mismo sucede con la ignorancia cuando ésta es culpable. De modo semejante, el vicio en la voluntad es debido a que el yo se conforma con bienes menores, fáciles, cuando puede alcanzar mayores, aunque arduos. En suma, los males en la inteligencia y en la

voluntad son manifestación inmaterial de que el yo no responde al ser personal que se es, sino que ha entrado en pérdida y, por ello despersonaliza a estas potencias superiores. Unas despersonalizaciones llamativas de estas potencias en la historia del pensamiento lo constituyen el racionalismo moderno y el racionalismo contemporáneo, porque son intentos de explicar esas potencias autónoma e independientemente de la persona^[36].

5. Los males corpóreos

Si son naturales o adquiridos sin culpa personal, son la manifestación sensible de la distancia entre el cuerpo y el yo (el *alma*, decían los pensadores clásicos). Si son adquiridos responsablemente, manifiestan también la pérdida en el yo, el oscurecimiento de la inteligencia y el envenenamiento de la voluntad.

De modo semejante a como debemos combatir los males en la intimidad, en el yo, los errores e ignorancias en la inteligencia y los vicios en la voluntad, así debemos luchar contra los dolores físicos. A pugnar con los males radicales se dedica la *antropología* de la intimidad abierta a Dios (*trascendental*); a luchar contra los males en el yo se dedica la *ética*; a hacer frente a los males de la inteligencia, la *teoría del conocimiento*; a los de la voluntad, la *teoría de la voluntad*; a los males corpóreos, la *medicina*^[37]. Todas estas ciencias lidian contra el mal, y ninguna de ella lo comprende, porque –como se ha adelantado– no se puede comprender.

Tomás de Aquino decía que el dolor afecta al *sentido*, pero sobre todo al *apetito* sensitivo^[38]. A esta tesis hay que añadir que también perturba a los *sentimientos* sensibles, pues éstos son el estado de ánimo en el que se encuentran las facultades sensibles, cuyo soporte es orgánico, y como tal, cambiante, sujeto a influjos del medio ambiente, a lesiones, enfermedades, etc. Como se ha indicado, tampoco en el cuerpo humano todo está en el mismo plano. Los *sentidos internos* (imaginación, memoria sensible y cogitativa o proyectiva) ocupan la cúspide en él. Su soporte orgánico es la corteza cerebral. Por eso, los males en esa zona son más graves que en otras partes, pues lesionan lo más vital del nuestro organismo. Esos males pueden ser involuntarios, pero también adquiridos responsablemente. Del primer estilo son, por ejemplo, los tumores; del segundo, los efectos del alcoholismo y de los estupefacientes.

Además, como el sistema nervioso central se regenera en menor medida que el resto del organismo, los efectos dañinos de su lesión son más permanentes. En efecto, como todo lo sensible consta de soporte orgánico, el deterioro en esta área de lo humano compromete el futuro temporal, porque no puede sanar con tanta facilidad como el resto del cuerpo y, desde luego como lo inorgánico. Una mal muy extendido en nuestro tiempo que afecta a este ámbito es la depresión, una enfermedad que provoca una disfunción cerebral, la cual se

manifiesta en una incapacidad para el trabajo, un cansancio prolongado, un no poder soportar no pocos inconvenientes de la vida lleva consigo. En rigor, se trata de la enfermedad más difícil de soportar por el sufrimiento permanente que conlleva, pues a diferencia de las demás, en las que se trata de soportar el dolor, a veces con picos agudos, en ésta se trata de un dolor sordo y permanente respecto del cual uno se siente sin fuerzas para soportarlo.

6. Los males afectan de modo distinto a los a los hombres

a) Al varón y a la mujer.

La igualdad es exclusivamente mental, no real. Las distinciones reales son jerárquicas. El cuerpo del varón es más fuerte que el de la mujer, por eso aguanta mejor los males físicos. Precisamente por ello, el yo del varón (con sus facultades inmateriales) no se preocupa tanto de su corporeidad como en el yo de la mujer de la suya, es decir, en ella, su yo está más volcado, unido o cercano a su corporeidad. Como el yo es inmaterial, más activo, desde luego, superior al cuerpo, al emplearse en el caso de la mujer más a fondo del cuerpo que en el caso del varón, lo que era una debilidad en el plano de la *naturaleza* tiene más facilidad para transformarse en una fortaleza en el plano de la *esencia* humana. Por eso se explica que las mujeres suelen acrisolar más las virtudes (de la voluntad) que los varones. Así, las mujeres, si quieren, suelen ser más fuertes (se trata ahora de la virtud de la fortaleza, no de la fuerza física) al resistir males que los varones. Con todo, si el yo de la mujer cede ante los males se vuelve más viciosa que el varón, porque esos males afectan más a su yo que al del varón, ya que ella se comprende más en unión con su corporeidad que el varón a la suya. A nivel de intimidad, en cambio, no cabe hablar de superioridad entre varón mujer en su modo de hacer frente a los males. En efecto, como carece de sentido hablar de 'persona masculina' y de 'persona femenina', sencillamente porque cada persona es distinta (y ello entre varones, mujeres, ángeles y personas divinas) vencerá más el mal a ese nivel la persona que esté más unida al bien, en definitiva, a Dios.

b) Al inocente y al culpable.

Al niño sin uso de razón obviamente le afectan los males corporales, afectivos, familiares, educativos, etc., pero al no ser culpable de ellos, le afectan más periféricamente que a quienes admiten el mal en su vida interna. También afectan los males de modo distinto a las personas con uso de razón que son culpables de ellos que quienes los padecen siendo inocentes. El mal carece de sentido para todos ellos, pero a los primeros les priva de conocimiento; no a los segundos.

7. El mal es incognoscible

“El médico se ocupa de una serie de enfermedades, pero no de la enfermedad como tal. Así pues, la cuestión sigue abierta: el pensamiento filosófico puede ser movido por una intención medicinal, la terapéutica puede ser una manera de pensar filosófica. Un médico podría decir que la enfermedad como tal es incurable, o que no existe. Desde luego, si la enfermedad es global, si toda la condición humana está enferma, está mal –malestar–, la terapia deberá ser total. Pero una terapia total resulta ser una manera de hacer, de pensar, quizá asimilable al estatuto de un pensar filosófico. La filosofía como terapéutica, o la terapéutica en el nivel filosófico, no puramente en el nivel de médico o de clínica, no es una mera eventualidad. Incluso se ha propuesto aplicar la terapia a la filosofía”^[39]. Ahora bien, ¿puede la filosofía dotar de sentido al dolor, al sufrimiento? La respuesta es negativa. Para los pensadores clásicos griegos (Platón, Aristóteles) y medievales (San Agustín, Sto. Tomás, etc.), e incluso para algunos modernos (Pascal), superar el dolor y el sufrimiento sólo se puede alcanzar en el más allá, no en esta vida.

“Las actitudes humanas ante el sufrimiento son insuficientes porque, en última instancia, el enigma del sufrimiento sólo puede resolverse si se encuentra su sentido. Aunque el hombre sea incapaz de encontrarlo, para Dios todo es posible”^[40]. El mal es ininteligible para el hombre porque es ausencia de bien. Los pensadores medievales decían que ser y bien coinciden en la realidad. En consecuencia, si el mal es privación de realidad, no se puede conocer. A ello hay que añadir que el conocer humano es una realidad muy noble. Ahora bien, si el mal inhiere en dicho conocer, lo que se introduce en él es una mengua cognoscitiva, es decir, una falta de conocimiento. Con ejemplos: no se puede constatar la carencia de vista desde la miopía; no se puede conocer si algo es erróneo si permanece la inteligencia en tal error; el yo no puede saber si una actitud en la vida es inmoral si vive en ella; etc.

En suma, el mal no se puede conocer humanamente, porque siempre conlleva para el hombre ausencia de conocimiento. Por eso, es lo único a lo que el hombre no puede dotar de sentido^[41]. Pero lo que el hombre no puede, Dios sí lo puede. La revelación cristiana indica que Cristo es Dios y que éste asumió el dolor humano. Sólo Dios puede dotar de sentido al dolor, porque al ser la Verdad, no pierde sentido al asumir el dolor^[42]. En cambio, si el hombre lo asume, entra en pérdida.

Ante esa falta de sentido humano, los pensadores del estoicismo clásico intentaron que el dolor no les afectara aunque lo padeciera. Otro tipo de combate frente a él es el propio del hinduismo, en el que se pretende poner la mente en blanco, para no pensar, no ser consciente del dolor orgánico. Pero es claro que ponerse al margen no es entender el dolor. Por su parte, el

romanticismo decimonónico sentía un mal generalizado, mal de la época, que penetraba en todos los ámbitos de la vida (privada, social, cultural, etc.) pero tampoco podía comprenderlo. Posteriormente Kierkegaard sostuvo que el hombre está constitutivamente enfermo, y que la única liberación del estado patológico es el paso del estadio estético al ético y religioso. También las filosofías de Marx, Nietzsche y Freud, entre otros, consideran que el hombre es un ser enfermo. Con todo, los remedios propuestos en estas filosofías son peores que la enfermedad, porque acaban negando lo radical del ser humano.

8. Trato adecuado de los profesionales de la salud con los enfermos

Cada enfermo es una persona distinta, es decir, un amor personal distinto, un sentido y fin personal diferentes, una libertad personal distintos. También posee un 'yo' distinto y, asimismo, una dotación intelectual y voluntaria adquiridas distintas. También sus cuerpos presentan multitud de matices distintos, porque quien vivifica, educa, protege (o lo contrario) la corporeidad, son las realidades precedentes. Atender exclusivamente por parte del médico o de la enfermera a la solución de un problema corpóreo (lesión, dolor, enfermedad, etc.) sin tener en cuenta las otras dimensiones humanas superiores, es intentar sanar las hojas de un árbol sin atender a su raíz, o si se quiere, tomar el rábano por las hojas. Con esta actitud lo más que se puede conseguir es anular el dolor y aplazar la muerte. La raíz es lo principal del árbol; luego, el tronco; en tercer lugar, las ramas; por último, las hojas. Las hojas son inevitablemente caducas; también las ramas se secan; asimismo el tronco se puede podrir, mientras la raíz es lo permanente. Si ésta está enferma, el árbol acabará manifestando la enfermedad en todas sus partes. Si está sana, aunque aquéllas no lo estén, cabe que el árbol se salve. Aprovechando la comparación botánica cabe decir que la intimidad personal es como la raíz; el yo como el tronco; las facultades superiores como las ramas y las facultades sensibles –donde inciden el dolor, las enfermedades y la muerte– como las hojas.

Desde luego que un profesional de la salud no tiene obligación de curar aquellos problemas que no sean corpóreos. Pero antes y por encima de médico o enfermera, esos profesionales son 'personas', y por ende 'coexistentes' con la persona del paciente. Si se entiende que 'coexistir' no equivale a 'convivir', o al mero 'coincidir', sino que existe una correspondencia íntima, personal, entre ambos, aunque los facultativos no tengan 'necesidad' de atender a la intimidad del doliente, es obvio que tienen que ver con ella por 'libertad'. Y lo mismo ocurre con el enfermos respecto de quienes le atienden. Con todo, en el caso del paciente se manifiesta más su sentido personal que en el de aquéllos, porque *acepta* su cuidado y se entrega en sus manos, manifestaciones del *amar personal*; asimismo, *confía* en ellos, una muestra del *conocer personal*; se

subordina a sus iniciativas, lo cual prueba que deja encauzar su *libertad personal*; y, lejos de rechazarlos, sabe que su bien pasa por no prescindir de ellos, lo cual manifiesta que se sabe *coexistente* con ellos.

Lo que precede indica que el dolor y la enfermedad son, para el enfermo, una oportunidad para reparar en el estado de las raíces personales que conforman la propia intimidad. Para los profesionales de la salud son una buena ocasión para crecer en su propia personalización, la cual no crece sin coexistencia. Por eso la gloria del médico es, más que la salud del enfermo – como decía Tomás de Aquino^[43] –, el agradecimiento personal de éste. Comparado tal reconocimiento personal con el conocimiento científico logrado, los pappers, etc., éstos son secundarios, de modo semejante a como la gloria de un maestro universitario son más sus buenos discípulos que sus célebres publicaciones –como decía Álvaro D’Ors–.

A la par, de entre los profesionales de este campo, el papel del médico es superior al de la enfermera científicamente hablando, pero humanamente sucede a la inversa, porque el médico, para curar una patología, procede según el *método analítico*, pero este método cognoscitivo, al que este especialista se habitúa, no es el mejor para conocer al hombre, ya que éste –como se ha indicado– es un ser compuesto, cuyas distinciones reales jerárquicas se unen de modo *sistémico*: “El modelo analítico se suele justificar diciendo que el hombre es incapaz de comprender o de manejar todos los factores en presencia: las realidades muy complejas se escapan a nuestra comprensión y entonces no hay más remedio que elaborar un modelo reducido. Pero cuando se estudian las cosas de ese modo aparecen necesariamente los efectos secundarios: no hay fármaco, no hay remedio que no los produzca, y por eso en ocasiones el remedio es peor que la enfermedad. En otros casos ocurre que el mismo sistema complejo que es el hombre, toma a su cargo el resolver las consecuencias perversas que conllevan los efectos secundarios (insistimos en que son aquellos efectos, reacciones, dinamismos, aquellas funciones, cuya aparición no se había previsto por usar el método analítico). Muchas veces corre a cargo del organismo remediar esos errores, esas limitaciones del tratamiento analítico de las enfermedades. Pero otras veces no lo hace, sino que protesta enérgicamente; y otras, en fin, entra en pérdida, es decir, se adapta, pero se adapta mal: inhibiéndose. Al inhibirse, parece que el procedimiento analítico ha tenido éxito, pero la verdad es que ha estropeado al sujeto, le ha quitado capacidad de respuesta, lo ha empobrecido, y como consecuencia su rendimiento futuro es menor”^[44].

El placer no es contrario al dolor dentro de una escala bipolar, porque el primero es superficial y pasajero, mientras que el segundo es profundo y duradero. Por eso, “el alivio del dolor viene exigido por el amor a la persona, hundida y “anegada” en el dolor, desaparecida en él. No se trata ya,

propriadamente, de curación del dolor, sino, de *salvación* de la persona, que no ha de ser curada, sino, más en el fondo, *sacada* del dolor. Con otras palabras, el acento del interés se desplaza del hecho doloroso al hombre doliente: es menester que aquél cese para que la persona se reintegre en su ser, no sólo en sus facultades. Si la atención se dirige derechamente al fondo, ya no considera el dolor como hecho sobrevenido o grieta contingente, accidental, sino como una situación personal, como una versión especial del modo de ser humano. El dolor se ha infiltrado hasta la persona y vibra con ella, la ha hecho violencia y la ha sumado a su órbita atroz”^[45].

9. El hombre doliente

Si el dolor, entrando por la periferia corporal o abriéndole directamente la puerta de la intimidad humana acaba siempre siendo profundo, ¿cómo soportarlo? ¿Cómo sobrellevarlo si comporta, además, una carencia de sentido? Más aún, si penetra hasta el centro de la persona, supone una pérdida del sentido personal. Por tanto, ¿cómo dar razón del *homo patiens*^[46] si éste, es menos *homo* en la medida en que es *patiens*? Imposible desde el mero *homo*. Lo que precede indica que el hombre no está hecho para *estar* sólo. No se trata sólo de la compañía humana que consuela ante el dolor, pues todo hombre está aquejado por este mal. A los acompañantes les llega su hora *patiens*.

Como el dolor afecta a la intimidad humana, en el fondo preguntar por el sentido del dolor es preguntar por el sentido de cada persona humana. Pero este sentido es indescifrable sin la ayuda divina. Se trata de que el hombre no está hecho para *ser* sólo, y que la raíz de su coexistencia es divina. Si el hombre es incomprensible sin Dios, sólo con él el hombre puede superar el dolor, el mal, la muerte. Que Dios sea raíz de mi ser significa que es más profundo a mí que yo mismo. Por ello, esa raíz no queda sustancialmente afectada, cambiada, por el mal. Por tanto, ante el embate del mal que pretende empobrecer nuestro ser personal, el único recurso es la estrecha unión con la fuente de nuestro ser: Dios^[47]. En suma, al margen de la coexistencia con Dios, el dolor carece de sentido; pero como el hombre por definición es sufriente, la persona humana sin vinculación divina es carente de sentido.

En definitiva, es obvio que todo hombre desea la felicidad, lo cual indica que el hombre está diseñado para ella. Sin embargo, si todo hombre es sufriente y este sufrimiento es un límite ineludible para alcanzarla, eso significa que el hombre no la puede alcanzar en solitario. El hombre no puede realizar a solas su fin. En consecuencia, el dolor es la ayuda de que dispone todo hombre para recordar que su ser es coexistente y que lo es respecto de Dios.

[11] He tenido la oportunidad de tratar previamente de este tema en: “Más allá del mal”, en *Terrorismo y magnicidio en la historia*, Pamplona, Eunsa, 2008, 17-44.

[12] POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 155.

[13] A la primera dimensión humana se puede denominar, en terminología filosófica medieval, *acto de ser* personal humano. A la segunda, *esencia* humana. Con todo, ambas fueron conocidas por los pensadores clásicos griegos y medievales como *alma*. Sin embargo, algunos de ellos supieron distinguir dentro de la inmaterialidad del alma entre aquello que se emplea como *acto* de esa otra dimensión que se emplea como *potencia*: “El alma humana como subsistente, está compuesta de potencia y acto, pues la misma sustancia del alma no es su ser, sino que se compara a él como la potencia al acto. Y de aquí no se sigue que el alma no pueda ser forma del cuerpo, ya que incluso en estas formas eso que es como la forma, como el acto, en comparación a una cosa, es como potencia en comparación a otra”. TOMÁS DE AQUINO, *Q.D. De Anima*, q. única, ar. 1, ad 6. Cfr. también: *Suma Teológica*, I, q. 75, a. 5, ad 6.

[14] Entre los autores que advierten esa distinción real en el s. XX están, por ejemplo, Scheler y Polo. Cfr. respecto del primero mi trabajo: *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 216, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2009. Cfr. de Polo: *Antropología trascendental*, II. *La esencia de la persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2003.

[15] A la primera dimensión humana se puede denominar, en terminología filosófica medieval, *acto de ser* personal humano. A la segunda, *esencia* humana. Con todo, ambas fueron conocidas por los pensadores clásicos griegos y medievales como *alma*. Sin embargo, algunos de ellos supieron distinguir dentro de la inmaterialidad del alma entre aquello que se emplea como *acto* de esa otra dimensión que se emplea como *potencia*: “El alma humana como subsistente, está compuesta de potencia y acto, pues la misma sustancia del alma no es su ser, sino que se compara a él como la potencia al acto. Y de aquí no se sigue que el alma no pueda ser forma del cuerpo, ya que incluso en estas formas eso que es como la forma, como el acto, en comparación a una cosa, es como potencia en comparación a otra”. TOMÁS DE AQUINO, *Q.D. De Anima*, q. única, ar. 1, ad 6. Cfr. también: *Suma Teológica*, I, q. 75, a. 5, ad 6.

[16] Estas dos potencias han sido las más tenidas en cuenta de lo humano tanto en la filosofía clásica griega y medieval como en la moderna, aunque en mayor medida en la primera que en la segunda.

[17] Esta dimensión de lo humano se ha tenido más en cuenta en el pensamiento contemporáneo.

[18] Una explicación más pormenorizada de todos estos niveles humanos se encuentra en mi trabajo *Antropología para inconformes*, Madrid, Rialp, 2007.

[19] Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental I. La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2003.

[20] Cfr. RODRÍGUEZ, A., “Coexistencia e intersubjetividad”, *Studia Poliana*, 3 (2001) 9-34.

[21] “Lo simplemente único, la que no tiene ni puede tener relaciones, no puede ser persona. No existe la persona en la absoluta singularidad. Lo muestran las palabras en las que se ha desarrollado el concepto de persona: la palabra griega *prosopon* significa ‘respecto’; la partícula *pros* significa ‘a’, ‘hacia’, e incluye la relación como constitutivo de la persona. Lo mismo sucede con la palabra latina *persona*: ‘resonar a través de’; la partícula *per* (= ‘a’, ‘hacia’) indica relación, pero esta vez como comunicabilidad”. RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1970, 149. “La persona es la pura relación de lo que es referido, nada más. La relación no es algo que se añade a la persona... sino que la persona consiste en la referibilidad”. *Ibid.*, 152.

[22] En términos tomados en préstamo de la filosofía medieval cabe decir que el vocablo ‘coexistencia’ está referido al *acto de ser* personal humano, pues éste se distingue del *acto de ser* que no es personal en que añade el ‘co’ a la existencia, o sea, la vinculación constitutiva a otros actos de ser personales. En cambio, lo ‘social’ y lo ‘intersubjetivo’ del hombre quedan referidos, sobre todo, a la *esencia* humana, la cual es abierta manifestativamente a los demás,

precisamente porque depende del *acto de ser* personal íntimo, el cual es radicalmente abierto a otras personas, sin necesidad de manifestación ninguna.

[23] Cfr. GARCÍA, J.A., “La libertad personal y sus encuentros”, *Studia Poliana*, 5 (2003) 11-22.

[24] Cfr. POLO, L., *Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, 2007.

[25] Cfr. POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 226.

[26] Cfr. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, trad. J. Gaos, México, F.C.E., 1987.

[27] Cfr. SASTRE, J.P., *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, Losada, D.L., 1984.

[28] Cfr. mi trabajo: *El conocer personal*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 163, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.

[29] “La vocación de cada uno se funde, hasta cierto punto, con su propio ser: se puede decir que vocación y persona se hacen una misma cosa”, JUAN PABLO II, *Alocución en Porto Alegre*, 5-VII, 1980.

[30] Cfr. POSADA, J.M., “La índole intelectual de la voluntad y de lo voluntario en distinción con el amar”, *Futurizar el presente*, Málaga, Universidad de Málaga, 2003, 283-302.

[31] Cfr. POLO, L., “La esperanza”, *Scripta Theologica*, 30-1 (1998) 157-64.

[32] Cfr. CONESA, F., “El conocimiento de fe en la filosofía de Polo”, *Anuario Filosófico*, 29/2 (1996), 427-439.

[33] Cfr. POLO, L., *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 170, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.

[34] El *yo real* se puede asimilar a lo que la tradición filosófica medieval denominaba *sindéresis*, un hábito innato que activa a la inteligencia y a la voluntad. Cfr. al respecto: MOLINA, F., “El yo y la sindéresis”, *Studia Poliana*, 3 (2001) 35-60; “Sindéresis y conciencia moral”, *Anuario Filosófico*, 29/2 (1996) 773-785; “Sindéresis y voluntad: ¿quién mueve a la voluntad?”, *Futurizar el presente*, Málaga, Universidad de Málaga, 2009, 193-212; *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 82, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999. Cfr. asimismo mi trabajo: “La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003), 321-333.

[35] *Persona y personalidad* no son términos sinónimos. La primera designa al *acto de ser* humano; la segunda a la *esencia* humana. la *personalidad* caracteriza al *yo*, y éste constituye la *esencia* humana, no el *acto de ser*.

[36] “El voluntarismo moderno, que parte de Ockham, muestra una deriva negativa y crítica que arruina el carácter plenario de la voluntad, y tergiversa la intelección reduciéndola a representación. De esta manera no se logra una versión de la voluntad legítima y superior a la griega. Al concederle una importancia que los griegos le negaron, lo primario como voluntad acaba en tedio y dolor... En Schopenhauer la voluntad no se corresponde con ninguna realidad valiosa; lo que pone es ficticio, el velo de Maya, y ella misma sufre, se astilla y se llena de tedio”. POLO, L., *Antropología trascendental*, II, ed. cit., 104.

[37] “Lo único que interesa del dolor (a la medicina) es su desaparición”. POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 212. Más adelante añade: “Combatir el dolor está justificado *in casu*, pero no *in genere*, por la razón decisiva de que los dolores concretos obedecen a causas contingentes y caen dentro del radio de acción de los medios humanos. Pero la raíz del dolor como tal es honda y está sustraída a la acción humana”. *Ibid.*, 214-5.

[38] “Dolor, secundum quod est in appetitu sensitivo, propriissime dicitur passio animae”. *S. Theol.*, I-II, q. 35, a. 1 co.

[39] POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona, Eunsa, 1999, 104.

[40] POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 199.

[41] “El tema del dolor presenta una especial dificultad. No se trata, en efecto, de un tema simplemente oscuro, rebelde a la investigación por su altura, por su complicación, o por la imposibilidad de traerlo a la experiencia inmediata; es algo más radical, a saber: que no cabe idea

del dolor. El dolor es, *simpliciter*, ininteligible. Tenemos dolor, lo sentimos, sufrimos o aguantamos; lo que no cabe es *pensarlo*. El lugar de asentamiento primario del dolor en nosotros no es el pensamiento... Al contrario de lo que, hablando en general, hace el hombre con sus sensaciones –material de que se forman las ideas–, e incluso con sus emociones y estados de ánimo, de los cuales, si no idea, cabe alguna suerte de intuición intelectual, del dolor, no. Tenemos conciencia del dolor, pero no podemos prestar a eso "entidad de razón". Tenemos, a lo sumo, un concepto del dolor como lo tenemos de la nada, es decir, sin contenido extramental correspondiente. Pero mientras tratándose de la nada, ello se explica de suyo, en el caso del dolor lo que juega es, más bien, una imposibilidad de hacerlo inteligible al ascenderlo a tal nivel... No es que el contenido del dolor no exista sin más, sino que queda, sin remedio, fuera del ámbito de lo ideal. Tenemos conciencia del dolor como de una acometida; por tanto, no poseemos el dolor *en* la conciencia: *ahí*, en el lugar de objeto, el dolor es indescifrable, no sabemos qué significa". POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 207.

[42] "El camino recorrido por Cristo ha dotado de sentido al dolor humano. Este es el misterio de la Cruz, que culmina en la gloria gozosa de la Resurrección. La Cruz es la única palabra que dota de sentido al dolor. El mal no está en Dios, como dice Hegel; pero al recorrer el camino de la Cruz, Cristo dota de sentido al dolor, que es la manera como el pecado es experimentado por el hombre: la ausencia de bien, vivida, es el dolor". POLO, L., *El hombre en la historia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 207, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008, 121.

[43] "Sanitas infirmi est laus medici". *Super Tit.*, cap. II, lec. 2.

[44] POLO, L., *Antropología de la acción directiva*, Madrid, Aedos, 1997, 17.

[45] POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., 216. Y añade: "Pero en la medida en que ello acontece, el dolor pierde su carácter concreto. Duele el alma o el cuerpo, pero como cuerpo o alma radicalmente, profundamente, míos: como yo. A la madre le duele la muerte de su hijo, pero como una parte de su ser y no como aflicción sobrevenida, simplemente. Se diría que la presencia del dolor tiende a confundirse con su raíz humana y así pierde especificidad. Soy yo el doliente, en el dolor de mi cuerpo o de mi alma". *Ibid.*

[46] Cfr. ESCLANDA, R., -RUSSO, F., *Homo patiens*, Roma, Armando, 2003.

[47] A eso apunta el significado del libro de Job en el *Antiguo Testamento*, y eso revela de modo manifiesto la Pasión de Cristo en el *Nuevo Testamento*.