

Atención y sufrimiento: una aproximación fenomenológica

Attention and Suffering: a Phenomenological Approach

PATRICIO MENA MALET*

Universidad de La Frontera, Temuco - Chile

RESUMEN. Este artículo se propone interrogar la relación entre sufrimiento y atención desde una perspectiva fenomenológica. A partir de este análisis intentaremos clarificar el fenómeno del sufrimiento mismo. Un fenómeno singular que ocurre de acuerdo a una saturación particular como un acontecimiento personal y dramático, y que puede ser experimentado en tanto que se impone irreversible e irrevocable. Así, cada una de estas notas constitutivas del sufrimiento revelarán la transformación y transmutación que este producen despliegue de nuestra atención, afectando la propia relación con nosotros mismos, con los otros y con el mundo. Este camino interrogativo toma su impulso desde las caracterizaciones ricœurianas del sufrimiento, entendido por el filósofo francés como la forma más vivas de consciencia de sí.

Palabras claves: Sufrimiento; atención; consciencia de sí; acontecimiento irreversible e irrevocable.

ABSTRACT. This paper proposes to interrogate the relationship between suffering and attention from a phenomenological perspective. From this analysis we will attempt to clarify the phenomenon of suffering itself. A singular phenomenon that occurs according to a particular saturation as a personal and dramatic event, and that can be experienced as imposed, irrevocable and irreversible. So, each one of these constitutive features of suffering will reveal the transformation and transmutation that it produces on our attention deployment, affecting the own relationship with ourselves, with the others and with the world. This questioning way takes its motivation from Ricœur's characterization of suffering, understood by the french philosopher as the liveliest form of self-consciousness.

Key words: Suffering; Attention; Self-consciousness; Irreversible and Irrevocable event

* patricio.mena.m@ufrontera.cl ORCID: 0000-0001-5936-8641. Este texto ha sido escrito en el marco del Proyecto Fondecyt Regular N° 1160097 del que el autor es coinvestigador.

Copyright: © 2019 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución *Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)*.

1. El padecer de la atención

En *Le volontaire et l'involontaire*, Paul Ricœur afirma que:

El sufrimiento es el no-ser sentido antes que pensado; yo estoy entregado a él, abandonado y tanto más pérfidamente negado en cuanto el sufrimiento es una de las formas más vivas de la conciencia de sí (cruel se sabe, hace sufrir con el fin de volver más aguda la conciencia de su desgracia); sufriendo, la conciencia se separa, se concentra y se conoce negada. Pues en el dolor yo padezco como teniendo extensión; el dolor revela la falta de ser y la amenaza incluida en la extensión [...]. Sufrir y padecer son sinónimos (1950, 423)¹.

Son varias las cuestiones que pueden ser relevadas de este fragmento. En primer lugar, que el sufrimiento es “una negación suscitada por la vida” (Marin, 2016, 122), una negación existencial que se traduce en una experiencia de “pérdida”, de “disminución”, de “abandono”, de “desaparición del vínculo (la conciencia se separa), experiencia de un encarcelamiento, de una intensificación dolorosa” (Marin, 2016, 123). En suma, para Ricœur el sufrimiento es una experiencia que intensifica la separación, la desposesión de sí, al mismo tiempo que dicha negatividad resentida conlleva una suerte de conciencia aguda de sí. Ciertamente, una conciencia crítica o en crisis, una conciencia viva y “aguda”. Pero, ¿en qué sentido el sufrimiento que es vivido como un “involuntario violentamente sufrido” (Marin, 2016, 123) puede implicar a su vez una toma de

conciencia de sí? Si este “sí” indica al *hombre sufriente*, entonces, ¿cómo es preciso entender tal toma de conciencia? ¿Se trata más bien de una clausura atencional, esto es, que sufriendo ya no puede atender ni tomar conciencia de nada más que de su propio sufrimiento? ¿Aquella *viva conciencia de sí* no es sino una conciencia clausurada que solo puede atender al sufrimiento padecido y nada más que a aquel? Este es el ámbito de cuestiones que quisiera entonces interrogar en este texto: ¿Qué relación anudada hay entre sufrir y atender? ¿Qué tipo de atención compromete el hecho de sufrir? ¿El hombre sufriente puede atenderse a sí mismo mientras sufre, puede atender a otra cosa que a su propio sufrimiento?

Con el fin de avanzar en las aclaraciones en torno a las relaciones entre atención y sufrimiento, comenzaremos interrogando la dimensión padeciente o *páthica* de la atención, para luego avanzar hacia la dilucidación del sufrimiento como fenómeno y a los modos cómo afecta este a la disposición atencional del hombre sufriente.

Cuando, en general, se interroga el despliegue atencional del sujeto, los énfasis son puestos en la capacidad de este de volverse hacia algo, de prestarle atención, lo que implica por cierto que el sujeto se moviliza como agente de actos intencionales en torno a un ámbito de cuestiones delimitado: un objeto, una persona, una situación, etc.² Por su parte, la expresión latina, *attentio*, indica una tensión (*tensio*) entre el cuerpo y el alma tal como en san Agustín, o, entre el sujeto y las cosas o los objetos. Al respecto, Waldenfels afirma que: “La atención vive de una tensión di-

reccionada que se tiene que imponer frente a numerosas distracciones y dispersiones” (2015, 142). Habría que agregar eso sí que el modo cómo la atención se impone a las distracciones que entorpecen su fluir hacia las cosas es entregándose a otra distracción para atender mejor. Si atender es concentrarse o focalizarse en algún objeto, no se realiza aquello sin que el acto mismo de la atención sea acompañado siempre y sin excepción de una productiva distracción que es *operada* al tiempo que *ignorada* por el sujeto que atiende; esto es, se realiza, la mayor de las veces, sin esfuerzo y conforme a una espontaneidad que le es inherente. Pues cuando el esfuerzo de focalización es requerido es precisamente cuando nos vemos impedidos de atender a *algo* puesto que todo y nada nos inquieta. No podemos mantenernos ante lo que buscamos atender porque muchas otras cosas se nos presentan como exhortándonos a volvernos hacia ellas o porque nada de lo que constituye nuestra situación parece asumir el relieve necesario como para movilizarnos en su dirección. Hablamos entonces de una *atención distraída* e incapaz de focalización alguna o de una *atención flotante* que no logra detenerse en ningún objeto puesto que ninguno se dona ofreciendo un interés que valga la pena la detención. Pero, cuando esta -la atención- se centra y focaliza, es porque viene acompañada, completada, si se quiere, por la capacidad de distraerse, desentenderse o desinteresarse del resto del mobiliario de nuestra existencia para así poder *interesarse* verdaderamente en el objeto ahora destacado y patentizado por sobre el resto de las cosas que han caído como en un ensombrecimiento general³.

Pero *prestar* o *poner* atención no solo indica un acto de direccionamiento que es *realizado* por el sujeto -en cuanto agente-, sino también que la atención es *suscitada*, convocada, tensionada y movida por la presencia de las cosas mismas ante las que estamos situados y respecto de la cuales obramos y nos obramos. Esto mismo es ciertamente reconocido por Husserl quien buscando determinar las estructuras generales de la receptividad indicaba ya en *Experiencia y juicio* que:

El percibir, la orientación perceptiva hacia los objetos singulares, su contemplación y su explicación, todo eso es ya una *relación activa del yo*. Como tal, presupone que algo nos sea anteriormente *predado* hacia lo que nuestra percepción pueda volverse. Y esos no son solamente objetos (*Objekte*) singulares como objetos aislados en su para sí, que son así predados; pues siempre hay un *campo* de predonación desde el cual surge el momento singular que nos ‘excita’ por así decir a la percepción y a la contemplación perceptiva. Decimos que lo que juega ese rol es predado en nuestro universo de vida, y nos afecta sobre el fondo de este universo (1970, 84).

Y si Husserl, intentando situarse antes de las operaciones de constitución del *ego*, esto es, de aquellas operaciones donadoras de sentido, no reconoce que sean objetos propiamente tales los que excitan y movilizan atencionalmente al *ego*, sí indica con toda claridad que lo que está en juego aquí es “un campo de singularidades articuladas” entre sí (Husserl, 1970, 85). Habría

entonces que distinguir entre el momento afectivo que despierta al sujeto hacia..., lo pone en movimiento y despierta en él un ámbito de interés y, por otra parte, el acto de prestación de sentido que opera la atención *ya* dirigida, en efecto, hacia un objeto constituido por el *ego*⁴. Así, la atención, como un volverse hacia, un interés y un remarcar o destacar (Cf. Husserl 2009, 83-96) en el horizonte de nuestras percepciones y que no es otra cosa que volver patente lo que hasta ese momento era latente, debe ser comprendida como un acto que antes que causado por la presencia de las cosas es *motivado* por ellas o por su *fuerza afectiva* que devela el paso operado entre un segundo plano y un primer plano, entre una latencia y una patencia, *fundado* en un sujeto en situación o si quiere encarnado en el mundo. Ahora bien, lo interesante de este modo de abordar el fenómeno atencional, en tanto que poner o prestar atención y en cuanto que atención suscitada por las cosas en su poder de atracción, es que dicho fenómeno -la atención- pone en juego : (i) a un *ego* comprendido como *agente* u operador de actos intencionales en cuanto que la atención es, según Husserl, una *modulación* de la intencionalidad (Cf. Depraz, 2008); y, (ii) a un *ego* que es “centro egológico alcanzado por la afección en el caso de los procesos de la ‘síntesis pasiva’” (Lavigne, 2011, 67). O, lo que es lo mismo, el sujeto atencional es tanto activo como pasivo. Su actividad tiene como suelo o fundamento cierta receptividad al arribo de las cosas que, conforme a su fuerza afectiva, pueden hacer variar su atención de tal modo que dicha reorientación es vivida como un sobresalto ante la presencia invasiva, como

por ejemplo la de un ruido que se impone estruendosamente e interrumpe el tranquilo atender a esto o a aquello.

De este modo, si una marca característica del atender es que este pueda desplegarse libremente sobre las cosas sin quedar atado a ellas (Cf. Ricœur, 1950), lo que permite dirigirse de una a otra y así volver el rayo atencional hacia los contornos de una superficie de modo activo para destacar sus perfiles que se muestran y entonces volverse hacia otro objeto como si se buscara reposar la mirada asentándola sobre él, así también la atención es suscitada con violencia y atraída a pesar de sí, *i.e.*, a pesar de las intenciones del sujeto hacia aquello que se impone primero como una *experiencia padecida*. Tal padecimiento, como en el caso de un ruido estruendoso que interrumpe nuestro continuo percibir -aunque sea mínimamente, pues luego podemos retomar la dirección originaria de nuestra atención-, no provoca necesariamente en el sujeto ningún enceguecimiento o ensordecimiento. Por el contrario, padecer la fuerza afectiva de las cosas que saltan a la vista y pasan de un segundo plano al primero puede significar la fuente de un acto que aclara e ilumina la mostración de lo que se impone atencionalmente. Entonces, el padecer de la atención, por mucho que la turbe y la golpee, las más de las veces -en situaciones de normalidad perceptiva- es la ocasión para entrar en relación con un objeto en específico conforme al libre curso exploratorio que es propio del atender. Si se quiere, se podría señalar que el padecer de la atención, cuando es una atención suscitada, le permite al sujeto *atender más*, revelándose así su disponibilidad al sobre-

salto o la sorpresa (Cf. Steinbock, 2017) y, por lo tanto, manifestándose su capacidad para lo nuevo que arriba encontrándonos con la guardia baja y sin defensas.

Mas, inclusive en aquellos casos en que la atención es suscitada conforme al modo de la sorpresa y, por consiguiente, cuando se hace la experiencia de algo que arribando y asestando cierto golpe encuentra al sujeto atencional desarmado, en dicho caso el atender aún sigue siendo o puede seguir siendo una atención feliz. Esto es, la atención no solo se encuentra en relación con algo que arribado es descubierto como fuente de sorpresa, sino que su orientación se ve poblada de nuevos sentidos, de nuevas posibilidades, como si aquello que la encuentra sin las herramientas propicias para su recepción se las proveyera él mismo. Una atención sorprendida es una atención enriquecida y que se ha llenado de recursos para recibir lo nuevo, una vez superado el sobresalto inicial. Así, la atención que padece las cosas en su fuerza afectiva e irruptiva, que se ve reorientada a su pesar, tan herida como pudiera quedar, no experimenta la tensión de las cosas mismas sino como apertura o disponibilidad hacia lo que la suscita. Su padecer, incluso si interrumpe su despliegue previo y continuo, impone una experiencia que enseña y que aporta recursos para comprender, tal como nos lo indicaba Esquilo en *Agamenón* al decir que el “sufrimiento enseña” (*tó páthei mathos*).

Dicho esto, es preciso avanzar hacia el otro polo de nuestra cuestión: el fenómeno del *sufrimiento*⁵. Si hemos reconocido que la atención suscitada puede ser, aún y a pesar de la fuerza afectiva de las cosas que la reorientan, una atención feliz, hay tam-

bién aquellos casos en que lo que la afecta hace que la atención sea a su vez una atención *impedida y agónica*. Esto sucede cuando el *padecer* toma la forma del sufrimiento vivido no solamente como un golpe que desvía el decurso tomado por el direccionar de la atención, sino también que transforma, en ocasiones de punta a cabo, la experiencia misma que se hace de las cosas. Y en dicho caso, tal trastocación afecta la experiencia temporal del sujeto (Cf. Porée, 1997 y 2002), su dimensión espacial, la percepción y comprensión de sí y de los otros. Cuando hablamos por tanto de sufrimiento es preciso entender que lo que se haya aquí en juego es un padecimiento que afecta al todo de la experiencia y que no se deja reducir a un ámbito específico de aquella. Pues, en tal caso, si lo dicho hasta aquí es sensato, habría que reconocer que el sufrimiento es vivido como un fenómeno cuya donación y revelación conlleva una *saturación singular* (Cf. Camilleri, 2007): el sufrimiento no solo se sufre, sino que su vivencia, impedido como estamos de *sacarle el cuerpo* cuando lo padecemos, es la de su propio rechazo, sin poder huirle. Su modo de donación y revelación, tan total como sea, ofusca de esta manera el despliegue atencional⁶ y existencial del sujeto sufriente que al buscar no atender su propio sufrir se ve remitido como sin pausas al sufrimiento que padece o, por el contrario, no pudiendo no atenderlo pierde ojos para cualquier cosa que no sea su propio sufrir. Con ello pierde también cierto *estar tendido* temporalmente hacia el futuro o al acaecer de las cosas. Así pareciera que el sufrir concentra, repliega y totaliza la atención sobre sí, mientras que el sujeto busca

no atenderlo y volverse hacia un más allá de la experiencia sufriente que lo invade, algo que en algún respecto le permita o aliviar el dolor u olvidarlo de alguna manera. Nos hallamos ante la situación en la que no se es libre de dejar de atender el sufrimiento -sin que necesariamente se vuelva este impedimento una pulsión vida destinalmente- que se impone al sufriente al tiempo que dicha atención suscitada y dirigida a su pesar evita atender a lo que imponiéndosele -tal el sufrir- no permite ser comprendido. De allí que la *lamentación* “¿por qué a mí?” sea expresión de dicha experiencia límite en cuanto manifiesta el atolladero en el que se halla el sufriente. Pues aquí padecer no conduce con necesidad a ningún aprendizaje, a ninguna nueva comprensión. Parece que el sufrir se impone como la imposibilidad de dejar de atenderlo impidiendo que aquello que es buscado, y que se esperaría nos saque de la situación en la que nos hallamos hundidos, se pueda encontrar. En suma, concentrando sobre sí toda la atención, el sufrimiento nos priva del poder de atender y nos quita los ojos para ver, ofuscando nuestra capacidad de comprensión. ¿Qué tipo de experiencia es esta que, por un lado, comprende un atender detenido -aunque sin detención- y como vuelto exclusivamente hacia el sufrimiento que nos aqueja y, por otro lado, nos priva de los recursos para comprender aquello que se manifiesta casi con exclusividad como lo *por atender?* Y, sobre todo, ¿qué donación es la propia del sufrimiento que, volviendo nuestra atención sobre él, se mantiene finalmente como invisible y obstruyendo toda comprensión posible? ¿Qué tipo de fenómeno es el sufrimiento, si su donación

y manifestación, aconteciendo en carne y hueso en el sujeto, consiste a su vez en suprimirlo y negarlo -tal como lo recordaba Ricœur-?

Todas estas preguntas nos conducen a la siguiente cuestión que exige un rodeo más. El sufrir que se vive en carne y hueso y que, por consiguiente, padecemos en nuestras propias carnes, ¿no se sufre primeramente a sí antes de que lo otro que nos afecta, nos haga sufrir? Pues, el caso de la atención suscitada y motivada presupone el encuentro entre el sujeto y algo otro que se aproxima con tal fuerza afectiva que interrumpe el flujo normal de nuestras percepciones y en ocasiones lo reorienta ya de un modo sostenido. Hay aquí en juego una relación entre una auto y heteroafección, pues no se trata de estancos separados. Quien atiende, en el atender mismo, está abierto e involucrado en las cosas, es decir, atiende porque está ya en una situación a la que responde. De ahí que el rayo atencional sea una manera de expresarse y darse curso del interés como un estar en medio de. De este modo, atender es padecer la presencia de las cosas o, mejor aún, es hacer la experiencia del encuentro de estas: se las encuentra moviéndose uno hacia ellas -prestando atención- así como siendo encontrado uno por la dimensión apelante de las cosas que a veces fascinan y concentran nuestra atención volviéndola sierva del objeto de la fascinación. Mientras que otras veces se revelan como concernientes y entonces nos cargan de tareas y de asuntos que hacen de nuestra vida un existir volcado hacia la ocupación de sí por medio de la ocupación de aquellas misiones que descu-

brimos en las cosas que nos exhortan. Y entonces el padecer de la atención revela que esta, antes de ser un despliegue o direccionamiento que debe cruzar una distancia -la que hay entre el sujeto y su objeto-, es un modo de sentir o resentir que no nos dispone ante un objeto sino ante un ámbito de interés que nos toca, afecta y moviliza. Cuando el sujeto siente la mirada recriminatoria del amigo mientras se haya ocupado con otros, y la siente con tal peso y fuerza coactiva que no puede evitar reconocerse tocado por ella, como el blanco de un tiro, ahí el amigo no es resaltado como un objeto a distancia. La experiencia comprometida capaz de reorientar la atención -en cuanto experiencia epistémica, pero también existencial de quien se siente mirado-, es la del resentir y resentirse. La presencia del otro se vive como un *llamado de atención* que nos reconduce hacia nosotros mismos expuestos al otro y por el otro al modo, por ejemplo, de la vergüenza o de la culpa. En cualquier caso, el padecer de la atención pone en evidencia que atender es también resentir el arribo de lo otro y acusar recibo de la manera cómo se hace espacio en uno. Queda, entonces, la pregunta siguiente: ¿qué fundamenta la estructura de auto y heteroafección que intentamos poner en evidencia? ¿No es preciso, tal como lo pensaba por ejemplo Michel Henry, que el sentir antes de sentir *algo* pueda él mismo sentirse *a sí* y sin lo cual no podría sentir nada distinto de sí? Lo mismo pasa con el sufrir que se sufre a sí mismo antes de ser una experiencia de otra cosa que nos afecta. Examinemos entonces esta cuestión con el ánimo de avanzar más al respecto.

2. ¿El sufrimiento sufre?

Las preguntas recién planteadas y que finalmente se interrogan por el carácter trascendental de la afectividad, surgen en el marco de una “fenomenología de la vida inmanente pura” (Lavigne, 2011, 70), tal como la practicada por Michel Henry. Es en este contexto, por ejemplo, que Henry puede decir y proponer lo siguiente:

Porque en la aprehensión ordinaria un dolor es primero tomado por un dolor ‘físico’ ligado al cuerpo, practiquemos sobre él la reducción que no retenga -del dolor- sino su carácter doloroso, lo ‘doloroso como tal’, el dolor puro sin referencia a cualquier otra cosa. Precisamente el dolor puro no se refiere a nada más que a sí mismo, está entregado a sí, sumergido en sí, quebrado por su propio peso. El dolor puro es un sufrimiento puro, es la inmanencia a sí de este sufrimiento -un sufrimiento sin horizonte, sin espera, enteramente ocupado de sí porque ocupa todo el lugar, de modo que no hay para él ningún otro lugar que aquel que ocupa. Imposible para sí salir de sí, escapar de sí (Henry, 2000, 84).

Así, radicalizando la reducción fenomenológica que tiene por función reconducir la descripción hacia el *cómo* de la manifestación del *aparecer* mismo, antes que de sus contenidos, nuestro autor se interroga cómo se dona el sufrimiento más acá de la vida intencional que, operante, es ciega a sí misma en su despliegue. Sin negar que el sentir -en cualquiera de sus modalidades- es un sentir algo, que la tris-

teza halla sus motivos en otra cosa que ella, o que la alegría nos invade tras tal o cual encuentro, le parece a Henry que la vida intencional, que solo tiene ojos para los objetos constituidos, no es ella misma la que puede aportar razones de su propia constitución. O dicho en otros términos, la vida intencional en su ejecución es ciega respecto de sí misma: viendo no se ve al ver. Henry puede indicar entonces que:

[...] la fenomenalidad de aquel hacer-ver [el propio de la intencionalidad a su juicio] no es otro que el ser visto del ente, de ningún modo el ver mismo, el cual se ha, precisamente, desvanecido en este ser visto como tal, confundido desde entonces con él. El ver no es nunca visto, la intencionalidad jamás su propio objeto (2003, 113).

De este modo habría que dar cuenta de “*otro modo de aparecer*” (Lavigne, 2011, 71) más originario que el de la conciencia constituyente que nos pone en relación con objetos constituidos y que no puede dar cuenta de su propia constitución. Pues, si incluso Husserl reconoce que el proceso de constitución compromete tanto síntesis activas como síntesis pasivas -siendo estas últimas las que se realizan de modo independiente al sujeto tales como la conciencia actual del presente, la retención y la protensión que constituyen la conciencia interna del tiempo-, la dimensión pasiva de esta síntesis obedece al hecho de que esta no puede sino ser *descubierta a posteriori*. Henry lo indica muy bien del siguiente modo:

El futuro no viene a raíz de que el *ego* se arroje hacia él en una actitud de espera

o de temor. Muy por el contrario: es únicamente porque un futuro no deja de cruzarse ante su mirada a la manera de un horizonte que este *ego* puede volverse hacia él en la espera o en el temor, esperar o temer eso que se le mostrará de golpe a título de por-venir (2000, 87).

El *ego*, en su poder de constitución o prestación de sentido, es a su vez pasivo respecto de estas síntesis que operan en él y sin él, y que le advienen y le impresionan. Estas no dejan de ser intencionales, en tanto que constituyendo las formas puras del pasado, del presente y del futuro, están siempre “coimplicadas en la estructura ek-stática del flujo” (Henry, 2000, 88). A juicio de nuestro autor, es necesario retroceder más aún de lo que lo ha hecho Husserl hasta alcanzar el fundamento de dicha “pasividad ek-stática” en una “pasividad no ek-stática”. Esto es, la impresión originaria, el sentirse del sentir, el sufrirse del sufrir, no puede estar en relación con la intencionalidad que es ya un entrar en relación de constitución con otra cosa que sí. Esta pasividad puede estar fundada en una pasividad ek-stática o en la vida intencional que viendo no se ve. La cuestión es dar razón de ese momento originario y trascendental en el cual la pasividad se dona o manifiesta en su pasividad misma. Mientras que las síntesis pasivas, por muy pasivas que sean, siguen siendo síntesis, es decir, operaciones que se llevan a cabo en el *ego*, incluso si esto pasa sin el *ego*, la pasividad radical no ek-stática ni intencional no puede ser sino totalmente pasiva, esto es, no puede deshacerse de sí ni escapar de sí. De este modo, lo que se revela como una afectividad originaria no es el sentir *algo*, sino el *sentirse* a sí mismo

que, sintiéndose, no remite a otra cosa que a sí. Llevar la reducción a sus límites, radicalizarla, siendo que la reducción es el modo que tiene la fenomenología de dar cuenta de la fenomenalidad del aparecer, implica, por tanto, reconocer que el sufrimiento no me enseña nada de lo que me hace sufrir, sino del sufrir mismo del sufrimiento. Pues, la pasividad originaria, la impresión originaria que a Henry le parece irreductible a la intencionalidad, no soporta ni tolera entrar en relación consigo misma a partir de algo otro. De esta manera, el sufrimiento es la afectividad fundamental que se autorevela como tal y sin la cual nada podría *hacernos* sufrir, alegrar, e incluso, sentir dolor corporal. Así, entonces, se puede indicar *primeramente* que no es tal o cual noticia que me entristece profundamente la que se hace patente y toma relieve en el sufrimiento que experiencio, sino que el sufrir mismo. Este último solo se revela a sí mismo en el sufrir. Digámoslo de otra manera: que pueda sentirme triste es posible porque antes de padecer *algo*, el sufrir se sufre a sí sin distancia alguna. En palabras de Henry:

El sufrimiento está acorralado en sí [...]. El sufrimiento no es afectado por otra cosa sino por sí mismo, es *una autoafcción* en el sentido radical que es él que es afectado, pero es por él mismo también que lo es. Es a la vez el afectante y el afectado, lo que hace sufrir y lo que sufre indistintamente. Es el sufrimiento que sufre (2000, p. 85).

Y, entonces, que sufra *por* esto o aquello, siendo que en efecto sufro, tiene su fundamento en esta inmanencia radical

sin distancia, en esta pasividad, retomando una expresión de Levinas, más pasiva que toda pasividad. El sufrir es, a juicio de Henry, aquella afectividad originaria trascendental “porque es ella en efecto que hace posible el experienciarse a sí misma sin distancia en el padecer inexorable y la pasividad insuperable de una pasión” (2000, 89). Se trata de una suerte de continencia radical: aquello que revela mantiene lo revelado en sí mismo y no lo arroja fuera de sí.

¿Es cierto, sin embargo, que el sentir, para sentir algo, debe poder sentirse, que el sufrir es primero un sufrirse? Lo que es interesante de este planteamiento es la atención prestada a aquel momento impreso del sentir y del sufrir. Pues, en efecto, cuando lloro la pérdida del ser amado, cuando la sufro, aquel sufrimiento es un *sufrirse*. Si sufro la ausencia del *otro* es en razón de que *me* afecta mi sufrimiento, es decir, hay una donación del sufrir que lo revela como sufriente, incluso si es motivada por lo otro -cuestión que Henry no estaría dispuesto a conceder-. Mas, no es del todo preciso decir que el sufrimiento sufre, aunque dicha estructura de una afectividad inmanente no deje de ser reveladora de la fenomenalidad misma del sufrir. Entiéndase bien el asunto. Decir que el sufrir sufre es indicar el tipo de fenomenalidad propia del sufrimiento. Este último, dirá Henry, es invisible, pues su donación no es ni la de un objeto, ni la de un ente presente. Puesto que el sufrimiento no viene a señalar nuestro modo de ser en el mundo en relación con otros y con las cosas con las que tropezamos y, por lo tanto, puesto que el sufrimiento no le debe nada a la intencionali-

dad respecto de su revelación, no se le puede afrontar como si fuera un objeto intencionado a distancia -aunque en relación- del sujeto que lo padece. Por el contrario, decir que el sufrimiento sufre es alumbrar “la revelación del ser tal como se revela él mismo en su pasividad original respecto de sí, en su pasión” (Henry, 1963, p. 386). Mas, este modo de abordar la fenomenalidad del sufrir, invisible como es, llama a un complemento en razón de una imprecisión en la expresión *el sufrimiento sufre*. Pues si dicha dimensión pasiva y originariamente pasiva del sufrir lo revela a este último en una suerte de repliegue sobre sí, y habría que agregar un repliegue persistente hasta la inmovilidad, cabe preguntarse si hay espacio aquí para el *sujeto* sufriente. Pues, si lo que pretende Henry es mostrar la vida en relación consigo misma, siendo el sufrimiento la afectividad originaria que la revela sintiente de sí, no se subraya lo suficiente que finalmente *soy yo* quien sufre. Parece claro que aquel sufrir que nos toma, nos invade, nos aqueja y nos duele tiene su condición para donarse, a saber, la de aquel *poder* sufrir propio del sujeto. Poder que es apertura, relación e imbricación. Pero no se dice mucho, a mi entender, cuando se expresa que la vida se vive sin que se remita al viviente que vive la vida. Cuando decimos, por ejemplo, que lloramos la muerte de un ser amado, *i.e.*, cuando padecemos su ausencia, en dicho caso el sufrimiento no consiste solo en su autoimpresionalidad -su autorevelación-, sino que revela al ser vivo como aquel que ya no puede responder a nuestra interpelación, pero también manifiesta el hecho de que nos lloramos a nosotros mismos. En la tristeza que vivi-

mos y que nos hunde en ella, el llanto expresa el sufrimiento que nos aqueja al ver que con la muerte del otro algo en nosotros también ha muerto. Sufriendo por el otro, sufro por mí y me sufro a mí mismo. Y bajo este respecto, antes que decir, como lo hace Henry, que el sufrimiento sufre, habría que indicar mejor que el sufrimiento sufre puesto que soy yo quien lo sufre. No parece que se pueda sostener, tras la búsqueda de una pasividad radical, una pasividad que solo se halle en relación consigo misma, ni menos aún que el sufrimiento, como pasividad y afectividad originaria, pueda ser pensado como acorralado en sí mismo. Si Henry denunciaba a la intencionalidad como vía apropiada para dar cuenta de la fenomenalidad del aparecer, porque era ciega a sí misma, haciendo ver y no viéndose a sí -combate que nos parece plenamente justificado y productivo-, se podría hacer lo propio respecto del sufrimiento que sufre y se podría decir, entonces, lo siguiente: si el sufrimiento solo se atiende a sí *-i.e. se ocupa de sí al sentirse-*, entonces, es incapaz de *sentir* sin operar un recorte artificioso que no termina por develar su fenomenalidad propia: que el sufrimiento sufra sin remitir al sufriente implica el desalojo tanto del sujeto como de aquello que le hace sufrir. Esto, en primer lugar, porque cuando hacemos la experiencia de sufrir somos nosotros los que la hacemos y nos parece allí que vivimos nuestro sufrimiento como violencia advenida que abre en nosotros un conflicto o un hiato invivible. Como cuando Ricœur cree ver en el sufrimiento una experiencia de negatividad y rechazo del propio sufriente. Y, entonces, parece que cuando estamos sumidos en tal o cual

dolor del alma, sufrirlo es como ser negado en y por dicho dolor. Decir que el sufrimiento sufre es sustraerle la *dramática* que le es propia y que depende a su vez de su dimensión acontecimental. El sufrimiento nos pasa, nos acontece, y, por lo tanto, implica que el sufriente, antes que ser autónomo e imparable, está ya en relación con los otros, con el mundo, en suma, está ya en situación.

3. ¿El sufrimiento se impone?

Incluso si la descripción henryana sobre el sufrimiento es susceptible a estas críticas, esta nos enseña productivamente que el sufrimiento no es solo *algo* dado, no es dado como un *objeto* tematizado y tematizable. Él es invisible y se da como “un dado *puro*, no es *simplemente* dado, en el sentido que no es el objeto (don) que transita de una persona a otra (donatario) en el seno del esquema típico del intercambio” (Camilleri, 2007, 113). Y, de esta manera, cuando hacemos la experiencia de estar sufriendo estamos seguros que aquella no solo es mía, sino de que es intransferible. Pero, además, de la donación del sufrimiento, el modo cómo este se manifiesta, implica un don, un curioso don: pues lo que este da -ni alegría ni placer- requiere ser recibido conforme a una transformación de la *experiencia* temporal, espacial, y, por consiguiente, de la relación que el hombre sufriente mantiene -o no- consigo mismo. Así, incluso si la experiencia de sufrir no es la de la sorpresa, hay algo común entre ambas: la donación del sufrimiento se da a recibir en una experiencia de quiebre, de crisis que conlleva una violencia inusitada. El sufrimiento siempre

nos encuentra con la guardia baja, tal como la sorpresa (Cf. Steinbock, 2017), y por ello, aunque su advenimiento haya sido previsto de algún modo, por ejemplo, porque se nos diagnosticó un cáncer terminal y sabíamos que transcurrido un tiempo este nos sumiría en un sufrimiento profundo -por ejemplo una tristeza que nos embarga por ver cortada nuestra vida que aún nos parecía estar llena de potencialidades-, no por ello el sufrimiento deja de encontrarnos sin herramientas ante la hendidura que abre en nosotros.

Que nunca estemos suficientemente preparados ante el sufrimiento significa también que su donación no solo es violenta y que quiebra en algún sentido nuestro modo de ser en el mundo, nuestra experiencia temporal, etc., sino que implica también una vivencia *paralizante* que rechaza todo dominio. Así, ante la pérdida de un ser amado, irrevocable como es esta, el sufriente no tiene herramientas y no puede nada, puesto que no hay algo contra lo cual actuar o sobre lo cual poder ejercer un dominio. El sufriente no tiene a la vista su sufrimiento, pues no tiene distancia con él, aunque en cierto respecto sufrir es vivir conforme a un extrañamiento de sí. Y, en dicho caso, ya no me parece que soy el mismo ni que podré volver a serlo, como si mi existir hubiese quedado paralizado en un punto muerto, en un presente que se absolutiza y rompe relación con el pasado y el futuro vividos. ¿Puede el sufriente ejercer algún dominio sobre lo que, siendo invisible a su experiencia, la envuelve de punta a cabo, la confronta sin venir de delante, sino como siempre adviniendo demasiado pronto como para apresarla? Tal vez la donación

del sufrimiento implica una diástasis, esto es, un arribo que llega con demasiada premura y una respuesta siempre atrasada ante lo que la requiere. Se podrá objetar “pero si ahora estoy sufriendo”, y sin embargo, ¿cuál es la relación que mantengo con mi sufrir que me autoriza a decir que soy su contemporáneo? Si constatamos que la experiencia del sufrimiento es actual, también debiéramos atestiguar que ante ella no cabe respuesta satisfactoria, porque el sufrirse ha abierto ya un hiato en uno mismo. Ahora sufro y, sin embargo, a pesar de la previsión no lo vi venir, a pesar del diagnóstico de cáncer terminal no es que el sufrimiento estuviera alojado solo en las desventuras por venir y que los médicos me anunciaron. Aunque sé que sufro en este momento, pocas veces sabemos con certeza desde cuándo sufrimos y hasta cuándo sufriremos, como tampoco tenemos claro, necesariamente, cuál es la fuente de nuestro sufrimiento, incluso si creemos haberla detectado. Tomemos un ejemplo extraído de la literatura y nada menos que de la literatura rusa. En el relato de Tolstoi, *La muerte de Iván Illich*, aquel funcionario público que gozaba de cierto éxito, que había desposado a la mujer más bella del pueblo, aunque sabía bien que no la amaba como también que sí era la indicada, se ve aquejado, tras un accidente casero, de un dolor que se vuelve crónico y respecto del que los médicos no saben decirle con certeza qué lo provoca. Transita, entonces, de la experiencia del dolor como molestia a la de una dolencia aguda que trastoca el todo de su existir. De pronto parece que no es tan solo el dolor sentido lo que tiene abatido a Iván Illich. De un tiempo a esta parte el cariño por su

mujer se vuelve un odio profundo al no ver que ella lo compadezca lo suficiente por su situación o busque consolarlo como al parecer esperaba. Así también sufre al ver a su hija adolescente más interesada en sus relaciones sociales que en su padre enfermo, y que buscaba la forma de poder marcharse sin sentir culpa de dejarlo solo en la casa. El dolor vivido, fuente de sufrimiento, no es la causa de aquel, aunque ciertamente Illich experiencia sensaciones dolorosas que con el tiempo se vuelven cada vez más insoportables. Iván Illich sufre la situación en la que se ve envuelto y es en aquella en la que sus seres amados toman un rostro inesperado, lo que ciertamente lo encuentra con la guardia baja. Si nuestro personaje tuvo el tiempo de prepararse para hacer la experiencia de un dolor que sabía se incrementaría al paso del tiempo, no hubo modo que se premuniera ante el sufrimiento que ya comenzaba a incubarse en él y a invadir el todo de su experiencia.

Como se ve, el sufrimiento vivido por Iván Illich no tiene su asidero -meramente- en las sensaciones dolorosas -¿provocadas por un hígado flotante?- que se agudizaban con el transcurrir de los días, pues estos mismos se ralentizaban a medida que el tiempo pasaba. El sufrir del personaje de Tolstoi no radica en la dolencia, sino en la metamorfosis de la atención de Illich. De pronto, ni ve del mismo modo, ni se ocupa de la misma manera de sí, de los otros y de su trabajo. Algo en él cambia: la manera de orientarse, de apreciar su situación y de ocuparse de sí y de los otros. Si se quiere, se puede decir que el sufrimiento se dona al modo cómo se manifiesta un aconteci-

miento en cuanto que su manifestación implica una transformación del sufriente en su proyectarse hacia los posibles, esto es, en la estructuración del todo de sus posibilidades y no solo de estas o de aquellas. El mundo de Illich se ve de golpe transformado en un mundo ajeno, extraño, sin familiaridad y sin recursos para recordarlo. Al respecto, puede ser aclaratorio el siguiente texto de Cesare Pavese, *Il mistero di vivere*:

El dolor es una cosa bestial y feroz, banal y gratuita, natural como el aire. Es impalpable, se sustrae a todo dominio y a toda lucha; vive en el tiempo, es la misma cosa que el tiempo; si tiene sobresaltos y gritos, es solo para dejar a aquel que sufre sin defensa, en los instantes que seguirán, los largos instantes en el curso de los cuales se experiencia de nuevo el desgarramiento pasado y se espera el siguiente. Esos temblores no son el dolor propiamente dicho, son los instantes de vitalidad inventados por los nervios para hacer sentir la duración del verdadero dolor, la duración mortal (tediosa), exasperante, infinita del tiempo-dolor. Aquel que sufre está siempre en estado de espera -espera del temblor y espera del nuevo temblor. Llega el momento en que se prefiere la crisis del grito a su propia espera. Llega el momento en que se grita sin necesidad, simplemente para romper la corriente del tiempo, simplemente para sentir que algo sucede, que la duración eterna del dolor bestial, se ha, por un instante, interrumpido -para intensificarse (1952, 238).

Esta descripción del dolor bestial y feroz no se detiene en la dolencia, sino en el sufrimiento que se da y vive como un acontecimiento que trae en su advenir una crisis del tiempo vivido. Así, hacer época o historia en la aventura del sufriente es lo propio del acontecimiento, pues, en efecto, que *haga* época en nuestra historia significa que sucediéndonos ha abierto una herida, ha provocado un sisma, ha lanzado una línea divisora entre un antes y un después. Y, entonces, el sufrimiento, si se da como acontecimiento, es vivido como haciendo variar nuestra experiencia temporal. ¿Es la espera acaso el índice del sufrir que se sufre? Pero se trata de una espera que se reitera una y otra vez, una espera inscrita en el corazón de la rutina: sobresalto tras sobresalto no cabría esperar nada más. Pero, ni los temblores que vuelven cada cierto tiempo y se hacen esperar sacan al sufriente de la rutina en la que se ve envuelto sin poder salir. Por eso el *grito* sin necesidad, pues con él se busca que algo suceda, esto es, que algo distinto acontezca y que saque al sufriente de una vez por todas de la situación rutinaria o que le permita descargarse de ella de alguna manera. O si se quiere, el grito del sufriente es apenas un último esfuerzo por retomar una iniciativa impedida por el modo como el sufrimiento se impone. En palabras de Ricœur: “el sufrimiento consiste en la disminución del poder de actuar” (2013, 15). Así, cuando el sufrimiento nos alcanza, nos afecta desvitalizando y despotenciando nuestro poder de iniciativa, de conducirla y concretarla en el mundo. El sufrimiento se nos impone al deponernos.

Pero también afirmábamos que el sufrir conlleva una mutación o transforma-

ción de la experiencia viva de nuestra temporalidad. En palabras de Romano: “Los días, las horas, los minutos ya nacen viejos” (1998, 238). Mas, por mucho que aquel machacar del tiempo de la rutina - donde no pasa nada- vuelva una y otra vez, el grito y la lamentación siguen siendo todavía modos de resistir y sobreponerse ante el sufrimiento vivido. Así, es propio del sufrir que su experiencia sea *agónica*. Si el sufrimiento nos aplasta y nos hunde en él, hay una paciencia que sostiene al sufriente, inclusive si este termina finalmente por sucumbir y dejarse arrastrar por las horas infinitas que se extienden sin nunca acabar o por la monotonía que nuestros sitios de pronto parecen irradiar y hasta por la molestia con la que nos repelen, cuando antes nos hallábamos ahí en la comodidad de nuestro estar. La paciencia, siendo tal vez el correlato del sufrir, no debe ser confundida con la resignación, puesto que es un modo de resistir el impacto, la violencia del sufrimiento, de mantenerse de pie acusando el golpe sin renunciar. La paciencia ante el sufrimiento no es pura pasividad, es un intento y esfuerzo por recobrase y retomarse. Es agónica porque es inquietud, porque vive en el conflicto y responde *de él*. Pero, y entonces, si en primer lugar nos parecía que el sufrimiento totalizaba nuestra atención, la centraba y focalizaba en él, sin dejar espacio para su libre fluir, ahora se podría complementar aquella descripción del siguiente modo: si es cierto que sufrir es una experiencia que nos impide atender otra cosa que al propio sufrir, es correcto también indicar que la experiencia del sufrimiento nos vuelve no solo hacia el dolernos que acarrea, sino tam-

bién hacia nosotros mismos. Y, tal vez, en ese sentido se puede comprender la descripción de Ricœur que en un comienzo resultaba algo paradójica y según la cual el sufrimiento era una de las *formas más vivas de la conciencia de sí*. En efecto, nos parece ahora que el sufrir devela al sufriente en su paciencia que no es sino un ocuparse de sí, un resistir a las fuerzas que chocan con nosotros y nos desestabilizan. El hombre paciente, aquel que grita sin necesidad, se encuentra de algún modo en el esfuerzo desplegado por seguir respondiendo y seguir abierto a los posibles.

El sufrimiento revela la *ipseidad* del sujeto en tanto que *capacidad* de responder de sí y de lo otro según el modo del estar concernido. Incluso si mis dolencias, mis tristezas, etc., son vividas como una crisis total de mi existir, de mi apertura temporal y mundana, no es menos cierto que aquellos sufrimientos que nos impactan en el curso de nuestra historia, con toda la violencia y la extrañeza con que los experienciamos, siguen siendo aquello de lo que nos parece que hay que responder. Y tal vez radiquen aquí algunas razones que nos permitan comprender por qué el sufrir es mío, más allá de las ya esgrimidas formalmente y que se confunden con el anclaje de nuestra corporalidad en el mundo y su carácter de *miidad* con la que vivimos nuestro cuerpo. Pues cuando se dice “este cuerpo es mío” se busca indicar que yo soy mi cuerpo, puesto que es punto y grado cero desde donde y a partir de donde me abro a las cosas. Es mi grado cero de percepción, es mi poder espacializante antes de hallarme entre coordenadas geométricas, es la instancia sintiente de comunicación con las cosas, antes que

estas sean tematizadas como objetos. Pero aquellas razones no son las que nos permiten comprender al sufrimiento como mío. Pues, en efecto, si solo yo puedo vivirlo sin que nadie pueda sustituirme en ello, el modo cómo se me impone es la violencia, el no sentido, la interrupción de mi orientación, la languidez de las horas, el peso de mi existir, etc. Que nadie pueda tomar mi lugar cuando sufro no hace de mi sufrimiento algo mío, ni me confunde con él. Es más, su experiencia conlleva un extrañamiento de mi propia corporalidad que ahora la vivo como una resistencia que, por ejemplo, no solo me agota, sino que me desvitaliza, o como un dolor que me aturde y me saca de mis asuntos. Pasándome a mí, ¡el sufrir no es mío! Y sin embargo me arrostra a mí mismo y lo vivo, en cierto respecto, como una apelación a retomarme y a recobrar me en el esfuerzo de mi existencia. En suma, no siendo yo su causa, ni su origen, cuando la existencia me duele, cuando esta la experimento como insoportable, es entonces que quedo ante mí mismo como siendo confrontando a decidir si enfrento con paciencia el sufrimiento o me resigno ante él. Por lo tanto, quedo como llamado a ocuparme de mí mismo.

4. *¿El sufrimiento es inasumible e irrevocable?*

En un texto que Dufrenne y Ricœur dedican a Jaspers en 1947, los autores se refieren a la situación del siguiente modo:

La primera representación que viene al espíritu, cuando se habla de situación, es de orden espacial: es la topografía de

los objetos. Pero, si consideramos una conciencia que se despliega, la situación deviene el orden percibido mismo, el término del deseo y del temor, el teatro de la acción, la materia del esfuerzo, el conjunto de los obstáculos y las vías de paso para la acción: la situación es lo que otros han llamado entorno, medio de comportamiento, etc. Y sin embargo, no hemos presentado aún lo esencial: pues el entorno -*Umwelt*- es tratado por la ciencia como red de determinaciones objetivas que actúan sobre un individuo cualquiera. Pero, lo propio de mi situación es que me afecta, a mí, de modo único, insustituible, y de tal manera que no puedo ni sobrevolarla, ni escrutarla desde afuera; la situación es sin afuera, no es o no tiene más que un adentro. A falta de retroceso, la situación es inagotable para el pensamiento; es imposible que me oponga a mi situación como una conciencia abstracta haría un objeto con un objeto que no le afecta (1947, 175).

La situación es, conforme a esta descripción, irrevocable. Podemos cambiar de tal o cual situación, de una mejor a otra peor, pero no podemos no estar situados, ni rehuir a la afectación a la que las situaciones de existencia nos abren. Tampoco podemos *enfrentar* aquellas situaciones si por ello se entiende que entre nosotros y ellas hay una distancia que nos separa. Las situaciones de existencia se viven como estando nosotros hundidos en ellas, inmersos, pero aún lanzados. No pudiendo no estar en situación, siendo esta como fondo y horizonte de nuestro existir del todo irrevocable, a su vez, se puede in-

terrogar aún si la situación en la que nos hemos encontrado y nos encontramos es o no irreversible. La irreversibilidad de las situaciones de existencia, al decir de autores como Jankélévitch, sería dada por el paso infatigable del tiempo sobre nosotros, esto es, por el hecho de que somos tiempo. Así, cada quien existe, de alguna manera, haciendo el duelo de sí, pues el *hecho* de devenir parece incompatible con el de volver a un estado inicial o a un origen fundacional (Cf. Grosos, 2014, 22 y ss). El estar en situación, irrevocable en tanto que tal, y la temporalidad, irreversible en su curso, templan nuestra comprensión del sufrimiento cuando lo padecemos. Nos parece que el sufrir nos impone una situación que, incluso si es particular y por tanto revocable, ella misma se viste con los ropajes de la irrevocabilidad. Pero sufrir conlleva un experienciarse a sí mismo como en una situación irreversible, esto es, en la imposibilidad de recobrase, de retomarse o como antes de la crisis, o de un modo nuevo. El sufriente se comprende como anclado a su sufrimiento, porque este está entonado como irrevocable e irreversible. Y, ciertamente, no pudiendo huir de la situación que aqueja y que nos toma, estando impedidos como lo estamos de volver a vivir lo que tuvo lugar o de frenar el curso irreversible de las cosas, el sufrir se vive como lo que ofusca nuestro dominio sobre lo real, nuestro proyecto o cuidado. Así, la irrevocabilidad y la irreversibilidad son momentos constitutivos de la experiencia del sufrimiento que lo vuelven trágico en su inasumibilidad (Cf. Levinas, 1991, 100). Que el sufrimiento se imponga y advenga “a-pesar-de-la-conciencia”

(*Ibid.*) y en oposición y confrontación con el existente, indica de sí que una dimensión de su sufrir está fundada en recibirlo a nuestro pesar, y en no poder asumirlo y revocar y revertir su arribo y afectación. Mas, inclusive si esto es así, aún esperamos consuelo, y este último, cuando sabe llegarnos, nos alivia restituyendo en nosotros la confianza en la autonomía perdida, en la posibilidad de inscribir nuestra iniciativa en el orden del mundo y de comunicar con otros. El sufrimiento, paradójicamente, tal vez, tiene esto de singular: que donándose con la fuerza de lo irrevocable e irreversible, puede ser resistido y aporta él mismo recursos para esperar lo que no se puede antes de sufrir. ¿No es lo que pasa cuando, tan abatidos como hemos quedado por una enfermedad grave, somos capaces de revertir la situación en la que nos hallamos incumbidos y así reconocer en ella y por ella nuevas posibilidades que nos dejan abiertos y dispuestos para darle sentido al sufrimiento que es nuestra situación? Y es que el sufrimiento por trágico y aniquilador que sea, revela, a pesar de su dramatismo y agonicidad, el hecho de que es propio del ser humano “estar abierto a lo que sobrepasa nuestras posibilidades” y “lo que va más allá de eso de lo que soy pasible” (Cf. Grosos, 2014, 50). El sufrimiento claramente trastoca nuestra orientación en el mundo, afecta nuestra atención, obstruye nuestra ocupación, violenta y rechaza nuestro existir e, incluso, lo banaliza. Pero, a pesar de toda aquella negatividad que su padecimiento patentiza, solo se sufre porque antes que la irrevocabilidad e irreversibilidad se nos impongan, o para que lo hagan, ha sido ya preciso que el existente

esté abierto a lo que atraviesa los posibles y su pasibilidad. La experiencia del sufrimiento solo puede cegarnos porque podemos atender más de lo que la situación nos parece revelar, incluso si finalmente no lo hacemos.

Con todo, y aunque el sufrimiento nos hunde en una situación de rechazo, abandono, pérdida, negatividad, etc., es preciso indicar aún que este conlleva o implica aquella *viva* consciencia de sí que destacaba Ricœur en *Le volontaire et l'involontaire*. ¿En qué consiste esta consciencia de sí? Por un lado, ciertamente, se trata de la consciencia de la situación trágica, doliente y vivida en su dimensión irreversible e irrevocable que expresa el carácter de negatividad propio del sufrimiento y que se propaga al todo de nuestra experiencia. Por otro lado, el sufrimiento vivido como un acontecimiento que trastoca nuestra orientación atencional y existencial, esto es, que transmuta el todo estructural de los posibles a los que estamos abiertos, vuelve al hombre sufriente hacia sí mismo y no solo hacia el dolor o sufrir que lo aqueja. Si el sufrimiento provoca una transformación en el despliegue atencional de quien padece su fuerza de irrupción, al mismo tiempo es la ocasión para que el *sufriente* se comprenda desde el fondo de negatividad que es su propia situación como un *respondiente* ante aquello de lo que no somos necesariamente su causa, pero que se nos impone como si lo fuéramos. Y, en este sentido, el sufrimiento que, en su sufrir a sí mismo, no puede sino remitir al sufriente que somos, lo vivimos como una transformación profunda de nuestro ser orientado, como el arrebató de nuestros poderes para desplegarlos en el mundo

con los otros y hacia los otros, pero que no hace sino hacernos presentes a nosotros mismos, trágica o dramáticamente presentes.

Bibliografía

- Camilleri, Sylvain (2007), "Traversée phénoménologique de la souffrance à partir de Marion, Levinas, Henry et Romano", en *Iris. Annales de Philosophie*. Université Saint-Joseph, Beyrouth, Liban, Vol. 28, pp. 111-138.
- Chrétien, Jean-Louis (1990), *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*. Paris: Minuit.
- Chrétien, Jean-Louis (2004), *Promesses furtives*. Paris: Minuit.
- Depraz, Natalie (2008), "Attentionnalité et intentionnalité: l'attention comme 'modulation'. (Où est la phénoménologie de l'attention que Husserl avait le projet de mettre en oeuvre?)" en Benoist, Jocelyn (ed.). *Husserl*. Paris: Cerf, pp. 223-248.
- Esquilo (1986), *Agamenón*, en *Tragedias*. Madrid: Editorial Gredos.
- Grosos, Philippe (2014), *Le réversible et l'irréversible. Essai sur la réversibilité des situations d'existence*. Paris: Hermann.
- Henry, Michel (2000), *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil.
- Henry, Michel (2003), *Phénoménologie de la vie I. De la phénoménologie*. Paris: PUF.
- Henry, Michel (2011), *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF.
- Husserl, Edmund (1970), *Expérience et jugement*. Paris: PUF.
- Husserl, Edmund (1998), *De la synthèse passive. Logique transcendantale et consti-*

- tutions originaires. Grenoble: Jérôme Milon.
- Husserl, Edmund (2009), *Phénoménologie de l'attention*. Paris: Vrin.
- Lavigne, Jean-François (2011), "Souffrance et ipséité selon Michel Henry. Le problème de l'identité transcendantale de l'ego", en *Cahiers philosophiques*, Vol. 3, N° 126, pp. 66-81.
- Levinas, Emmanuel (1948), *Le temps et l'autre*. Paris: PUF.
- Levinas, Emmanuel (1991), "La souffrance inutile", en *Entre nous. Essai sur le penser à l'autre*. Paris: Grasset et Fasquelle, pp. 100-112.
- Marin, Claire (2017), "Penser la souffrance avec Paul Ricœur", en *Philosophie*, numéro 132, janvier, pp. 121-130.
- Pavese, Cesare (1952), *Il mistero di vivere*. Torino: Einaudi.
- Porée, Jérôme (1997), "Souffrance et temps. Esquisse phénoménologique". *Revue Philosophique de Louvain*, tome 95, N° 1, pp. 103-129.
- Porée, Jérôme (2002), "L'épreuve du temps. Souffrance et maintien de la personne". *Sociétés*, N° 76, Vol. 2, pp. 17-32.
- Porée, Jérôme (2017), *Sur la douleur. Quatre études*. Paris: PUF.
- Ricœur, Paul (1950), *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier.
- Ricœur, Paul (1990), *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (2013a), *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*. Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (2013b), "La souffrance n'est pas la douleur", en Marin, Claire & Zaccai-Reyners, Nathalie (ed.), *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*. Paris: PUF, pp. 13-33.
- Romano, Claude (1998), *L'événement et le monde*. Paris: PUF.
- Serrano de Haro, Agustín (2010), "Atención y dolor. Análisis fenomenológico", en *Cuerpo vivido*. Madrid: Ediciones Encuentro, pp. 113-161.
- Steinbock, Anthony (2017), "La sorpresa como emoción: entre el sobresalto y la humildad", en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica*, N° 2, abril, pp. 11-28.

NOTAS

¹ Con relación a la cuestión del sufrimiento en Paul Ricœur, Cf. Marin (2017). Por su parte, Ricœur vuelve a abordar esta cuestión en el estudio décimo de *Soi-même comme un autre* (1990, 370) y en una conferencia dada a un público compuesto de psiquiatras en 1992 titulada “La souffrance n’est pas la douleur”. Esta última ha sido republicada en Marin & Zaccā-Reyners (2013b,13-33). Todas las traducciones de los textos citados de sus ediciones francesas pertenecen al autor del artículo.

² Es lo que indican por ejemplo expresiones como *Prosésjon* en griego o *Zuwendung* en alemán (Cf. Waldenfels 2015, 142).

³ Al respecto, Husserl señala que: “Se entiende más bien algo objetivo que, aunque no [sea] perceptible *explícitamente*, lo es *implícitamente*, y que, según ese modo implícito, está inmediatamente listo para ser percibido. Por ‘percibido *explícitamente*’, entendemos lo que es percibido propiamente hablando, es decir el objeto cada vez entero y completo, tal como lo capta precisamente la percepción. Caracterizamos a todas las partes del objeto que caen bajo la percepción según el concepto preciso, definido más arriba, en tanto que son percibidas implícitamente, en tanto que son incluidas en la percepción, sin que sean sin embargo objetos de percepciones parciales dirigidas expresamente hacia ellas” (2009, 84). Por otra parte, Paul Ricœur, en su primer texto fenomenológico dedicado a la atención, destaca también este movimiento que va de lo oscuro a lo claro, del trasfondo al primer plano, y que es propio de la atención: “El paso del trasfondo al primer plano, de lo oscuro a lo claro, implica una aprehensión de un aspecto nuevo que no era percibido como aspecto. ¿Qué significa por tanto que era allí? ¿Es una ruptura entre la existencia y lo percibido -ruptura que arruina nuestra teoría de la percepción? [...] Es la atención que da un sentido a esta preexistencia: es la experiencia privilegiada de la atención; la perceptibilidad del objeto en tanto que desborda mi percepción clara no significa nada en ella misma; esta noción significa algo a condición de que yo designe por ella la relación

del campo de inatención al campo de atención. No hay exploración del campo de inatención como tal; lo propio del trasfondo es ser ‘percibido *con*’ (*mitgeschaut*) como el trasfondo del aspecto no inspeccionado” (Ricœur, 2013a, 63).

⁴ Por su parte, en sus escritos sobre las síntesis pasivas Husserl afirma que: “Si es exacto decir que el curso de la afección y la modificación del conjunto del relieve afectivo en el presente vivo dependen de los tipos de desarrollo y de conexión de las objetividades, que se han constituido cada vez en él, eso no quiere decir sin embargo que esas objetividades existan ya por su lado antes de toda afección. No se excluye, al contrario, es muy probable que la afección juegue su rol esencial en la constitución de todas las objetividades, de tal modo que, sin ella, no habría absolutamente ningún objeto, ni ningún presente articulado objetivamente” (1998, 230).

⁵ Si bien hay razones fundadas para distinguir entre un dolor corporal y el sufrimiento que implica por ejemplo la tristeza, me parece importante destacar que la frontera que separa a ambas experiencias no siempre es del todo nítida, incluso si Ricœur así lo pensara (Cf. Ricœur, 2013). Para ello, basten los siguientes dos textos que aportan razones para no distinguir tan rápidamente entre sufrimiento y dolor. El primero es de Claude Romano quien indica lo que sigue: “¿Se puede partir de esta dualidad de términos para aprehender el sentido fenomenológico del dolor? Una oposición tal, desde el comienzo, parece frágil: no hay dolor intenso y prolongado que no sea sufrimiento, ni sufrimiento íntimamente experimentado que no sea acompañado de dolores: es siempre ‘en mi carne’ que sufro, sea una vejación padecida, una humillación, un abandono; por otra parte, es la distinción misma de lo ‘psíquico’ y de lo ‘físico’ sobre la que el fenómeno del sufrimiento arroja una legítima sospecha” (1998, 234). Así también Jérôme Porée: “Pero este hecho tiene otras implicaciones. Pone en cuestión la diferencia que se hace a menudo entre un *dolor* que

sería esencialmente ‘físico’ y un *sufrimiento* que sería esencialmente ‘psíquico’. Pues esta diferencia no tiene sentido más que si se ha separado previamente el organismo y el psiquismo, y reducido el dolor a una sensación independiente de la totalidad que formamos con nosotros mismos y con el mundo” (2017, 33-34). Y un poco más adelante agrega: “Pero estas razones, repitámoslo, no son decisivas. No permiten trazar, entre el dolor y el sufrimiento, una frontera nítida. Nuestros usos lingüísticos por otra parte la ignoran. Decimos ‘sufrir’ terriblemente un dolor de muelas, pero hablamos, a causa de la muerte de un hijo, del ‘dolor’ de una madre o de un padre’ [...]. Oponer un dolor ‘local’ y un sufrimiento ‘global’ es no ver que el dolor es él mismo un fenómeno global” (2017, 35). Lo que me parece relevante de ambos textos es que, si bien es claro que no todo sufrimiento implica dolor corporal, sí es cierto que todo sufrimiento nos compromete corporalmente de punta a cabo. Así también es necesario indicar, con Porée, que hay dolores -cuya intensidad es alta y cuyo prolongamiento extenso- que no solo nos due-

len, sino que nos vuelven sufrientes y esto, en cuanto el dolor no es tan solo un fenómeno local, sino que global.

⁶ Al respecto, Agustín Serrano de Haro, examinando la relación entre atención y dolor afirma lo siguiente –y que puede indicarse a su vez respecto de la relación que aquí examinamos entre sufrir y atender: “Claro que al mismo tiempo la aflicción dolorosa también ha hecho ya mella sobre la atención, como si impactara asimismo en y contra ella; al convocarla, ya la ha trastornado o trastocado, la ha sometido a su imperio nada grato y la domeña..., o al menos tiende a ello, amenaza con ello. El dolor del cuerpo guarda, pues, con la atención de la conciencia vínculos estrechos e inmediatos, pero a la vez flexibles y reveladores, que sin duda merecen el rigor del análisis y el beneficio de una cierta ordenación. Diríase que de suyo y en general el dolor físico tiene un poder singular sobre la atención del sujeto consciente, a la que atrae o, mejor, a la que arrastra hacia el foco doloroso y a la que mantiene vuelta sobre él, doblada sobre él” (2010, 124).