



Utopía y Praxis Latinoamericana
ISSN: 1315-5216
ISSN: 2477-9555
edicionrevista@serbi.luz.edu.ve
Universidad del Zulia
Venezuela

El fenómeno del cansancio ¿Una experiencia de apertura o de clausura? ¹

Mena Malet, Patricio

El fenómeno del cansancio ¿Una experiencia de apertura o de clausura? ¹

Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 23, núm. 80, 2018

Universidad del Zulia, Venezuela

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27956739005>

El fenómeno del cansancio ¿Una experiencia de apertura o de clausura? ¹

The Phenomenon of Tiredness. An Experience of Openness or Closure?

Patricio Mena Malet
 Universidad de La Frontera, Chile

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27956739005>

Recepción: 07/10/2017

Aprobación: 10/12/2017

RESUMEN:

Byung-Chul Han diagnostica que nuestra época es la de una sociedad del cansancio, del tedio a causa de fenómenos como la aceleración, la hiperactividad, etc., que no dan espacio a la interrupción, a la pausa. Este diagnóstico filosófico social que realiza Han, de la mano de autores como Arendt o Agamben, nos parece que demanda, sin embargo, una tematización e interrogación del fenómeno del cansancio propiamente tal, que, a mi juicio, no queda del todo aclarado en la obra de este autor. Por ello, propongo una descripción del cansancio a partir de los recursos que nos aporta la fenomenología. Me preguntaré si el cansancio es un fenómeno de apertura, que nos aporta lucidez, o, sí, por el contrario, es un fenómeno de clausura y de opacidad, que nos cierra a la experiencia del mundo y de los otros. Con el fin de aportar claridad a esta problemática interrogaremos en primer lugar la relación existente entre el cansancio, la vigilia y la atención, para luego avanzar hacia la distinción entre cansancio y pereza.

PALABRAS CLAVE: Cansancio, pereza, atención, esfuerzo, apertura, clausura.

ABSTRACT:

Byung-Chul Han describes the society of our times as a society of tiredness, of boredom, because of many current phenomena such as acceleration, hyperactivity, etc., which, at least, don't give place for interruption, for any pause. The socio-philosophical diagnosis made by Han, based on Arendt's or Agamben's thought, is understood as a thematization and interrogation of fatigue phenomenon itself, which is in my opinion not entirely clear in his work. Therefore, I propose a description of fatigue based on the resources provided by phenomenology. Thus, I will ask if fatigue is a phenomenon of openness, that gives us lucidity, or on the contrary, if it is a phenomenon of closure and opacity, that closes us to the experience of the world and of others. In order to clarify this problem, I will first interrogate the relationship between tiredness, wakefulness and attention, and at the end of this paper, I will then try to outline a fundamental distinction between fatigue and laziness.

KEYWORDS: Tiredness, laziness, attention, effort, openness, closure.

1. INTRODUCCIÓN

Recientemente Byung-Chul Han retoma el mito de Prometeo y lo reinterpreta como: “una escena del aparato psíquico del sujeto de rendimiento contemporáneo, que se violenta a sí mismo, que está en guerra consigo mismo [...]. De esta manera (continúa el autor), Prometeo, como sujeto autoexplotación, se vuelve presa de un cansancio infinito. Es la figura originaria de la sociedad del cansancio” (Han: 2012, p. 9). El autor enfrenta el cansancio como una enfermedad propia de la sociedad de rendimiento, siendo la “presión por el rendimiento”, “el imperativo del rendimiento” (*Ibid.*, p. 29). que agota al sí-mismo. Así, estos análisis aportan un diagnóstico de la sociedad actual y comprenden al cansancio como una enfermedad que afecta al “*animal laborans* que se autoexplota a sí mismo, a saber: voluntariamente, sin coacción externa” (*Ibid.*, p. 30). Esta comprensión negativa del cansancio (como una forma de enajenación del ser humano), ¿es todo lo que se puede decir sobre éste? ¿No es posible reconocer en el seno de esta experiencia una lucidez que le es propia, una apertura que, incluso si afectada, inquietada e impedida en algún respecto, no deja de abrir al sujeto a sí mismo y al mundo? ¿Hay una fatiga que no depende del trabajo, que no afecta al *animal laborans*? Por otro lado, si el cansancio refleja cierto *malestar* de la sociedad contemporánea, debido a un cambio en nuestras relaciones interpersonales e institucionales que exige a la acción humana que *rinda* y que sea eficiente para la producción, entonces, la fatiga es pensada en su dimensión *epocal* y *excepcional* no teniendo parangón en la

historia de la *vita activa*. Por el contrario, yo propongo interrogar la fatiga cotidiana como un *fenómeno*², esto es la manera como su vivencia da cuenta del modo que tenemos de ser en el mundo, de la forma como ésta “hace aparecer el mundo según una fenomenalidad original” (Lacoste: 2006, p. 309) y a nosotros mismos en situación. Así la pregunta de este texto es si el cansancio es una experiencia de clausura o de apertura, o, de algún modo, ambas. Cuando estamos fatigados ¿cómo esta experiencia cotidiana *compromete* la presencia de las cosas y de nuestro propio modo de estar presentes? En principio parece que o la fatiga puede llegar a impedir el aparecer mismo de las cosas o conlleva y posibilita un modo de donación de las cosas que permite que éstas se nos den de una manera que no se dan mientras nos hallamos en otras disposiciones afectivas. De esta manera, lo que me interesa es la comprensión de la manera cómo las cosas y el mundo advienen en el cansancio y qué dinámica implica para la conciencia intencional, esto es, para la vigilancia operada por el ego en relación a sus asuntos.

Propongo avanzar del siguiente modo. En primer lugar, quisiera examinar qué recursos aporta la fenomenología husserliana para la comprensión del fenómeno de la fatiga. Me preguntaré entonces si ¿el cansancio afecta de algún modo a la vigilia atencional? ¿El ego puro que atiende sus objetos se fatiga? Será preciso luego preguntar de qué modo la fatiga es vivida en relación al “yo puedo”, al hombre actuante y capaz. Para responder estas preguntas nos situaremos en un primer momento en la fenomenología husserliana de las síntesis pasivas, para luego intentar avanzar en la dilucidación del cansancio de la atención y del “yo puedo” con los recursos que nos ha podido entregar Husserl buscando ser fiel a la máxima husserliana de “volver a las cosas mismas”, de sacarlas, si se quiere, del olvido.

2. EL “YO VIGILANTE” Y EL “YO PUEDO” A LA LUZ DE LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA

En *Ideas I*, Husserl afirma que: “podemos definir como yo ‘vigilante’ (*waches Ich*) al yo que realiza continuamente la conciencia interior de su flujo de vivencias bajo la forma específica del *cogito*” (Husserl: 1950, p. 115). Así, lo que caracteriza al *cogito* es la vigilancia en tanto que “actualidad de la conciencia” o “efectuación del *cogito* como acto” (Serban: 2016, p. 42) y es solo en razón de aquel cumplimiento que, en palabras de Husserl, el yo vive “como el ser libre que es” (Husserl: 1950, p. 182). A juicio de Serban, la vigilancia³ es verdaderamente un imperativo central de la fenomenología husserliana que implica: “una insistencia en la caracterización del *cogito* como acto y como cumplimiento. La vida en vigilia es la vida activa, cumplida de modo consciente y atento” (Serban: 2016, p. 45). Pero ciertamente, la vida vigilante, la vida activa, no se sostiene indefinidamente, sino que está implicada y entrelazada con los ámbitos de pasividad, de inactualidad, de espontaneidad que son propios a la “vida natural (o fáctica)” y que “se caracteriza por la alternancia necesaria de la vigilia y del sueño” (*Ibid.*, pp. 45-46), de la actividad y la pasividad. Así, el ego trascendental es pensado como sujeto “activo” y “vigilante”, actual y potencial, despierto y somnoliento y siendo motivado y orientado por la fuerza afectiva con que las cosas se le imponen redirigiendo su atención y demandando al ego, al mismo tiempo, en su poder de constitución.

Ahora bien, la conciencia vigilante no solo está vuelta efectivamente hacia lo que se le da, sino que está dirigida también hacia las cosas de modo tácito o lateral, por ejemplo, hacia un objeto sin llegar por ello a mentarlo de modo explícito. Al estar dirigida atencionalmente hacia algo de modo actual y efectivo cuenta siempre con lo inactual y lo latente como horizonte, sin el cual no podría proyectar su rayo sobre el objeto atendido y así volverlo patente al ser mentado. Por ello, la realización misma de la vida egológica es la *vigilancia* que tiene que contar con la inatención, con lo potencial, con la latencia. Si tomamos ahora como ejemplo la relación que hay entre vigilia y sueño es preciso indicar con Husserl que: “el sueño no tiene sentido más que en relación con la vigilia y lleva en él las potencialidades del despertar” (Husserl: 2007, p. 433). El sueño es una *potencialidad* de la vigilia. No podría entenderse de otro modo si la fenomenología misma se comprende como una conversión de la mirada hacia las cosas mismas; acto verdaderamente inaugural. Lo propio de la

vida de la conciencia intencional comienza allí cuando ella es despertada hacia los asuntos que le conciernen, cuando se moviliza hacia estos motivada por ellos mismos, siendo que el sueño no tiene sentido sino como un momento inactual de la conciencia, como potencia suya.

Con todo, es preciso indicar que, incluso si Husserl reconoce el vínculo estrecho entre actualidad e inactualidad como propio de la vida de la conciencia, esta última opera siempre un dominio sobre lo inactual (Cfr. Serban: 2016, p. 47). El ego puro, que no puede identificarse con el sujeto empírico, pues no hace ni la experiencia de nacer ni de morir (Cfr. Husserl: 1982, pp. 154-155) (que solo alcanzan al ser fáctico), detenta en sí mismo el poder de constitución de lo dado y de orientación atencional, incluso si ésta es motivada por la fuerza afectiva de las cosas. Pues, en efecto, el ego, ante lo motivante, no renuncia a su poder de “tomar posición” (*Ibid.*, p. 363). La conciencia como vigilancia no desfallece del todo, al punto que la experiencia de la muerte no le es propia, y sin embargo le pertenece el *devenir*, siendo el ego, según Husserl, “un ser eterno en el devenir” (Husserl: 1998, p. 365).

Husserl acepta entonces que la vigilancia no puede ser del todo persistente y debe dar paso al sueño y la somnolencia. El decaer de la conciencia puede ser comprendido como inactualidad que tiene como horizonte el paso a la actualidad y que asegura de este modo al ego vigilante. Ahora bien, ¿tal decaer, relajamiento o pérdida de interés, no da cuenta *en cierto modo* de un cansancio vivido y no conlleva la posibilidad de una pereza o una lasitud capaz de embargar al ego puro y vigilante? La respuesta, en mi opinión, no se deja esperar: el *ego* de las síntesis pasivas no se cansa, aunque sí pausa el ejercicio de constitución del sentido de las cosas sin abandonarlo del todo. De esta manera, el paso de la vigilia al sueño parece estar en última instancia en *poder* del sujeto trascendental y no parece posible afirmar que el “yo vigilante” *pueda* cansarse; precisamente es porque él opera el paso constante entre la actualidad e inactualidad que es necesario indicar que el ego “no puede nunca desaparecer, [que] es sin discontinuar en sus propios actos, pero de diferentes modos según el caso” (Husserl: 1982, pp. 150-151). Que en ocasiones se dirija por un “rayo actual” hacia los objetos y en otras se mantenga en una suerte de “estado de latencia”, si se quiere de espalda a las cosas mismas, no denota que la fatiga sea una *posibilidad real* del *ego* vigilante, motivada e “implicada en cada acto de percepción” (Husserl: 1989, p. 342). La falta de interés o la caída o distracción atencional no corresponden en estricto rigor al fenómeno de la fatiga.

Ahora bien, que el sueño sea una *potencialidad* de la vigilia significa que es *podido* por esta última, *i.e.* que implica la “posibilidad de poder” y, por ello, que el sueño contiene en sí la posibilidad del despertar. Así, el *cogito* vigilante es un “Yo puedo” (*Ich kann*) que se intenciona conforme a posibilidades de orden práctico y posibilidades ideales, o posibilidades corporales y espirituales, que constituyen el ámbito de las “posibilidades de la experiencia del mundo” con lo que: “a cada aspecto del objeto mundano corresponde una postura del ego percipiente” (Cfr. Serban: 2016, p. 53). El ego está lanzado hacia las cosas en cuanto abierto a posibilidades que pertenecen tanto al “yo puedo” físico o corporal como al “yo puedo” espiritual o teórico. Pero también corresponde a este esquema un “yo no puedo”, e incluso, un “yo no puedo más”; y en este sentido, el ego vigilante que intenciona las cosas mismas, al mundo, lo hace porque posee la *posibilidad* de hacerlo, es decir, porque *lo puede*, y entonces el sujeto queda abierto a posibilidades prácticas y teóricas que puede, al menos en tanto que posibilidades, concretar. Al mismo tiempo Husserl reconoce que las capacidades en su despliegue enfrentan resistencias que pueden hacerlas desfallecer y que llaman, a su vez, a ser resistidas (Cfr. Husserl: 1982, p. 351).

Según Husserl, el “yo puedo” se encuentra con la resistencia a su despliegue, a su *esfuerzo* o *conatus*, resistencias que se oponen a su concreción y que tienen su fundamento en la corporalidad por la que me muevo y muevo. Aquellas resistencias pueden volverse insuperables y confrontar al *ego* con su propia impotencia. Pero, ¿qué hace de *algo* un obstáculo o una resistencia vivida? Y aún más, ¿la impotencia de poder hacer frente a las resistencias que hallamos como sujetos actuantes nos confrontan con un modo de estar cansados?

Lo que me interesa de este recurso a Husserl son algunos *útiles* que aporta para comprender el fenómeno de la fatiga. Al respecto, una cuestión que me parece esencial: la necesidad de comprender juntos “vigilancia” y “yo puedo”. Pues, si la primera caracteriza al *ego* puro de la conciencia intencional (para la cual la atención es una modulación que la atraviesa de parte a parte) capaz de mentar objetos (en su escorzo y en su demasía de aparición), el “yo puedo” nos permite comprender que esa apertura intencional no solo nos vuelve hacia objetos, sino también a posibilidades apropiables en la dinámica que entrelaza un “yo quiero” y un “yo puedo” capaz de anticiparse a sí mismo *decidiendo, movilizándose y consintiendo*. El horizonte mismo de la vigilancia no queda restringido a objetos ni a su actualidad, sino que mienta también las posibilidades que se hallan ya inscritas en la experiencia egológica y del mundo; posibilidades, ser-posible (*Möglichsein*), que remiten al poder-ser (*Seinkönnen*). Así, la apertura actual del ego a los posibles remite, en primer lugar, a la posibilidad de que *yo pueda, i.e.*, a la capacidad de proyectar posibilidades (*Möglichkeitentwerfen*). Examinemos estas cuestiones avanzando primero hacia la clarificación del cansancio propio de la atención para luego detenernos en el modo cómo afecta al “yo puedo”.

3. LA FATIGA ATENCIONAL: PROPAGACIÓN Y REVERSIBILIDAD

Bien se podría indicar que la imposibilidad de *poder* continuar atendiendo esto o aquello puede tener como correlato, ciertamente entre otros muchos, al cansancio que nos invade. Podemos preguntarnos entonces si la renuncia a mantener la atención, a sostenerla hacia aquello que estaba dirigida, ¿puede ser comprendida, a su vez, como una manera de *soltar el objeto*, de dejarlo caer al modo de la latencia, de volverlo a un segundo plano?

Lo primero que podemos indicar es que el cansancio es fatiga-de y por. Así indicamos que nos encontramos cansados por haber trabajado mucho o por un exceso de ejercicio o por que nos hemos desvelado preparando una conferencia. Nos cansamos de algo, de una actividad realizada o también incluso de la presencia de alguien que ha hecho variar nuestro aprecio por la situación volviéndola fuente de disgusto y como un peso difícil de ser liberado. Pero, “mientras que toda experiencia-de configura eso que me aparece como el mundo de esta experiencia [...], la fatiga-de, paradójicamente, parece suprimir al mundo de su causa y de su objeto” (Lacoste: 2006, p. 310). Y dicha supresión ¿no toma la forma precisamente de ya no poder sostener la atención, de dejar caer del mundo “su causa y su objeto”, de *soltarlos*? Examinemos el siguiente ejemplo: mientras asistimos a una conferencia, de pronto nos *distraemos* a causa de un cansancio que nos invade y dejamos de atender aquello que se comunica; luego volvemos otra vez a prestar atención, a lo mejor debiendo realizar un esfuerzo mayor para escuchar e intentar comprender lo que se dice. Así, antes de hacer la experiencia del cansancio ante la lectura, la atención prestada no requería mayor esfuerzo. Cuando el cansancio nos embarga y la distracción se impone redirigiendo la atención a otro asunto, para lograr luego retomar el hilo de la conferencia, es preciso un esfuerzo para sostener la atención, y aquel esfuerzo ahora se hace notar pues ya no solo se atiende y destaca la conferencia como aquello a lo que estamos vueltos atencionalmente, sino que ahora somos dados temáticamente a nosotros mismo en el atender. Así, la fatiga que implica escuchar la conferencia interrumpe el movimiento atencional, patentiza el esfuerzo con el que se sostiene y explicita al *sujeto* y su *acto*. El cansancio de la atención, si aún es soportable, llama a este juego entre lo inactual y lo actual, entre latencias y patencias, pero aún no demanda del *sujeto* un abandono de su poder de estar tendido hacia objetos; tan solo requiere que éste distraiga su atención, *i.e.*, que se vuelva hacia otras cosas, que encuentre otros objetos que soporten su actividad atencional. Pero, una atención distraída del objeto primero de su interés, no deja de atender, tan solo atiende otra cosa distinta. Este redireccionamiento de la atención implica a su vez una suerte de *descarga* o de descanso vivido en la posibilidad de posar por ejemplo nuestra mirada en otra cosa que en el conferencista y que nos permita volver a un segundo plano la conferencia que se ha vuelto pesada, tediosa y a ratos poco inteligible.

En el caso anteriormente descrito lo que ha parecido patente es la *fatiga-de* y que puede ser vivida como la impotencia de mantenerse atento respecto de aquello que *actualmente* estamos atendiendo. Ahora bien,

hay ocasiones en que podemos hacer la experiencia del cansancio sin que estemos aún del todo confrontados con lo que podría cansarnos. Nos basta reconocer que la situación en la que nos hallamos presumiblemente podría fatigarnos como para que seamos asaltados de *golpe* por un cansancio que se anticipa, aunque no nos comprometa aún corporalmente, esto es, no nos sentimos aún, por ejemplo, sin fuerzas para seguir escuchando; y entonces, la distracción comienza antes de tiempo y el objeto cae con premura. Así el objeto de la fatiga se puede presentar según el modo de la anticipación (Cfr. Lacoste: 2008, p. 133). Mas, un cansancio que se anticipa, ¿es fatiga? Seguramente no, pero he aquí una nota que me parece relevante señalar. La preexperiencia del cansancio (su anticipación) hace su obra en el sujeto transformando su situación. Examinemos una vez más el caso de la conferencia. No solo es su lectura que se anticipa como fuente de nuestro cansancio (sea intelectual o corporal). Nos podemos también *imaginar* que la posición que se tiene al estar sentados aquí o allá nos incomodará más rato o que la tonalidad monótona con la que se lee el texto nos provocará un sueño profundo al tendremos que intentar resistir. Se queda, de alguna manera, *dispuesto* para la experiencia del cansancio, al tiempo que la fuente de éste ahora se comienza a propagar a la situación en la que nos encontramos. Ya no es solo la lectura la que pudiera cansar sino la *situación* misma. El cansancio que se anticipa, y que en cierta forma preexperienciamos, nos revela el carácter *amenazante* del mundo, es decir, el hecho de que el mundo puede dárse nos no como *debiere* aparecernos. La experiencia del cansancio es acompañada entonces de *inquietud*, pues, en cierta forma, el hecho de que el mundo me canse, como por efecto de la propagación que va del objeto a la situación en la que nos hallamos, es una suerte de contestación a nuestra iniciativa, a nuestro querer y poder. Así, el *peligro de la fatiga* consiste en que promueve un cambio en el modo cómo mantenemos nuestra relación con el mundo y nuestros asuntos por efecto de *propagación* que alcanza a nuestra situación en su totalidad (Cfr. Lacoste: 2006, p. 311).

La fatiga parece, entonces, imponerse por sobre todo aquello que constituye nuestra situación actual, nuestro mundo (como horizonte de nuestra experiencia), y vuelve a la situación misma fatigante. Y entonces habría que preguntarse si la fatiga permite su huida o fuga de modo definitivo. Si el cansancio no es solo fatiga de esto o aquello, sino que él se expande a la situación en la que nos hallamos comprometidos, ¿no habría que indicar que el reposo al que aspiramos cuando dejamos de atender es parcial, esto es, que no logra despojarse del todo de aquello que nos cansa? Mas, la fatiga nos hunde en una situación que es, en algún sentido, reversible. Si la lectura de la *Crítica de la razón pura* nos fatiga, nos reconocemos cansados en la incapacidad, por ejemplo, que tenemos de comprender lo dicho allí o al darnos cuenta de que leyendo habíamos renunciando a querer entender volviendo a este acto un acto mecánico. Cuando nos sabemos cansados, retomando el lenguaje de Husserl, soltamos el objeto, lo dejamos caer atencionalmente, y entonces, nos levantamos, paseamos por el jardín de la casa y bebemos un café; es decir, *rompemos* con la situación que nos fatiga, no solo dejamos de atender, sino que también redireccionamos nuestro interés en algo más, provocamos un quiebre con la situación en vistas de recuperar el interés y poder volver a leer el libro ahora esforzándonos en comprender lo que éste nos propone.

De esta manera, el sujeto revierte el carácter *fatigante* de la situación, comprimida en *La crítica de la razón pura*, sin que por ello deje ésta de propagarse a la situación en la que estamos implicados. Y entonces, revertir la situación ¿es dejar de sentir cansancio? Mientras vivimos el cansancio nos parece, al menos momentáneamente, que es irreversible, esto hasta que quebramos la situación cambiando nuestro foco de atención o comprometiéndonos en otra actividad; la situación ha sido revertida. Pero dicha reversibilidad no implica dejar de hacer la experiencia de la fatiga. Quien deja de leer para beber, lo hace con la espera de que el mundo, la situación, volverá a darse como antes de padecer el cansancio que lo invadía, y en cierto respecto recupera su poder atencional, recobra el interés; mas, eso no significa que la fatiga ha sido verdaderamente suprimida. Habría que indicar más bien que el cansancio, que en algún sentido se ha disipado no necesariamente deja de ser sentido cuando volvemos otra vez a retomar nuestra lectura. Mas, el gesto importante que hay que destacar es la posibilidad que atañe al cansancio y que consiste en poder revertir la situación que nos fatiga; se podría decir entonces que aquel que está hundido en la fatiga que le invade puede

decidir abandonar su labor para distraerse y recobrar fuerzas puesto que la experiencia del cansancio porta también una espera y una *promesa*: la de recomenzar. Por mucho que nos sintamos abatidos, quien se cansa sabe también que el cansancio, haciendo obra en nosotros, no puede hacerlo continuamente; así el hombre distraído porque cansado sabe que aún está en su *poder* retomar su vida vigilante, incluso si aquello le implique esfuerzo y hasta un esfuerzo desmedido. Esto a costa de una paradoja: si el cansancio puede ser revertido es por la imposibilidad para el sujeto atencional de no cansarse y la dificultad de revertir por completo la fatiga que nos embarga. Aquel recomenzar esperado y prometido en la fatiga misma, no es un recomenzar del mismo modo ni volver exactamente a situarse de la misma manera ante el objeto que ha fatigado nuestra atención. La atención recobrada ya ha sufrido la obra de la fatiga y algo de ella la sigue asestando mientras recobra la lucidez que le es propia.

4. CANSANCIO: ABATIMIENTO Y ABANDONO

4.1. LA PEREZA COMO EXPERIENCIA MATINAL Y FRONTERIZA

Es preciso ahora conducir la interrogación a la relación estricta entre poder y cansancio, que a mi juicio se puede expresar en la dinámica entre abandono y abatimiento. *Abandono*, como por ejemplo cuando se dice que alguien se abandona a la tarea de estudiar intensamente o que se abandona a alguna actividad que lo hunde en ella, de modo tal que no puede dejarla fácilmente. *Abatimiento*, en el sentido de aquella imposibilidad radical de volver a la obra pues el cansancio se experimenta como un peso irresistible e insoportable. La pereza es un cansancio que implica esta doble cuestión. Para su examen quisiera retomar la distinción entre *yo puedo* y la posibilidad de que *yo pueda*. La pereza (a diferencia de la fatiga-de) es un cansancio que no tiene relación con la obra, con el hacer, puesto que incluso repulsa la acción y, aún más, rechaza la iniciativa y su posibilidad misma. La pereza no tiene un objeto delimitado, a diferencia del cansancio al que podemos reconocerle una causa o un motivo. Se halla en la aurora misma de nuestro actuar sin que nada en específico se presente o se done como fuente de nuestro cansancio. Mas, se podría indicar que cuando tenemos pereza también ésta tiene un objeto; por ejemplo, tenemos pereza de hacer esto o aquello y en vez de levantarnos y actuar nos quedamos como absorbidos en la situación en la que nos hallamos. Pero, incluso si afirmo que me da pereza levantarme a buscar un café, ésta no repulsa tan solo ponerse de pie con vistas a la realización de dicha acción, sino que rechaza como en bloque la sola posibilidad de realizarla, rechazando toda acción que implique un cambio de situación. Así parece ser un cansancio ante las meras posibilidades prácticas experimentadas como aquello que pudiera comprometer al sujeto en un curso de acción, en un proyecto específico.

El hombre perezoso deja caer no tal o cual objeto vivido como fuente de cansancio, sino que la posibilidad misma de poder; posibilidad que hace vacilar nuestra existencia y la mantiene como en retardo constante y como aplazando la hora de tomar la decisión, por ejemplo, de levantarse para comenzar la jornada de estudio. Y en este sentido, el perezoso vacila, duda, y experimenta el cansancio como una inquietud que asedia al todo de su existencia. Se trata de un cansancio que preludia el obrar, que lo esquiva, aunque también lo destaca, lo remarca y, por ello, lo mantiene aún como un interés de fondo debilitado, potencial e inactual. Es por ello que la pereza implica una falta de interés radical, no de esto o de aquello, sino de la posibilidad de poder; pero, una falta de interés que se mantiene aún agobiada, según el modo de la vacilación, por la *posibilidad* de ponerse en obra, de retomar la iniciativa de un salto.

Así, la pereza en la que se pierde el interés en obrar, implica una suerte de repliegue sobre sí y de abandono vacilante del mundo como horizonte de nuestro actuar y de nuestros posibles. *Vacilante* ante las conminaciones, las solicitudes del mundo que intenta acallar y retardar su respuesta ante ellas. Esta vacilación es un intento de fuga como cuando alguien aplaza la hora para levantarse y dar inicio a su jornada una y otra vez hasta que o finalmente renuncia a ella o en un salto (como si hubiera de pronto recuperado sus fuerzas)

se levanta planteándose a sí mismo como aquel que *ha decidido* y ha *zanjado* (Cfr. Ricoeur: 1950, p. 156) no solo una elección particular, sino que ha decidido, de alguna otra forma, el *todo de su existencia*. El hombre que vence su pereza asume esto como si se tratara de una reapropiación de su *conatus*, de su esfuerzo por existir y, con ello, como si se hubiera resuelto a acoger las solicitudes de las cosas, de los otros, del mundo que se le abre a su poder, a sus capacidades, a su obrar. Así, por un lado, la pereza es vivida como un rechazo total a las posibilidades de *que pueda* y como una clausura de sí. Cuando la pereza es vencida y se recobra la iniciativa, el sujeto queda dispuesto, abierto otra vez a responder a las conminaciones que le vienen como provocaciones para actuar. Pero esto también señala que la pereza es una *experiencia fronteriza*. Quien se halla en ella, por muy profunda u honda que le parezca su experiencia, vacila entre la inacción y la acción, entre mantenerse en su situación o cambiarla de golpe; y en este sentido, la pereza es una experiencia inquietada o de la inquietud, es una experiencia de fronteras y que nos hunde en la vacilación.

No es claro entonces que la pereza sea una experiencia de abatimiento. En primer lugar, porque a pesar de la crisis en la que nos hunde, ésta no es una experiencia excepcional en nuestras vidas; por el contrario, su *recurrencia* parece ser una de sus notas elementales, aunque no vivamos necesariamente la misma pereza cada vez que nos hundimos en ella. En segundo lugar, la pereza hace de nuestra existencia una vacilación entre la inacción y la acción, que implica la *posibilidad* de dar el salto y decidir actuar y obrar; entonces, en la pereza se mantiene el mundo como horizonte y fuente de posibles. La pereza es una suerte de contracción sobre sí fundada en el sentimiento de *no poder*, de *no poderse* a sí mismo en la tarea de ser y obrar; pero mantiene al mundo como horizonte práctico. Así, la pereza es cansancio de sí, es el embargo que sufrimos en tanto que hombres capaces porque nos hallamos afectados por el *sentimiento de no poder* que nos alcanza antes de actuar. Esta se mantiene abierta al mundo a pesar de tener como sentimiento de fondo un *no poder ni poderse*. Se trata de un cansancio de sí, revela un poder excedido, no por una demasía de mundo, sino por una demasía de sí, por una especie de egoísmo de base. En suma, en la pereza *tiendo* a elegirme a mí mismo recogiendo mi mundo en mí mismo; es la imposibilidad de no poder no elegirse a sí mismo en la impotencia de sí (*i.e.* teniendo el sentimiento de que *no puedo* (la posibilidad de no poder), que es anterior al *ya no poder* o *no poder más* propio del cansancio por un exceso de obra o de esfuerzo.

4.2. LA FATIGA-DE COMO OCASO DE LA EXPERIENCIA Y COMO EXPERIENCIA DE LUCIDEZ

Otra situación es la de *fatiga-de* en relación a los poderes por los cuales adherimos a nuestra existencia y a nuestros proyectos. Examinemos primero la relación con el esfuerzo, siendo que ambos fenómenos parecen ser correlativos. Cuando nos cansamos tras una larga caminata por las montañas, sentimos el peso de los caminos pedregosos y que se encumbran como un peso que es nuestro. Y en tal caso, aquel que es invadido por una fatiga muscular siente la rudeza del camino en sus piernas, pero también en su respiración que se entrecorta como si el mundo fuese interiorizado o corporeizado por su actividad y esfuerzo. También parece claro que aquel que se cansa, que hace gradualmente la experiencia de su intensificación como un peso cada vez más difícil de llevar y soportar, ve que el tiempo de la marcha se lentifica y que el fin por ser alcanzado comienza a ser medido con insistencia. De esta manera, *nuestro espacio de experiencia, por un lado, se contrae en nosotros y, por otro, se extiende temporalmente de modo penoso*. El cansancio vivido en la marcha no solo es vivido como una resistencia a mi querer, a mi poder, sino también, y tal vez, primeramente, como una amarga contestación a mis poderes y a mi capacidad para sostenerme en la existencia conforme a mi modo de intervenir el mundo con mi iniciativa.

Hacer la experiencia de la fatiga es, de algún modo, ser refutado y ver develada nuestra vulnerabilidad como una forma de *impotencia*, en cuanto *no puede todo* ni *puede sostenerse sin contar con un plazo que irremediamente se vence*. Así, el cansancio revela la revocabilidad de nuestro poder sobre un fondo de suyo

irrevocable: ser en situación y ser advenido en situación. Si el cansancio es buscado, como por ejemplo lo busca el deportista, la fatiga no es algo que esté en mi poder; ella me adviene, me pasa, y cansándome yo me advengo a mí mismo de una manera propia. Así puedo buscar cansarme, pero cuando me canso no soy yo quien lo ha provocado, sino que me hallo fatigado. El cansancio me instala en la situación de un modo tal que me sustrae el poder de hacerlo por mi propia cuenta. Me encuentra con la guardia baja sin una resistencia última y de fondo para oponerle porque no me afecta en el ejercicio de tal o cual poder, sino que invade mi *poder* de poder, esto es, se vuelve una experiencia contestada, refutada en su totalidad y no en su parcialidad. De esta manera, la irrevocabilidad no alcanza a la situación particular en la que nos hallamos fatigados, sino que pertenece a la imposibilidad de no cansarse. No es irrevocable esta situación que me cansa, de la que puedo librarme de alguna manera; lo que es irrevocable es no poder no cansarse; aquella situación es imposible para el ser humano, pero también es una situación cotidiana en las que nos hallamos puesto que el cansancio obra en nosotros y nosotros advenimos por él.

Ahora bien, si el cansancio requiere *conatus*, esto es, si solo se cansa aquel capaz de actuar y de persistir en su acción, ¿cuándo y cómo se revela su dialéctica con el esfuerzo? Por ejemplo, el hombre que asciende una montaña y tras un tiempo se siente fatigado, se dirá, que comienza en él la lucha entre el esfuerzo querido y el cansancio que le arriba. Mas, si hay una correlación entre cansancio y esfuerzo, ¿es correcto decir que éstos se tienen a la vista, que luchan entre sí? Por ejemplo, la persona que se esfuerza en escribir una conferencia, ciertamente realiza su actividad sobre un fondo de cansancio, mas, eso no significa que el objeto del esfuerzo sea la resistencia al cansancio. El esfuerzo se vive como resistencia a las resistencias, pero aquellas no señalan primeramente a la fatiga, sino que a una corporalidad no-dócil que se busca dominar a través del hábito, por ejemplo, a una materia difícil de manipular o a un instrumento difícil de interpretar, etc. De este modo, el objeto del esfuerzo, como fuerza, impulso y persistencia, no es el cansancio. El esfuerzo volcado a la actividad convive, por decirlo de alguna manera, con el cansancio mientras éste no se logra imponer del todo sin manifestar a la fatiga como refutación de mi poder actuar. Y en efecto, hay cansancios con los que contamos para poder actuar, y entonces ellos nutren nuestro obrar (a título de motivación, por ejemplo) antes que limitarlo o impedirlo.

No parece evidente que el cansancio y el esfuerzo se tengan *del todo* a la vista. Así, el verdadero objeto del esfuerzo es el cuerpo vivido en su poder de reversibilidad. El esfuerzo que ponemos en dominar nuestro cuerpo, en adquirir hábitos motrices, corporales, no tiene por objeto a la fatiga muscular, sino el volver dócil lo que se resiste al querer⁴. El hombre esforzado, el montañista, por ejemplo, mientras persiste en la marcha y enfrenta los obstáculos que ella le impone, está presente para sí mismo como cuerpo vivo y como cuerpo resistente a su propio querer, *i.e.* como un involuntario relativo (Cfr. *Ibid.*, pp. 290-318). Y entonces el montañista, mientras se esfuerza, lucha contra sí al luchar contra las dificultades del camino. El esfuerzo, antes que comunicar la presencia de las cosas, me revela a mí mismo como en un conflicto interior a partir del cual mi corporalidad (mi ser-cuerpo) nutre mi querer de poderes para actuar al tiempo que se opone a mi querer como materia indócil. En este sentido, el sentimiento del esfuerzo, en expresión de Maine de Biran, no es sino aquel *sentido íntimo* o *hecho primitivo* que me revela primeramente a mí en oposición a lo que le ofrece resistencia a mi esfuerzo voluntario (Cfr. Biran: 1859, pp. 203-308). De esta manera, en el esfuerzo del montañista no es la rudeza del camino y lo quemante del sol los que se manifiestan como siendo vencidos; por el contrario, es él mismo que se revela para sí como agente y paciente en su obrar, como vencedor y vencido a su vez.

Si estas descripciones son sensatas, habría que indicar que el cansancio (a diferencia de la pereza) es una experiencia nocturna, *i.e.* que revela el ocaso de la experiencia señalado en aquel *ya no puedo más*: compromete un abandono, un entregarse a la fatiga para darle curso, y entonces reposar, dormir, soñar. Es también una experiencia plenamente corporal, incluso si el cansancio es espiritual, puesto que en él nos dejamos caer en la pesantez de nuestro cuerpo; es lo que hace el caminante que cae rendido al suelo. Y en este sentido, el cansancio pone entre paréntesis tanto el mundo como horizonte como al sujeto en cuanto sujeto capaz, en

tanto “yo puedo”. Implica un abandono sin lucidez y que es el propio de aquel que cae rendido por la fatiga. Se comprende que el carácter nocturno del cansancio remite a la experiencia de ésta como *abatimiento* ineludible e irrevocable (más allá de haber sido revocado al quebrar ocasionalmente la situación fatigante). El cansancio como ocaso de nuestra experiencia es así la experiencia del peso de nuestra existencia que ya no se puede.

Mas hay fatigas que sin renunciar a esta carácter último o penúltimo de nuestra experiencia, aportan cierta *lucidez*. Por ejemplo, en el caso de aquel montañista que declara amar su fatiga (Cfr. Sartre: 1943, pp. 499-500). Es el caso de la fatiga del montañista que intensifica cada uno de sus aspectos de su mundo; y en ese sentido, tiene el extraño carácter de comunicar con las cosas, de permitir un acceso a ellas que de otro modo no se tendría. Es en el cansancio que el camino rocoso verdaderamente se muestra. Antes que clausura, esta *fatiga amada* aporta una lucidez que no la tiene aquel que camina tan suelto de cuerpo que nada de su situación lo conmina, lo llama; todo el camino que recorre, sin cansancio, mostrándose se desvanece tan pronto aparece, porque mantiene una distancia con las cosas propias. El hombre esforzado que lucha consigo mismo mientras se empeña en ascender la montaña, tampoco posee esta lucidez que hace presente a las cosas, pues aquel que se esfuerza no puede sino concentrarse en sí para persistir en su propio actuar. Mas la persona fatigada hace verdaderamente la experiencia del encuentro de las cosas; no las vive meramente como asuntos temáticos intencionados, las encuentra como acontecimientos que le pasan, que le afectan, que le advienen. Y de esta manera, el cansancio hace notar la adherencia del hombre con sus asuntos, en cuanto éstos, lo hacen advenir a sí mismo. Para el montañista, la montaña no es el objeto ahí delante, sino la *co-presencia de sí en ella, de ella en uno*. Así en el cansancio del caminante se hace presente, en carne y hueso, la montaña, no como algo, ni como objeto, ni como ente, sino como una presencia que interroga mis capacidades, que cuestiona mis poderes, que contrae el despliegue de mis posibles. Una montaña es montaña cuando *se la puede*, esto es, cuando nos cansa por su presencia.

5. CONCLUSIONES: EL CANSANCIO, UN FENÓMENO AMBIVALENTE Y PARADÓJICO

Ante la pregunta inicial respecto de si el cansancio es un fenómeno de apertura o de clausura, y habiéndolo interrogado como un *fenómeno cotidiano* presente en nuestra vida, habría que decir que se trata de un *fenómeno ambivalente*. Por un lado, nuestra vida atencional sufre el cansancio como un peso que no permite mantener la atención, pero a su vez es la *ocasión* para volverse, descubrir y descubrirse en otro aspecto del mundo percibido. La atención afectada por el cansancio, no pudiendo desentenderse por completo de aquel, es reorientada y, a veces, hasta hundida en otro campo de interés. Y entonces, la distracción que conlleva el cansancio, como modo de soltar el objeto de fatiga, no suprime del todo lo que cansa sin llenarse a su vez, de otro modo y nuevamente, de la tarea de orientarse y dejarse orientar por las cosas; antes que suprimir al cansancio, se le da la espalda, sin abandonar, sin embargo, el hecho de atender, salvo cuando el cansancio, que se ha propagado a la situación que nos implica, se ha vuelto tan pesado y nuestra fuerza atencional tan debilitada, que la fatiga toma la forma de lo irreversible y de lo ineludible; pero entonces la atención ya no puede ser sostenida y somos embargados por un abatimiento que nos tumba. De esta manera, la fatiga atencional promueve una clausura al mundo y a sí a la que solo se puede consentir.

El cansancio es también la ocasión de un giro atencional, de un recomienzo que revierte la situación que nos fatiga. El hombre cansado, antes del abatimiento, queda abierto a sí mismo y al peso de las cosas. La experiencia de la clausura atencional puede entonces aportar cierta lucidez que nace con la distracción de la atención fatigada y que expresa una disponibilidad nueva, o al menos querida y prometida, para el encuentro ingenuo con las cosas. El cansancio, se podría decir, vuelve a la mirada a su ingenuidad y como vaciándola del mundo que la puebla la deja abierta al encuentro nuevo de las cosas (Ricoeur: 1950, p. 147). La paradoja del cansancio atencional, me parece, es que, junto con provocar cierto desplome de la atención, vuelve a la

mirada una mirada ingenua, esto es, disponible para *encontrar* otra cosa, algo en qué detenerse y reposar. La mirada cansada incuba en sí la posibilidad de la sorpresa, de ser alcanzada teniendo la guardia baja.

En los casos de la pereza y de la fatiga-de hallamos una ambivalencia semejante. Siendo la pereza un cansancio matinal que rechaza la posibilidad misma de hacer, no es sin embargo una clausura definitiva; pues queda inquietamente abierta hacia los posibles prácticos. Es por lo que la pereza hunde nuestro existir en la vacilación y lleva consigo la posibilidad de revertir la situación *de un solo salto* y por el cual nos ponemos en obra. Respecto de la fatiga-de éste se vive como una contestación amarga de nuestros poderes revirtiéndolos, apaciguándolos e impidiéndolos, aunque momentáneamente. Así, el cansancio se presenta según la forma de la irreversibilidad; y sin embargo, trae consigo la espera y la promesa de poder recomenzar, de revertir la situación fatigante. Mas, incluso si el cansancio nos abate puede también promover en nosotros un *abandono* en la situación, una entrega a ésta que nos la vuelve *presente* y a nosotros en ella. Así, el abatimiento propio del cansancio es también motivo de lucidez, de entrega iluminadora del mundo que nos cansa. Un fenómeno ambivalente, el cansancio lo es porque nos clausura, pero al mismo tiempo nos abre. Y no es esa sino su inteligencia, conducirnos al reposo para despertar al mundo y a los otros, a nosotros mismos como aquel ahí apertural por el que comunicamos con las cosas.

De este modo, nos hallamos lejos del diagnóstico realizado por Han respecto del cansancio como manifestación del malestar de la sociedad contemporánea y que nos habla más bien de la sociedad en la que nos hallamos antes que del cansancio que vivimos. Así, antes que ser el cansancio un modo de enajenación del hombre moderno que responde a *causas sociales, políticas, técnicas y tecnológicas*, es un fenómeno cotidiano y ambivalente por el que el ser humano se descubre en relación consigo mismo (incluso si esta relación es expresión de crisis y de conflicto vivido) y el mundo en cuanto sujeto *de carne y hueso* que vive esta experiencia como un peso que en ocasiones enceguece y en otras aporta una lucidez por la que comunicar con las cosas mismas. Esta paradoja del cansancio, entendido éste como un modo de ser cotidiano del ser que somos como *humanos*, no solo revela el hecho de nuestra finitud, sino la *trascendencia* como posibilidad que ésta porta consigo misma: si cansados nos reconocemos finitos, aquella finitud (como límite, opacidad e impotencia) nos aporta recursos para hacer el encuentro de nosotros mismos, de los otros y del mundo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Biran, de M. (1859). *OEuvres inédites de Maine de Biran*. Tome 1. Hachette, BnF.
- Chrétien, J.-L. (1996). *De la fatigue*. Minuit, Paris.
- Depraz, N. (2014). *Attention et vigilance. À la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*. PUF, Paris.
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder, Barcelona.
- Husserl, E. (2007). *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926-1935)*. Jérôme Millon, Grenoble.
- Husserl, E. (1982). *Recherches phénoménologiques pour la constitution*. PUF, Paris.
- Husserl, E. (1998). *Chose et espace. Leçons de 1907*. PUF, Paris.
- Husserl, E. (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*. Gallimard, Paris.
- Lacoste, J.-Y. (2006). *Présence et parousie*. Ad Solem, Paris.
- Lacoste, J.-Y. (2008). *La phénoménalité de Dieu*. Neufessais. Cerf, Paris.
- Lévinas, E. (1947). *De l'existence à l'existant*. Vrin, Paris.
- Ricoeur, P. (1950). *Philosophie de la volonté*. Tome 1. Le volontaire et l'involontaire. Aubier, Paris.
- Sartre, J. (1943). *L'être et le néant*. Gallimard, Paris.
- Serban, C. (2016). *Phénoménologie de la possibilité. Husserl et Heidegger*. PUF, Paris.

NOTAS

- 1 Este trabajo ha sido escrito en el marco del proyecto Fondecyt Regular n° 1160097 del que el autor es coinvestigador.
- 2 Entre los fenomenólogos, aquellos que han abordado el fenómeno de la fatiga, son, entre otros: Sartre (1943, pp. 477-526); Lévinas (1947); Chrétien (1996).
- 3 Sobre la cuestión de la vigilancia en la fenomenología y en las ciencias cognitivas, Cfr. Depraz (2014).
- 4 Es llamativo que ni en la importante obra de Maine de Biran ni en la descripción fenomenológica que hace Ricoeur del esfuerzo, éste sea correlacionado con la fatiga. Para Maine de Biran el esfuerzo es el hecho primitivo por el que nos apresentamos a nosotros mismos; para Ricoeur, está más bien en relación con el dominio de lo indócil (que es la vía que intentamos seguir aquí) (Cfr. Ricoeur: 1950, p. 292).