



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

ISSN: 2011-3668

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias
Humanas, Departamento de Filosofía.

MENA MALET, PATRICIO

EL CONSUELO COMO SOLICITUD UNA APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA*

Ideas y Valores, vol. LXVIII, núm. 170, 2019, Mayo-Agosto, pp. 229-246

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n170.63140>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80962629010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNEN
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n170.63140>

EL CONSUELO COMO SOLICITUD

UNA APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA*



CONSOLATION AS ATTENTIVENESS A PHENOMENOLOGICAL APPROACH

PATRICIO MENA MALET**

Universidad de La Frontera - Temuco - Chile

.....
Artículo recibido el 10 de marzo de 2017; aceptado el 20 de mayo de 2017.

* Este artículo presenta resultados de la investigación desarrollada en el marco del proyecto Fondecyt Regular n.º 1140997 (2014-2016), del que el autor es investigador responsable.

** patricio.mena.m@ufrontera.cl

Cómo citar este artículo:

MLA: Mena Malet, P. "El consuelo como solicitud. Una aproximación fenomenológica." *Ideas y Valores* 68.170 (2019): 229-246.

APA: Mena Malet, P. (2019). El consuelo como solicitud. Una aproximación fenomenológica. *Ideas y Valores*, 68 (170), 229-246.

CHICAGO: Patricio Mena Malet. "El consuelo como solicitud. Una aproximación fenomenológica." *Ideas y Valores* 68, n.º 170 (2019): 229-246.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El artículo examina el consuelo como una cuestión filosófica en cuanto que concreción de la solicitud, y muestra los recursos que aporta para comprender al ser humano como sujeto sufriente y respondiente. Se analiza el consuelo en cuanto que fenómeno de acceso a otras dimensiones constitutivas del ser humano, como la afectividad, la apelación y el cuidado.

Palabras claves: apelación, consuelo, cuidado de sí, fenomenología.

ABSTRACT

The article examines consolation as a philosophical issue insofar as it is a materialization of attentiveness, and explains the resources it offers to understand human beings as suffering and caring subjects. It analyzes consolation as a phenomenon that provides access to other constitutive dimensions of the human being, such as affectivity, appeal, and care.

Keywords: appeal, consolation, self care, phenomenology.

Introducción

El consuelo, con todo, ha sido y sigue siendo un problema filosófico, incluso si ha encontrado hoy en día su lugar preferencial en la religión o en la psicología, como si aquellas fueran la instancia de acogida de la finitud humana que el consuelo pone de relieve. Mas, tal como lo afirma Michaël Foessel:

No hay ninguna razón para abandonar la finitud a la religión o a la psicología. La filosofía dispone de sus propios instrumentos para abordar fenómenos aparentemente tan “irracionales” como la lamentación, el dolor y la pérdida. Los comprende tanto mejor, puesto que no le son extraños. En filosofía se puede perder, es decir, deber renunciar a un saber que, hasta ahí, garantizaba una cierta quietud. Las constelaciones más convencionales utilizaban a menudo una palabra convenida: “Yo sé bien...”. La filosofía sabe que no sabe, o más bien interroga los saberes con ayuda de los cuales se pretende aportar un alivio a los hombres. Entra en escena cuando los discursos institucionales, las certidumbres religiosas o las disciplinas del comportamiento ya no consuelan. (Foessel 11)

De este modo, el consuelo no es ajeno a la filosofía, de hecho, es un género filosófico claramente delimitable. Baste recordar la *Consolación de la filosofía* de Boecio, así como los escritos estoicos que se afanaban en aportar razones para no desesperar y en llamar al cuidado de sí, al cuidado del alma, con el fin de resguardarse del infortunio y de la desgracia que, a juicio de Foessel, “es un desafío al poder de la razón” (13) para las filosofías helenísticas; y con ello, la filosofía estoica –para tomar solo este caso– llama, en primer lugar, al hombre abatido y sufriente a ejercer un dominio sobre sus pasiones y a acorazarse tanto como se pueda de todo aquello capaz de abatir al alma y afectarla de un modo irreversible. Bajo este respecto, el consuelo –según el estoicismo– invita al hombre abatido hacia la práctica de la paciencia que tiene por finalidad la consecución de una vida buena y feliz: “[a]quella requiere no dejarse distraer, y más exactamente, no dejarse perturbar, por las contingencias de la existencia, por la acontencialidad del tiempo [...] La paciencia estoica está por tanto originariamente fundada en una exigencia de *apatheia*” (Grosos 17).

Así, el consuelo estoico tiene por finalidad promover la práctica de la paciencia en cuanto que *resistencia impasible* ante las perturbaciones del alma; por lo que la paciencia, buscada por el consuelo, no es sino el aprendizaje de hacer frente al dolor, que no tiene sentido para quien hace su experiencia fuera de sus goznes propios. Se entiende, entonces, que los discursos de consolación de la época clásica cumplen la función de lo que Michel Foucault llama “técnicas del sí” (cf. 2002; 2009), las que tienen por objetivo permitir al sujeto asumir el *gobierno de sí* para constituirse en “sujeto activo de su propia experiencia” (Foessel 13).

Más allá de estas consideraciones históricas, es preciso reconocer actualmente que el consuelo fue y sigue siendo un concepto filosófico, incluso si la filosofía ya no asume la labor de consolar tal como lo hizo en la época clásica. No siendo hoy su función, aquello no significa que no sea posible pensar lo que el consuelo es y lo que revela de la condición humana en la actualidad –siendo entonces muy claro el hecho de que el consuelo no es un invariante que pueda comprenderse a expensas de las condiciones históricas de su concreción–. Y esto, en cuanto el acto de consolar requerido por el dolor y la pérdida sufridos por el hombre, es a su vez un *fenómeno de acceso*, i.e. un fenómeno que aporta comprensión respecto del modo de ser del ser humano que permite esclarecer los ámbitos que le son propios, tales como la afectividad, la temporalidad, la finitud y, en suma, el cuidado en cuanto que cuidado de sí y del otro.

Pero es preciso también establecer el siguiente resguardo. El consuelo, siendo que su concreción y valoración es siempre dependiente de la condición temporal e histórica del ser humano, se deja interrogar tanto como fenómeno ético-político (cf. Foessel), antropológico (cf. Blumenberg) o fenomenológico. Nuestra marcha será decididamente fenomenológica. Y con ello, el objetivo de este texto es aportar una comprensión del consuelo en cuanto que *fenómeno* y como un modo privilegiado de despliegue de la solicitud, del cuidado por el otro y, en este caso particular, por la persona doliente y sufriente. ¿Qué es lo comprometido en el acto de consolar? ¿Qué tipo de sujeto –en tanto que existente– es aquel capaz de asumir la labor de consolar? Son las preguntas que intentaremos abordar a continuación. Mas, si las preguntas parecen apuntar –y ciertamente lo hacen en muchos respectos– a una consideración ética del consuelo, estas tienen en la mira más bien un esclarecimiento del modo de ser del ser humano al cual nos da acceso su interrogación. De esta manera, sin quedar suprimidas ni la dimensión ética ni la antropológica, a las que abre el cuestionamiento sobre el consuelo, nos centraremos más bien en intentar comprender y describir algunas de las estructuras esenciales del fenómeno tal como hoy se deja aprehender.

El consuelo como cuidado

Ciertamente, el consuelo se manifiesta como un modo de concreción de la solicitud (cuidado del otro). Y de esta forma, comprometerse en una descripción del acto de consolar –que implica tener en cuenta que este último es a su vez una práctica de aproximación al doliente humano que responde a contextos históricos y espirituales claramente delimitados– es también tener en la mira la solicitud como disponibilidad atencional y ética hacia la exhortación que viene del otro hombre

y, en este caso particular, del sufriente. Sin embargo, comprometerse en tal intento de dilucidación del *fenómeno* que resulta ser el consuelo, no puede sino demandar una aclaración de lo que en última instancia es el cuidado (*souci*) en cuanto que cuidado de sí y del otro. Pues el acto de consolar es ya un modo de asumir el cuidado de la otra persona poniéndose a sí mismo –a quien consuela– en juego, de modo total y radical. Su esclarecimiento debiera, por tanto, aportar comprensión sobre lo que significa cuidar, propiamente dicho. Incluso si el consuelo no agota a este último, ni es la única forma que tiene el ser humano de asumir el cuidado del otro, es ciertamente un acto y un índice privilegiado conforme al cual preguntar por su modo de ser. Es así que no parece posible interrogar lo que es el consuelo sin al mismo tiempo preguntar por los modos en los que el hombre doliente llama a ser consolado. Y es en este sentido que ambas cuestiones –el consuelo y la solicitud– se manifiestan entrelazadas, y aportan una comprensión mutua.

El consuelo es un modo de despliegue de la solicitud o cuidado del otro (cf. Ricœur 1990 211-226); un modo particular y, tal vez, hasta privilegiado, pero no exclusivo. Así, podemos reconocer otros ámbitos que ponen igualmente en juego, aunque de modo diverso, al cuidado en cuanto que modo de ser del ser humano: el *amor*, por ejemplo, que acentúa y revela nuestra disposición para estar vueltos atencional y existencialmente hacia el otro, siendo por tanto expresión ejemplar de lo que podríamos llamar el cuidado del otro o la solicitud. La *vocación* que nos pone ante nosotros mismos y nos vuelve atencionalmente hacia sí a partir del encuentro de un ámbito de inquietudes o preguntas recibido como una tarea a ser realizada por nosotros de modo irremplazable. O, incluso, y en el ámbito de la experiencia cotidiana, la *fatiga*, que siendo padecida como un peso corporal nos vuelve hacia nosotros mismos implicados en el mundo, experienciándolo como un peso y como un obstáculo para nuestra acción. Cada una de estas experiencias puede ser considerada como *cuidado* en tanto que en ellas se halla comprometido un movimiento atencional motivado por la presencia de una alteridad –la amada, la tarea por realizar como misión o destino personal, el cuerpo como órgano del movimiento– que, dándose, se ofrece como una exhortación a ocuparse de ella y de sí mismo. De este modo, el consuelo siendo una experiencia propia del cuidado, un obrar que le es constitutivo, no es el único modo que tiene el ser humano de asumir el cuidado de sí y de lo otro. Pero, es por ello mismo que nos puede aportar recursos para comprender el cuidado de una forma más completa y precisa. Para ello, detengámonos brevemente en una consideración todavía sumaria de lo que pone en juego el cuidado, para luego, a lo largo de este texto y tras el examen del consuelo, poder ganar una comprensión más honda a su respecto.

El cuidado puede ser comprendido al menos a partir de las siguientes tres dimensiones que le son propias. En primer lugar, el cuidado es la *inquietud* propia del existente –en tanto que ser que se tiene a sí fuera de sí– abierto atencionalmente hacia lo otro, hacia la alteridad vivida como una interrupción –en el plano de la constitución de sí– y, al mismo tiempo, como una motivación –para actuar y obrar en el mundo en relación con este, a otros o a sí mismo– sin la cual el ser humano no podría ser, precisamente, un existente. En tanto que inquietud, el cuidado pone en juego al existente en su dimensión pasiva y activa: es decir, este es a partir de la inquietud que moviliza su existir –o que lo paraliza, en el caso, por ejemplo, de enfermedades psíquicas donde el existente ve obstruida su capacidad para acoger y recibirse a partir de los acontecimientos que hacen época en su historia–. El existente comprometido aquí se constituye haciendo la experiencia de la recepción de lo otro –del mundo y de los otros–, así como poniéndose él mismo en obra para existir. En segundo lugar, el cuidado es el *movimiento atencional* del existente, despertado este por las cosas, por los otros, por los acontecimientos que le advienen. El cuidado de lo otro implica la capacidad del sujeto de volverse hacia lo que, dándose, le afecta en tal mostración. Así también, el cuidado de sí no puede ser comprendido sino como un modo de atenderse a sí mismo; es por ejemplo lo que resalta Ricœur cuando aborda la atención en su ingenuidad –y por lo tanto en su libre exploración desprejuiciada de las cosas mismas– como un momento constituyente de la decisión por la que el sujeto *se pone en juego*, siendo que el decidir no recae nunca sobre lo ya dado –eso es lo propio de la elección–, sino sobre aquel que es capaz de decidir y decidirse por un proyecto a ser realizado por él (cf. Ricœur 1950 148-155). Finalmente, el cuidado expresa la *ocupación* de sí y de lo otro. Cuidar es “hacerse cargo de”, “responder a” y “por”. En este sentido, el cuidado es un tipo de ocupación que no es paralela a la existencia humana, sino que le es constitutiva y fundamental. Ser un existente es tener que asumir la tarea de ocuparse de sí y de lo otro que sí. Es lo que pone de relieve el caso de la decisión, por ejemplo. Y lo que, aún más, ejemplifica lo que responder implica en este nivel.

En efecto, quien decide ocuparse de sí o del otro –siendo tal vez algo indiscernible los límites de ambos modos de ocupación– no solo compromete un curso de acción específico, sino que pone en juego aquella actividad que tiene por fin no un objetivo particular y delimitado, incluso si aquel es dado en un entramado relacional de fines y medios todos unidos en pos de uno mayor, sino que compromete al *todo del existir personal*. Así, quien se ocupa del ser amado –en su enfermedad o sufrimiento, o simplemente en el ámbito de una vida compartida– no cuida de él solo y a partir de tal y cual acción realizada; es él mismo, en

cuanto que amante, quien se pone en juego totalmente en cada acción, en cada gesto y en cada palabra compartida. Pasa también con aquel que volviéndose hacia una actividad hace de esta el centro de su existir y se compromete totalmente en ella, de manera que convierte al cuidado de su acción en cuidado de sí. Ninguna de estas dimensiones se entendería, por lo demás, si no se reconociera en cada una de ellas el modo de ser de la *incumbencia* que las atraviesa. En efecto, la atención puesta en juego por el cuidado no es la atención desinteresada, sino aquella que en su despliegue se halla implicada por lo atendido. Lo mismo vale para la ocupación que, para ser tal, requiere un grado de concernir por el cual el sujeto se halla verdaderamente comprometido en lo que hace. Y así también pasa con la inquietud que adquiere tal carácter precisamente porque lo inquietante no es tan solo algo que interrumpe parcialmente la tarea de constitución de sí; por el contrario, la alteridad es vivida no como viniendo de fuera, sino como haciendo su labor desde dentro. La incumbencia, entonces, es tal vez aquello que hace de la inquietud, de la atención y de la ocupación expresiones del cuidado –de sí y de lo otro–. Así como también permite comprender al existente en la capacidad de volverse garante o responsable de la otra persona y *a causa* de ella misma. De este modo, Claude Romano, examinando la noción de *ipseidad* en Ricœur, afirma lo que sigue:

Pues una capacidad tal [el autor se refiere a la ipseidad como capacidad] no puede ser, primeramente, sino una capacidad ante el otro o para el otro, y, en segundo lugar, una capacidad despertada en mí por el otro y que no puedo adquirir sino por su intermediación: es el otro, y solamente él, para retomar la bella fórmula de Levinas, que me llama a la responsabilidad. Estamos entonces lejos de la resolución heideggeriana y de una ipseidad enteramente pensable desde el cara a cara solitario y silencioso con la muerte. Una ipseidad tal reposa por tanto, a fin de cuentas, en una disimetría fundamental: yo no puedo adquirir por mí mismo una capacidad tal ni llamarme a una tal responsabilidad; solo el otro puede dirigirme este requerimiento o formular esta exigencia: yo no estoy en el origen de esta capacidad por la que sin embargo soy yo mismo, es decir, existo según el modo de la ipseidad. (Romano 158-159)

Consideradas todas estas cuestiones, es preciso entonces indicar que el consuelo, en cuanto que un modo de despliegue de la solicitud, implica la capacidad de atender al llamado o requerimiento del otro –en este caso del hombre doliente– y, con ello, de volverse garante o responsable ante él. Solo consuela quien siente o comprende que el dolor del otro le incumbe, porque la otra persona le concierne. Y en este sentido, el consuelo implica una responsabilidad asumida a partir de la presencia exhortante del otro, y por la misma razón, pone de relieve una *ipseidad*

en cuanto que capacidad de responder de y a lo que le incumbe. Esta, en cuanto “modo de ser” (Ricœur 1990 358) cuyo paradigma es la promesa, debe ser comprendida como una manera de asumir un compromiso que hace del sujeto su garante, capaz de comprometerse a mantener sus compromisos. De este modo, el consuelo pone en juego al sujeto en su ipseidad en tanto que respondiente del llamado del hombre sufriente.

Incertidumbre y confianza

“La consolación –afirma Foessel– llega siempre demasiado tarde. Es tras la pérdida, una vez que el mal está hecho, que el alivio es dispensado” (39). Ella pone en juego, por lo tanto, una respuesta –que es la del consuelo mismo– que está constituida por un retardo que le es esencial. Pues, en efecto, el consuelo, la capacidad de consolar, no puede sino ser un modo de afrontar el *sufrimiento del sufrimiento*,¹ la desolación que, abatiendo al hombre sufriente, expande su hondura más allá de quien la vive según el modo de la afectación. No es solo aquel que sufre la pérdida, la tristeza o la desolación, quien se halla enfrentado a estas experiencias de abatimiento, sino también aquel que *puede* sufrir por el dolor del otro. Así, la consolación, como fenómeno propiamente humano, no se deja comprender sin librar una serie de experiencias que requieren ser interrogadas; como, por ejemplo, aquel retardo que le es constitutivo y que nos indica que esta es una respuesta a la presencia solicitante del doliente. Y bajo este respecto, el consuelo es un modo singular de asumir la solicitud. Se trata de un obrar u ocupación dirigida al otro en vistas de que este “retome el poder sobre el poder de su sufrimiento” (Foessel 35). Como bien lo indica Foessel, hay aquí una bella paradoja que es propia del consuelo y que consiste en que este es una invitación a “reconquistar su *autonomía* por la voz del otro” (*ibid.*). Y aunque el consuelo no toma siempre la forma de una *palabra ofrecida* en busca del alivio del sufrimiento o, al menos, de un resituar que no ahogue al hombre doliente en un abatimiento definitivo –pues también se consuela, por ejemplo, con el tacto, con el tocar que busca proximidad y acompañamiento–, sí parece ser sensato pensar que este, el consuelo que se ofrece, atestigua nuestro ser unos con otros, nuestro ser-con, y a partir del cual cobra sentido el acto de dirigirnos al doliente reconociendo en su angustia, una angustia común.

Si el consuelo da testimonio de un ser-con sin el cual la autonomía no sería posible de conquistar, siendo que esta última se adquiere a

1 Al respecto, Foessel, siguiendo en esto a G. Simmel, afirma que: “[q]uien consuela se dirige al ‘sufrimiento del sufrimiento’, es decir, a un dolor redoblado que es soledad, vergüenza o culpabilidad. En todos los casos, el sufrimiento del sufrimiento agrega a la vivencia del dolor una emoción que aísla al sujeto y vuelve toda comunicación imposible” (Foessel 40).

partir de la heteronomía, *i.e.* a partir del *encuentro* con el otro, también es necesario reconocer que el consuelo, inclusive si es una ocupación de la que mantenemos la libertad de comprometernos o no, es un modo de ser y de ocuparse que implica una manera de ser temporal, de estar en relación con el tiempo. Pues, tal vez, una de las finalidades del consuelo consista precisamente en ofrecer una renovación de la experiencia temporal a quien, sufriendo una pérdida ve obstruida la continuidad del flujo temporal de su existir, pues el trauma vivido transforma el pasado en un presente absoluto –es el caso de la psicosis melancólica, por ejemplo–. De este modo, el consuelo ofrecido no solo es constituido por lo que se puede llamar una *diastasis* (*cf.* Waldenfels 2010 37), aquel retardo temporal ante el acontecimiento del mal sufrido o de la pérdida vivida,² sino que también pone en juego el restablecimiento de la experiencia temporal del hombre doliente; aunque esto, por cierto, deba ser comprendido cada vez en relación con la singularidad de la situación a la que se responde. Mas, en cada caso, si el consuelo busca ofrecer cierto alivio, aquello no sucede sin apuntar hacia la experiencia temporal para reactivarla (porque se ofrecen recursos para volver a comprenderse en el futuro) o para reconciliarla (pues aquí el consuelo acompaña a quien ya no tiene tiempo y busca la reconciliación con la finitud que nos es propia y constitutiva) y, con ello, devolver al doliente su capacidad de apertura hacia el futuro, según el modo de la espera o de la esperanza, como también el libre tránsito hacia su pasado sin absolutizarlo en un presente que asedia. Con ello, la consolación libra una comprensión del ser humano que pone en juego tanto la dimensión social y comunitaria del existente como su temporalidad, la experiencia humana y su acontencialidad.

El ser que consuela no puede ser sino un hombre aventurado y no un aventurero que sale a la exploración del camino habiendo previsto cada riesgo tomado en cada paso avanzado; por el contrario, quien puede y

-
- 2 Al respecto, Waldenfels se refiere a la relación que hay entre la respuesta y el *pathos* frente al acontecimiento del siguiente modo: “[e]sto significa que detrás de la intencionalidad, como el entender y el captar algo *como algo*, aparece una responsividad, es decir, un responder *a algo*. Al respecto es decisivo que aquello *por lo cual* somos afectados, y aquello a lo *que* respondemos, siempre sobrepasa a todo aquello que damos como respuesta de una manera significativa y regulada, bajo determinadas circunstancias y en el marco de determinados órdenes. La racionalidad se entiende como una racionalidad responsiva, que surge de las respuestas creativas, que por lo tanto no está ya dada de antemano en las cosas, y que tampoco se deja repartir bien a bien entre diferentes participantes en el diálogo. La respuesta correspondiente se remonta a un *pathos*, es decir, a algo que nos sucede, incluso antes de que tomemos la iniciativa” (Waldenfels 2015 287). Waldenfels sitúa este *pathos* “más acá de la intencionalidad”, mientras que la respuesta debe ser situada “más allá de ella” (*cf. id.* 29).

quiere comprometerse en el acto de consolar no puede hacerlo sin asumir el riesgo de la incertidumbre que está en la base de la aproximación. El acto de consolar no solo llega siempre tarde, sino que debe contar también con una ignorancia que le es constitutiva: no saber, *a priori*, cómo es preciso consolar a aquel cuya presencia se dona solicitante de cuidado. Y en este sentido, el consuelo, en cuanto que ofrecido, es un modo de ocupación que teniendo una finalidad que concretar –invitar a la reconquista de la autonomía, a la restauración del horizonte temporal del existir y a la posibilitación de la apertura hacia posibles inéditos–, no sabe, en principio, cómo hacerlo. Consolar implica, por tanto, un *tantear* que no concluye mientras se consuela; es él mismo una *prueba* (*épreuve*), una experiencia que, antes de proveer un conocimiento por reiteraciones múltiples de una misma acción, revela su carácter aventurado que no puede dejar de interrogarse sobre la mejor forma de obrar sobre y en pos del hombre doliente. Se podría decir que el consuelo compromete entonces una *sabiduría de la incertidumbre* (cf. Greisch), y con ello deja abierta la necesidad de interrogar nuestras esperas –las de aquel que es objeto de consuelo y las de aquel que lo ofrece– que, en cuanto tales, pueden o ser cumplidas o decepcionadas.

No obstante, la incertidumbre con la que debe contar siempre el acto de consolar tiene como correlato la *confianza* sin la cual el consuelo no podría siquiera desplegarse. Ciertamente, el acto de consolar, con todo el poder de apaciguamiento que promete su realización, no es recibido sino como un desplazamiento del sujeto hundido y centrado en su dolor. De este modo, ejerce una cierta violencia o fuerza sobre el hombre abatido invitándolo a mirar de otro modo, a mirar hacia otro horizonte y hacia otras posibilidades que pueden aún presentarse como tales. Pero tal invitación sería vana si la fuerza de irrupción del consuelo no se sostuviera sobre un fondo de confianza que previene que el consuelo sea violencia y hostilidad. Es lo que, en el fondo, Paul Ricœur pone de relieve del siguiente modo:

El lenguaje es cada vez menos la obra del hombre; el poder decir no es eso de lo que disponemos, sino lo que dispone de nosotros; y es porque no somos los maestros de nuestro lenguaje que podemos ser “reunidos”, es decir, vinculados a lo que reúne. Desde entonces, el lenguaje se vuelve algo más que un simple medio práctico de comunicación con los otros y de dominación sobre la naturaleza; cuando el hablar deviene decir, o mejor cuando el decir habita el hablar de nuestro lenguaje, hacemos la experiencia del lenguaje como de un don y del pensamiento como el reconocimiento de ese don. El pensamiento da gracias por el don del lenguaje y una vez más nace una forma de consolación. El hombre es consolado cuando en el lenguaje deja a las cosas ser o ser mostradas. (Ricœur 1969 451-452)

Conforme a este texto, el lenguaje, tomado como *acontecimiento de palabra* y por consiguiente librado de su dimensión utilitaria en el ámbito de la comunicación y en el de la producción, es aquella instancia por la que el ser humano habita el mundo pleno de sentido y referencia. De este modo, el consuelo que se ofrece por la palabra dirigida al hombre sufriente se sostiene sobre aquel fondo de afirmación que señala que las cosas, más acá de su dimensión trágica y doliente, tienen sentido no agotándose este en nuestro comercio con aquellas. Por el contrario, las cosas a las cuales nos dirigimos y por las cuales nos comprendemos no dejan de manifestarse ofreciéndonos recursos para pensarlas y pensarlos, lo que renueva, mediante la apelación que nos dirigen, el sentido de nuestra orientación en el mundo. El consuelo propio del *lógos*, esto es, aquel que la palabra ofrece al hombre, tiene su sustento en el hecho de que esta lo cobija en una pluralidad de sentido que promete que aquello vivido en su calidad de irreversible pueda cobrar, en última instancia, un sentido nuevo y renovado; solo basta que el hombre desolado acepte y reconozca que la palabra puede aportar recursos para escuchar y ver de otro modo al precio de dejarse descentrar por ella que le adviene.³ De este modo, el consuelo adquiere una relación privilegiada con la metáfora puesto que gracias a su impertinencia semántica (cf. Ricœur 1975 173-219) permite al hombre doliente ver con otros ojos la realidad y comprenderla de un modo nuevo, “neutralizando el vínculo natural entre la palabra y la cosa que designa” (Foessel 91). Así, la metáfora, como *método* del consuelo, aporta recursos no para suprimir la pérdida o el sufrimiento, sino para apreciar el carácter persistentemente abierto de la afectividad como modo de ser en el mundo.

El ser humano en cuanto capaz de consuelo

En *Descripción del ser humano*, Hans Blumemberg se pregunta: “cómo es posible que se pueda consolar al ser humano, que el ser humano sea un ser capaz de consolación” (465). Y no puede llamarnos la atención que aquí el autor ponga el énfasis en el *poder* tanto de consolar como de ser consolado. ¿Qué puede significar e implicar aquí tal *capacidad*, la de consolar y ser consolado? Ciertamente, hablar de capacidades, tal como lo hace por ejemplo Paul Ricœur en *Soi-même comme un autre*, implica reconocer que estas⁴ son un modo de desplegarse en

3 Se pueden reconocer ecos de esta argumentación, presentes en el argumento de Ricœur, en los textos dedicados al acontecimiento de la palabra en Ebeling (cf. Ricœur 1967a; 1967b).

4 Ricœur reconoce, en *Soi-même comme un autre*, cuatro capacidades que están en la base de la constitución de sí-mismo y que ponen en juego una doble dialéctica: entre la mismidad y la ipseidad, y la ipseidad y la alteridad. Se trata de la capacidad de actuar, de decir, de narrar y narrarse, y la de imputarse responsabilidad. Cada una de ellas

la existencia obrándola e insertando la acción propia y sus efectos en el mundo en relación con y para el otro. Y en este sentido, *capacidad* indica en una primera aproximación *iniciativa*: ser capaz de iniciar un curso de acción en el mundo que tiene como horizonte al mundo mismo y al otro. Pero ello implica a su vez que aquel que *puede* se atestigua a sí mismo –y ante los otros– como aquel capaz de reivindicar su acción y reconocerse responsable de ella, incluso si los efectos que esta libra caen temporalmente fuera de los límites de lo previsible.⁵

Así, “ser capaz de” indica que al poder comenzar un curso de acción, puedo también generar cambios y efectos, algunos de ellos previsibles y anticipables al momento de actuar, lo que me vuelve a su vez *imputable* de responsabilidad por parte de otros. Otro elemento que es preciso considerar es que la capacidad, todavía tomada como iniciativa a partir de la que el sí-mismo puede atestiguar, implica un *sentimiento* de que puedo lo que quiero (cf. Ricœur 1950 47). De este modo, aquel que se reconoce capaz de realizar una acción, de iniciar un proyecto, de concretar un deseo, etc., no podría hacerlo sin el sentimiento vivo de que *puede*, inclusive si aquel sentimiento deja aún en la sombra las posibilidades efectivas de su concreción.

Se puede entender entonces qué es lo que quiere decir Blumenberg cuando afirma en primer lugar que el hombre es aquel que puede consolar. Esto podría significar entonces que el ser humano tiene la capacidad para iniciar un curso de acción que tiene como horizonte y campo de acción a otro doliente, y que puede realizar una acción o un conjunto de acciones –pues tal vez el acto de consolar no pueda consistir tan solo en un acto específico y claramente delimitado– que vienen a apaciguar o a calmar el dolor del otro. Así también ser capaz de consolar comprende a un sujeto que sin saber necesariamente qué significa consolar puede asumir el riesgo de aproximarse al otro con el fin de actuar frente a su dolor, a su tristeza, a su pérdida. Y con ello se atestigua como aquel capaz de responder al sufrimiento ajeno y de volverse responsable de aquel que lo requiere, incluso si no ha habido una solicitud de por medio.

Mas, tal capacidad –la de consolar al doliente– no tiene como fundamento único a la iniciativa del agente; por el contrario, el *poder* de consolar es motivado e instruido por aquel que se dona según el modo

está en la base de una fenomenología hermenéutica del sí-mismo que busca responder a la pregunta “¿quién soy?”, asumiendo el rodeo del análisis (primera dialéctica, entre reflexión y análisis).

- 5 Cuestión que al menos implicaría la necesidad de interrogar hasta qué punto seguimos siendo responsables de aquello que no fue previsto, aunque tal vez de un modo indirecto, en el resultado de lo que hemos iniciado con nuestra acción.

de la solicitud. Con el fin de aportar luz a esto se pueden interrogar los siguientes dos textos –que pueden ser leídos al unísono–. El primero es de Jean-Louis Chrétien y dice así:

En los gritos y llantos del recién nacido, la Antigüedad, bíblica o pagana, no veía un fenómeno particular que se tratara de estudiar por él mismo, sino un revelador, inolvidable y potente, de la condición humana en general. Antes de poder decir lo que sea, ni siquiera que es, ni lo que hace ahí, el infante, por sus gemidos, nos clamaría dónde estamos, dónde estamos para él, y serviría para el adulto de espejo donde descubrirse. No es su malestar solamente el que grita, sino nuestra común angustia. (Chrétien 63)

El segundo, de Ricœur, afirma lo que sigue:

Vean que cuando un niño nace: por el solo hecho que está ahí, obliga. Nos hemos vuelto responsables de lo frágil. Pero, ¿qué quiere decir volvernos responsables? Esto: cuando lo frágil no es algo sino alguien [...] ese alguien nos aparece como confiado a nuestros cuidados, puesto a nuestro cargo. (Ricœur 2003 129)

No es una, sino muchas las cuestiones que ambos textos plantean, pero todas ellas giran en torno a ese modo de ser propio del ser humano que consiste en poder responder a una apelación, a una exhortación que reorienta no solo nuestra atención hacia lo que llama, sino que implica una reorientación existencial, *i.e.* que compromete al todo del existir humano y de modo irrecusable. De esta forma, los gritos del recién nacido, sus llantos y gemidos, expresan más que aflicción –la propia de quien recién llega a la vida–, señalan una exhortación que sitúa al adulto ante la cuestión “¿dónde estás?”. La exhortación es recibida como una puesta en cuestión no solo de nuestra localización, sino de nuestra situación respondiente ante aquel que llega al mundo compartiendo sus lágrimas y abriéndose paso en la comunidad con ellas. Precisamente, el llanto del recién nacido que nos abre a la pregunta por el *dónde*, no solo señala la urgencia de nuestra disponibilidad, sino que también indica aquella común *humanidad de las lágrimas*, aquella angustia común que aproxima al infante y a su respondiente.

El *poder* de llorar, aquella capacidad, la del llanto, que en el recién nacido es su aperturidad que se abre espacio llamando y requiriendo al otro en su disponibilidad, es índice, ciertamente, de un modo de encontrarse afectivamente que no está reducido al dolor, pues también hay lágrimas de alegría y de esperanza, de ternura y de compasión. Mas, lo importante de esto es que el llanto pone en juego una *capacidad* que no es iniciativa, y que implica un desbordamiento y una afectación que promueve el encuentro con lo otro. El llanto es un poder pasivo

y transido, mas al mismo tiempo es pletorizante.⁶ Lo que significa que este, más que ser solo un medio de expresión de la emoción, es la forma como esta se realiza plenamente como dándose en exceso y de modo desbordante. Así, el llanto de la alegría no es una experiencia contradictoria, sino la cima de su realización. Una alegría que se llora es aquella que desbordando al sujeto se muestra en sus matices más sutiles, a menudo difíciles de ser captados.

Ciertamente, el consuelo se ofrece cuando el llanto es angustia y revela una pérdida o un abatimiento profundo. Y otra vez, el llanto de la tristeza es más que su notificación, puesto que es también un medio de participar de una comunidad de lágrimas, por tanto, de situar la tristeza en un ámbito común compartido y comprensible mutuamente. La llamada del consuelo se sostiene en aquella comunidad de dolor o de lágrimas en la que se hallan incumbidos quien consuela y quien requiere de consuelo. Y es a partir de ella, en cuanto que reservorio de la pluralidad y riqueza de la vida afectiva, que la finalidad del consuelo consiste en una invitación no solo a reconquistar la autonomía, sino, sobre todo, a recobrar la apertura a la sorpresa de sí y de lo otro; a *recuperar el amplio campo de la afectividad*: ni el dolor es destino, ni el llanto es solo aflicción.

De este modo, la exhortación⁷ consiste en una llamada que viniendo a nosotros nos envía y sitúa al lado de la instancia apelante, nos moviliza hacia lo que llama en busca del consuelo. Por lo que el grito del recién nacido no solo pone de relieve su angustia –angustia desde entonces común a quien lo socorre–, sino que se hace sitio y se hace escuchar ofreciendo un *de dónde* sin el cual la exhortación no se deja aclarar. Comprenderse llamado es descubrirse situado o planteado por la llamada que nos confronta en tanto que los respondientes de eso que llama y a lo que llama la exhortación. Aquel “¿dónde estás?” no es sino una asignación de responsabilidad, así como de un vínculo que se asume al responder, aunque aquello no signifique que se sepa de *antemano* cómo responder. Lo que es relevante aquí es que dejándose escuchar la llamada como un cuestionamiento acerca de nuestra posición, no solo nos pone frente al grito del infante, sino que nos sitúa ante nosotros mismos en tanto que capaces, siendo también la ocasión para atendernos y ocuparnos de nosotros. Pues, en efecto, acoger la llamada como tal no es solo sentir que puedo responder, sino que también implica que puedo reconocerme responsable de aquello que llama y atestiguar me

6 Al respecto, Chrétien afirma: “[q]uien no ha llorado nunca de alegría no sabe lo que es la alegría” (66).

7 “Si el que exhorta (*parakalôn*) con el consuelo (*paraklései*); el que reparte con sencillez, el que preside con diligencia, el que hace misericordia con alegría” (cf. Romanos 12:8). Así, la voz griega *parakaléo* puede ser traducida como alentar, exhortar y consolar.

en el esfuerzo de dar respuesta. En efecto, aquel padre que se siente exhortado por el hijo no responde sin que ello implique que se atestigüe en una paternidad en efecto ejercida; por lo que la llamada pone en juego, y hasta en cuestión, el despliegue del hombre capaz. Ser *capaz* de consolar no es una capacidad, un poder en cuanto también que un poder ser, cuyo fundamento radique en el sujeto capaz de iniciativa, puesto que le viene dada y hasta modelada en cierto respecto, por la solicitud del doliente. Es aquel quien nos instruye sobre las formas de consuelo, sin que ello implique, ni por parte del hombre abatido, ni de aquel que asume a cargo la responsabilidad de consolar, el más mínimo *saber* relativo a lo que consolar pueda significar. Y en este sentido, la capacidad de consolar es abierta y constituida en su ejercicio como respuesta tardía al dolor del otro; respuesta que solo se concretiza en su incierto despliegue.

El consuelo y su pasibilidad

Si hemos afirmado que el consuelo tiene por objetivo invitar al doliente a reconquistar su autonomía, es necesario ahora indicar que quien ofrece consuelo no puede hacerlo sin que este comprometa otro modo de ser capaz, más originario que el de la iniciativa. En efecto, el ejemplo del recién nacido no solo nos permite comprender que el ser humano, en cuanto que existente, se halla expuesto afectivamente a las cosas mismas al ser movilizado por ellas. Y esto en cuanto es en el mundo, según el modo de la incumbencia, también nos permite entender que la *capacidad*, en tanto que poder ser y poder mantenerse abierto y disponible a los posibles, es ella misma abierta por el encuentro con lo otro. Ciertamente, consolar implica todo un obrar –como por ejemplo tomar la palabra para volverla aliento y alivio del sufrimiento del otro– que gira en pos del doliente. Mas, es preciso reconocer que el saber consolar no es un acto espontáneo, sino que se aprende haciendo la experiencia del otro sufriente. Es el dolor ajeno –que aunque tal, es vivido también como aquel que me concierne puesto que me concierne el hombre doliente– que, al hacer su experiencia, se hace espacio en nosotros. No sabemos *a priori* cómo consolar, así como no sabemos de antemano cómo amar, ni cómo cuidar. Todo ello requiere que el existente sea capaz de pasibilidad, pero la pasibilidad –como capacidad y disponibilidad para sufrir o padecer– puede ser ella misma atravesada por lo que se da sin ser esperado, ni anticipado. Así, incluso, si hay quienes se entrenan en el oficio de consolar, no hay en verdad un modo apropiado de consolar, siendo que su práctica puede también ser altamente ofensiva para quien es su objeto. Nunca se puede saber verdaderamente si consolando, consolamos en serio; como tampoco si amando, amamos, o cuidando, cuidamos. Sin embargo, solo ocupándonos de consolar, de

amar y de cuidar a quien nos requiere y exhorta en su singularidad es que aprendemos, de algún modo, a consolar, *i.e.* a responder.

Es así que la experiencia del consuelo –de ofrecer consuelo– es “un aprendizaje de la alteridad” y una “promesa de alteridad” (Foessel 25), lo que Foessel explica del siguiente modo: “Se consuela para darle los medios –al afligido– para mirar de otro modo eso que le aflige, de tal manera que la desolación del presente no sature el campo de los posibles” (*ibid.*). En efecto, si el consuelo es una respuesta a la apelación que viene del sufriente, de aquel, como lo indica Ricoeur, cuya presencia se nos da como una asignación de responsabilidad, como una existencia confiada a nuestro cuidado –como es el caso evidentemente del recién nacido–, su característica, y que tal vez la distinga de otros modos de asumir el cuidado del otro, es que el consuelo busca mantener abierto lo que arriesga clausurarse en sí; es decir, tiene por objetivo que el sufriente no se enclaustre en el dolor –en cuanto que sentimiento de repliegue, intolerante, como puede serlo, al contacto mínimo con lo otro–, ni deje que su experiencia se vuelva una sin apertura ni posibles. De este modo, que la “desolación del presente no sature el campo de los posibles” puede ser comprendido en el sentido de que el dolor vivido no totalice la experiencia y con ello la clausure y le niegue su aperturidad que le es constitutiva. El consuelo no puede ser una invitación solo a reconquistar la autonomía –mediante la heteronomía que representa recibir y recibirse en la palabra de otro–, sino que es, primeramente, una invitación a mantener la pasibilidad propia de la experiencia. Esto lo recuerda Maldiney cuando afirma que:

Nuestra primera relación con el mundo se expresa por ese “a través”.

El mundo que se anuncia en la raíz “per” es el de la experiencia: *empeiría, experientia, Erfahrung*. La experiencia en la que nos encontramos y aprendemos las cosas es una travesía. Pero entendamos bien: una travesía humana. (Maldiney 2012 232)

Ciertamente, el filósofo francés intenta recobrar la enseñanza del *Agamenón* de Esquilo según la cual: “es preciso sufrir para aprender” (*topátheimáthos*). En efecto, aquello que busca el consuelo no es primeramente inmunizar al afligido ante el dolor vivido o la pérdida sufrida –lo que seguramente tiene más de hostil que de acogedor–, sino que, todo lo contrario, el consuelo quiere más bien que el campo de los posibles siga abierto y que la experiencia mantenga aún su carácter de travesía y de riesgo, esto es, que el existir no se clausure en un *ahí* esclerotizado y sin dinamismo. En este sentido, el consuelo tiene por finalidad preservar la experiencia en tanto que riesgo y aventura, en su dimensión transpasible, *i.e.* en cuanto: “apertura sin propósito ni diseño, a eso de lo que *a priori* no somos pasibles” (Maldiney 2007 421). La experiencia, en su

sentido tal vez más radical, no tiene por finalidad la acumulación de conocimientos objetivos; por el contrario, en algún sentido, la experiencia no nos enseña nada, pues ella consiste en ponernos frente a lo singular y por lo tanto irrepetible. En la experiencia que hacemos, y que es objeto del consuelo, el existente se halla expuesto radicalmente a posibles que pueden ser vividos como una fuerza transformadora del sujeto arrojado a sí mismo. Así, la experiencia de la que se trata es de aquella que:

Se abre a una alteridad que no es la de los objetos, no se siente verdaderamente vivir, o más bien un viviente singular, sino cuando se atraviesa el plano de las significaciones, cuando se deja por tanto de ser inteligente (al menos en el sentido bergsonian): basta pensar en el amor para acceder a esta evidencia: es esta experiencia absolutamente singular donde me experiencio perdiéndome, y me reúno siendo atravesado y desposeído por otro de punta a cabo. (Barbaras 180)

Ahora bien, si se enfatiza el carácter abierto y expuesto de la experiencia –y de aquella disponibilidad para ser atravesada por lo otro al punto de transformar también a quien hace la experiencia–, y si esto redundo, por tanto, en un sujeto desposeído y atravesado por lo que le adviene, eso no implica, sin embargo, que el existente se pierda del todo. Por el contrario, si experiencias como el amor o el dolor son tales que pueden implicar una transformación profunda del sujeto para sí mismo, eso no quiere decir que en ellas el existente no se tenga presente y no sea capaz de atenderse y de ocuparse de sí. Son precisamente estas experiencias las que ponen al sujeto frente a sí mediante la presencia acontecida de lo otro. Así, lo que en el fondo el consuelo combate es aquella pérdida de sí producto de una mutación de la experiencia porque o es sobresignificada, o se ha vuelto un trauma que no puede ser recibido. La desolación del presente nos hace correr ese riesgo; el dolor que nos hunde en nosotros mismos como ahogándonos en nuestro propio llanto expone al doliente ante el peligro de totalizar esa experiencia y de este modo teñir nuestra relación con el mundo de un solo cariz.

Hacer del dolor vivido un destino es impedir que el mundo se presente con las múltiples tonalidades afectivas en las que nos encontramos siendo en él. De este modo, la palabra que consuela no tiene otro motivo que el invitar al afligido a seguir comprendiéndose como existente, esto es, como estando siempre expuesto al riesgo de existir. El consuelo nos dice entonces que: “otra cosa es posible que entre en la experiencia: otra cosa que una reiteración de la pérdida, pero también otra cosa que el puro y simple abandono del objeto perdido” (Foessel 25). Y de este modo, no es función del consuelo desestimar la coloración del sentimiento que nos aflige, ni la persistencia con la que se impone; su tarea es más bien preservar la “alegría del sí en la tristeza de lo

finito” (Ricœur 1960 156), la afirmación como fondo de ser que soporta la negatividad de nuestros actos y de nuestra condición; y mantener, por tanto, el esfuerzo y el deseo de ser que es constitutivo del existente y del viviente que somos.

Bibliografía

- Barbaras, R. *Métaphysique dusentiment*. Paris: Cerf, 2015.
- Blumenberg, H. *Descripción del hombre*. Buenos Aires: FCE, 2011.
- Boecio, A. M. T. S. (2006). *La consolación de la filosofía*. Trad. Pablo Masa. Madrid: Ediciones Perdidas
- Chrétien, J.-L. *Promesses furtives*. Paris: Minuit, 2004.
- Foessel, M. *Le temps de la consolation*. Paris: Seuil, 2015.
- Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Foucault, M. *El gobierno de sí y el gobierno de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Greisch, J., “Paul Ricœur: la sagesse de l’incertitude.” *Argument* 3. 2 (2013) : 475-490.
- Grosos, P. *L’inquiète patience*. Chatou: La Transparence, 2004.
- Maldiney, H. *Penser l’homme et la folie*. Grenoble: Millon, 2007.
- Maldiney, H. *L’art, l’éclaire de l’être*. Paris: Cerf, 2012.
- Ricœur, P. *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l’involontaire*. Paris: Aubier, 1950.
- Ricœur, P. *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*. Paris: Aubier, 1960.
- Ricœur, P. “Autonomie et obéissance.” *Cahiers D’Orgemont* 59 (1967a): 3-31.
- Ricœur, P. “Ebeling.” *Foi-Éducation* 37-78 (1967b): 36-57.
- Ricœur, P. *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*. Paris: Seuil, 1969.
- Ricœur, P. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975.
- Ricœur, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- Ricœur, P. “Responsabilité et fragilité.” *Autres Temps. Cahiers d’éthique sociale et politique* 76-77(2003): 127-141.
- Romano, C. “Identité et ipséité: l’apport de Paul Ricœur et ses prolongements.” *Du texte au phénomène: parcours de Paul Ricœur*. Éd. Marc-Antoine Vallée. Paris: Mimésis, 2015.
- Waldenfels, B. “Attention suscitée et dirigée.” *Alter. Revue de phénoménologie* 18 (2010): 33-44.
- Waldenfels, B. *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Barcelona: Anthropos; Siglo XXI, 2015.