

El carácter pasivo del sufrimiento en la heteroafección levinasiana y en la autoafección henryana

Nicolás Andrés Silva Gálvez
Universidad de Chile

Recepción: 19/12/2022
Aceptación: 16/03/2023

Resumen

El presente artículo se encarga de mostrar la naturaleza pasiva del sufrimiento humano bajo el punto de vista de la fenomenología. Para ello, se coordina la noción de “pasividad” con el concepto de “no-intencionalidad”, presentes, ambas temáticas, en el pensamiento de los franceses Emmanuel Lévinas y Michel Henry. En este sentido, se describen las categorías de “heteroafección” y “autoafección”, a modo de instancias determinantes para la constitución de la subjetividad sufriente en los respectivos razonamientos de los autores aludidos. Sumado a esto, se advierte el hecho de que es posible entender el concepto fenomenológico de “pasividad” desde ópticas tan disímiles, es decir, tanto a partir de una posición heteroafectiva como a partir de un enfoque autoafectivo. Por último, y a raíz de lo mismo, se da cuenta de cómo es que la “pasividad” consiste en la naturaleza misma de la subjetividad.

Palabras claves

FENOMENOLOGÍA – PASIVIDAD – SUFRIMIENTO – HETEROAFECCIÓN – AUTOAFECCIÓN

Abstract

The present article focuses on the passive nature of human suffering from a phenomenological perspective. For this purpose, the notion of “passivity” is coordinated with the concept of “non-intentionality”, present in the thought of the French Emmanuel Lévinas and Michel Henry. In this

sense, the categories of “heteroaffection” and “self-affection” are described as key instances to understand suffering subjectivity. In addition to this, we note the fact that it is possible to understand the phenomenological concept of “passivity” from such dissimilar optics, i.e., both from a heteroaffective position and from an autoaffective approach. Lastly, an account is given of how “passivity” consists in the very nature of subjectivity.

Keywords

PHENOMENOLOGY – PASSIVITY – SUFFERING – HETEROAFFECTION – SELF-AFFECTION

Resumo

Este artigo destina-se a mostrar a natureza passiva do sofrimento humano desde o ponto de vista da fenomenologia. Para este efeito, a noção de “passividade” é combinada com o conceito de “não-intencionalidade”, ambos presentes no pensamento dos franceses Emmanuel Lévinas e Michel Henry. Neste sentido, as categorias de “heteroafetividade” e “autoafetividade” são descritas como circunstâncias determinantes para a constituição da subjetividade sofredora no respetivo raciocínio dos autores mencionados. Acrescente-se a isto a possibilidade de compreender o conceito fenomenológico de “passividade” desde perspetivas completamente diferentes, ou seja, tanto de uma posição heteroafectiva como de uma abordagem autoafetiva. Por último, e no seguimento do exposto, apresenta-se uma descrição de como é que a “passividade” é constituída pela própria natureza da subjetividade.

Palavras-chave

FENOMENOLOGIA – PASSIVIDADE – SOFRIMENTO – HETEROAFETIVIDADE – AUTOAFETIVIDADE

«En dicho sentido equívoco o impropio, llamamos melancólico al que está embotado, triste, huraño, torpe, indispuesto, solitario, de alguna forma enternecido o descontento. Y de estas disposiciones melancólicas no está libre ningún hombre vivo, ni siquiera el estoico: nadie es tan sabio, nadie tan feliz, nadie tan paciente, tan generoso, tan divino, tan piadoso que pueda defenderse; nadie está tan bien dispuesto que en uno u otro momento no sienta su dolor, más o menos. La melancolía, en este sentido, es una característica inherente al hecho de ser criaturas mortales»

Anatomía de la melancolía - Robert Burton

1. A modo de introducción

Las palabras del clérigo, profesor y erudito inglés Robert Burton (1577-1640) podrían resultar un tanto disonantes respecto de la temática que me ocupa en este trabajo. En efecto, mi propósito esencial no consiste en discutir la cuestión de la melancolía, sino que radica en referirme al sufrimiento y a la naturaleza pasiva que es posible evidenciar y desprender de aquella afección humana, si es que se la aborda bajo la óptica de la fenomenología. No obstante, la caracterización que realiza el pensador inglés de un sentimiento como la melancolía es, a mi parecer, totalmente asimilable a una caracterización probable de una sensación como el sufrimiento.

Si bien alguien podría afirmar que todo melancólico, en cierta manera, sufre, no sería posible sostener que toda subjetividad sufriente consiste en una subjetividad melancólica, pues hay sufrientes en quienes no es posible rastrear ningún indicio de melancolía¹. Sin embargo, la condición de universalidad, la cualidad de inerme, o el estado de impotencia (en el sentido de *no-poder*) que se puede inferir de ambas maneras del padecimiento humano, aun cuando no las vuelva afecciones hermanas, sí las reúne, por lo menos, en la misma familia.

¹ Como cuestión aparte de esta investigación es interesante hacer notar que se dan sufrientes dominados, más bien, por una cierta “nostalgia” que por una cierta “melancolía”. El carácter temporal de la nostalgia difiere del carácter temporal de la melancolía o del sufrimiento. El sufrir es siempre presente, mientras que la melancolía remite a un cierto porvenir no cumplido, a una cuestión deseada que no se tiene. Por su parte, la nostalgia encuentra su asidero en un tiempo pasado, lo cual puede desprenderse de su origen etimológico: νόστος (“*nostos*”: regreso, vuelta a la patria, llegada) y ἄλγος (“*algos*”: dolor, sufrimiento, tristeza). De este modo, el nostálgico es quien sufre por la imposibilidad del regreso, por la incapacidad de hacer presente un pasado ya lejano. Piénsese, por ejemplo, en el sufrir de Odiseo como paradigma de la nostalgia.

Quien está “embotado, triste, huraño, torpe, indispuerto, solitario, de alguna forma enternecido o descontento” (Burton, 2011, p. 65), se encuentra en un escenario de total incapacidad para aprehender o dar cuenta de su mismo padecimiento, de su mismo sufrir; una suerte de inhabilitación de la que “no está libre ningún hombre vivo, ni siquiera el estoico” (Burton, 2011, p. 65), la cual se manifiesta, a fin de cuentas, como una “característica inherente al hecho de ser criaturas mortales” (Burton, 2011, p. 65).

Tanto la melancolía como el sufrimiento serían, entonces, dos afecciones humanas universales conformadas por la misma materia prima, es decir, la pasividad. En el sufrimiento no sería posible descubrir una intencionalidad activa (una *in-tención*, una cuestión *voluntaria*), que aprese o capture la esencia del sufrir mismo. El sufriente se advierte maniatado para describir su condición misma de sufriente. Por ello, es imposible dar cuenta de, o comunicar, un sentimiento tal, sea el propio o el ajeno, debido a que sólo es comunicable lo que una subjetividad puede representarse, es decir, lo que puede devenir concepto. No obstante, el sufrimiento nunca puede volverse *re-presentable*, sino tan sólo *presentable*. Se presenta a la subjetividad a la manera de un dato de conciencia, pero como uno *sui generis*, único en su tipo, un dato que se siembra, se cultiva y se cosecha en la inmanencia.

Así también lo expresan los dos autores protagonistas de esta investigación. Por una parte, Emmanuel Lévinas (1906-1995) caracteriza al sufrimiento de la siguiente manera:

En su pese-a-la-conciencia, en su mal, el sufrimiento es pasividad. «Tomar conciencia» no significa aquí, propiamente hablando, tomar; no es un acto de conciencia, sino un padecer la adversidad; e incluso padecer el padecer, ya que el «contenido» del que la conciencia dolorida es consciente es precisamente esta adversidad misma del sufrimiento, su mal. (1993a, p. 116)

Mientras que Michel Henry (1922-2002) lo refiere en los siguientes términos:

Que el sufrimiento sea sufrimiento y en este sentido un «mal», que sea lo que es y se nos imponga como lo que es y como un fardo que hay que llevar y al que no podemos sustraernos, es justamente lo que vuelve vano todo intento por integrarlo en un orden. (2015, p. 528)

La condición de indisposición, e incluso de deslucidez, relativas a una sensación como el sufrimiento (que se deduce de las opiniones presentadas de los pensadores franceses), nos remite a una suerte de obstrucción, o aun de paralización, respecto del carácter activo y constituyente de la conciencia intencional.

De este modo, sería una cuestión irrealizable lo que se entiende como “tomar conciencia de” una sensación tal, pues este acto ya denota una captura del objeto conocido por el sujeto que conoce, y, como mostraré en lo sucesivo, dicha aprehensión deviene inalcanzable debido, precisamente, a que el sufrimiento no aparece a la conciencia como una cuestión que se ponga en frente de la subjetividad con el fin de que sea afrontada como un objeto de conocimiento, sino que envuelve a toda la conciencia misma, poseyéndola, anulando su poder constituyente de mundo y mostrando tanto su carácter vulnerable como su condición de poder ser afectada.

En este sentido es que Paul Ricoeur asegura que “sufro, sin que haya un ‘algo’ que sufro” (2019, p. 101). Aun cuando en lo real se dan objetos o situaciones que producen afecciones como el sufrimiento, esto es, objetos o situaciones que nos hacen sufrir, no es posible, sin embargo, concebir algo así como un “objeto-sufrimiento” o una “situación-sufrimiento”, un objeto o una situación que aparezcan como el sufrimiento-en-sí. De allí, también, su temperamento eminentemente pasivo e inmanente: no aparece a la luz donadora de sentido de la conciencia, sino que “reducido al sí mismo sufriente, soy herida viva” (Ricoeur, 2019, p. 95).

Bajo este paradigma, entonces, la hipótesis de trabajo de la cual me ocuparé en las siguientes líneas consiste en dar cuenta de que la naturaleza misma de la subjetividad mantiene un ingrediente “pasivo”. Es decir, más allá de la capacidad activa de la conciencia de constituir un mundo -y con ello, dar sentido a los fenómenos-, ésta conserva una dimensión paralela a la intencionalidad, donde se revela cómo es que la conciencia puede ser afectada por los mismos fenómenos que constituye, afección que sólo se da en la inmanencia. Esto se hará evidente a raíz de la exposición y coordinación de los conceptos de “heteroafección” y “autoafección”, mediante los cuales dos pensadores tan disímiles como Lévinas y Henry entienden una sensación tan común a lo humano como lo es el sufrimiento.

Es por ello que considero que a raíz de un examen fenomenológico del sufrir aflora esta dimensión pasiva de la conciencia, esto es, un ámbito de la subjetividad en el cual la “no-intencionalidad” domina, lo cual significa, en última instancia, que el poder activo de la conciencia constituyente de mundo conserva un límite.

2. La condición pasiva del sufrimiento en su dimensión etimológica

Con el fin de reafirmar estas posturas es lícito dar cuenta, brevemente, del linaje etimológico que reviste un concepto como el de “sufrimiento”. Esta noción se conforma mediante la síncopa del verbo latino *sufferro*. Este, a su vez, se construye con la preposición *sub*, que significa “bajo; debajo; etc.” (VOX 2012, p. 481), y con el verbo *fero*, que alude a cuestiones como “llevar; soportar; tolerar; aceptar; arrastrar; etc.” (VOX 2012, p. 193). De esta manera, es posible inferir que un sustantivo como el de “sufrimiento”, o un verbo como “sufrir”, aluden a “llevar algo por debajo”, o “sobrellevar algo a costas”, o “arrastrar una carga en sí mismo”, o incluso “soportar algo oculto”.

Así pues, ya en su desglose etimológico, un concepto como el de sufrimiento remite, ineludiblemente, a un motivo pasivo², por el cual lo que se soporta o lo que se arrastra en sí mismo se encuentra por debajo de la subjetividad, oculto de la luz intencional de la conciencia y, por lo tanto, ajeno a la donación de sentido que la misma efectúa respecto de los fenómenos del mundo. El sufrir *se lleva, se soporta, se tolera, se acepta, se arrastra*. El pronombre *re*-flexivo muestra también la imposibilidad que mantiene el sufrimiento de escapar de la inmanencia.

3. La pasividad como no-intencionalidad

Habiendo expuesto sucintamente la naturaleza pasiva del sufrimiento, es menester ahora dar cuenta de cómo es que se coordina este carácter del sufrir con la concepción fenomenológica de la no-intencionalidad. Para este propósito, las palabras de Roberto Walton, pronunciadas en el “I Simposio Maurice Merleau-Ponty” de la Universidad de San Martín, pueden servir como una introducción a esta problemática:

Nos damos cuenta del mundo a través de un aspecto omnicompreensivo de la vida de conciencia, esto es, una forma básica de la conciencia que tiene que ser considerada no en la forma de los actos de un yo que está en plena posesión de sí mismo. Se trata de una dimensión operante y no temática de la subjetividad trascendental, esto es, una dimensión de la conciencia más fundamental

² Sin embargo, Ricoeur anota en su artículo que “como recuerda el sentido antiguo de la palabra sufrir, sufrir significa originariamente *aguantar*. Un grado mínimo de obrar se incorpora así a la pasividad del sufrir” (2019, p. 97). No obstante, a mi parecer, esta mínima gota de actividad no anula en lo absoluto la esencia pasiva del sufrir.

que la egológica con una intencionalidad que funciona por debajo de la intencionalidad de acto como una percatación no temática del mundo. (Diez, 2009, p. 240-241)

En este sentido, se evidencia que el modo de operar de la subjetividad estriba en dos frentes que trabajan como uno solo: el espectro activo y el espectro pasivo. El enfoque activo de la conciencia se ocupa de lo que se puede llamar la “trascendencia-temática”, mientras que la óptica pasiva atiende a lo que nombraré como “inmanencia-no-temática”. En el presente ensayo sólo me centraré en esta última perspectiva debido a los propósitos del mismo, a saber: dar cuenta del carácter pasivo del sufrimiento.

Lo que llamo “inmanencia-no-temática” remite a un dominio que funciona como suelo y asidero de la operatividad activa de la subjetividad. Este dominio engloba todo lo que no es trascendencia, es decir, todo lo que no es mundo, todo lo que no podría devenir re-presentación y, por tanto, tampoco podría convertirse en “tema” de una aprehensión. De esta manera, el concepto de “inmanencia-no-temática” denota lo mismo a lo que alude una noción como la de “conciencia no-intencional” o “pasividad de la conciencia”.

Tanto Emmanuel Lévinas como Michel Henry (en el marco de la crítica a la fenomenología husserleana y con el fin de radicalizar la misma), ofrecen un amplio espacio a la dimensión no-intencional de la subjetividad en sus respectivos trabajos. Por ejemplo, el primero es de la opinión de que “una conciencia dirigida al mundo y a los objetos, estructurada como intencionalidad, es también *-indirectamente* y como por añadidura-, conciencia de sí misma (...) Una conciencia, no obstante, indirecta, inmediata pero sin perspectiva intencional, implícita y de mero acompañamiento” (1993b, p. 155).

“Autoconciencia” que no se aprehende a sí misma como objeto intencional, puesto que no podría acceder a la dimensión de la subjetividad en la cual se hallaría ella misma como objeto: ello ya significaría escapar de la inmanencia. Por el contrario, una subjetividad de carácter no-intencional mienta una cuestión de índole *in-voluntaria*, una imposibilidad de aprehensión, en la cual la constante faena del *in-tendo* activo queda totalmente disimulada.

Es, acaso, por esta razón, que Lévinas puede afirmar que “se trata de una «conciencia» que, más que significar un saber acerca de sí misma, es un desvanecimiento u ocultamiento de la presencia”³ (1993b p. 156).

³ Nótese la familiaridad que conserva la opinión levinasiana respecto de la relación entre la etimología propuesta de un concepto como el de “sufrimiento” (*suffero*) y su condición eminentemente “pasiva”: la conciencia no-intencional “oculta la presencia”, tal como el sufrimiento consiste en “soportar algo oculto”. Así, surge una problemática: ¿qué presencia soporta u oculta el sufrimiento? No obstante esta inquietud, es lícito, bajo mi opinión, aseverar que “pasividad”, “sufrimiento” y “conciencia no-intencional” aparecen con el mismo apellido.

De allí, también, el hecho de que una subjetividad no-intencional se mantenga tras bambalinas respecto de la luz constituyente de la conciencia, funcionando como el soporte que hace posible las mismas donaciones de sentido.

Por otro lado, Michel Henry opera con un modelo de pasividad distinto del prototipo levinasiano, pero que mantiene tanto la condición de impotencia que se describe en el planteamiento de Lévinas, como también el carácter de trasfondo para la constitución misma de la subjetividad sufriente: “es la relación del ser con él mismo, con su propia realidad, no con una realidad ajena, lo que se encuentra descrito y subsumido bajo el concepto de pasividad” (2015, p. 289).

En este sentido, el planteamiento de Henry alude a una subjetividad que se *padece a sí misma*, desprendida de toda trascendencia y de toda alteridad mundana. He allí su carácter pasivo, debido a la imposibilidad de escapar de sí misma. No se concibe como la relación de una subjetividad con algo trascendente, de lo cual, en cierto sentido, recibiría algún tipo de afección, siendo éste su carácter pasivo, sino que se comprende como un vínculo de la subjetividad consigo misma. Es por ello que no se puede hallar ningún indicio de intencionalidad activa, ni tampoco algún tipo de despliegue de la conciencia misma hacia algo donde *tender*, hacia algo distinto de ella misma.

Lo pasivo, en este dominio, implicaría una cierta negación de lo trascendente, una especie de impotencia en la cual el hecho mismo de aparecer y la aparición como tal coinciden, emergiendo como inviable el escape desde la inmanencia. En ello se fundamentaría la fenomenología radical como pasividad que sugiere el mismo Henry, puesto que lo sustancial de su propuesta reside en una especie de constitución subjetiva al modo de una pura afectividad de sí misma: “*la afectividad es la revelación del ser tal como se revela a él mismo en su pasividad original respecto de sí, en su pasión*” (2015, p. 446).

De esta manera es como, entonces, se comprende la pasividad al modo de una conciencia no-intencional. Una vez más: el dominio de lo “inmanente-no-temático”, es decir, este reino subterráneo de la conciencia como pura sensación (tanto de lo heteroaffectivo como de lo autoaffectivo⁴), como subsuelo y abono de la reflexión tematizante, consiste en una dimensión oculta al foco de la conciencia, que la constituye como tal, y sin la cual toda aprehensión activa de la subjetividad misma se mostraría como estéril para ofrecer la donación de sentido:

⁴ Los conceptos de “heteroaffectación” y “autoaffectación” serán descritos brevemente en el apartado que sigue inmediatamente a este. Propondré un delineamiento a partir de Lévinas para la primera noción y a partir de Henry para el segundo concepto. No obstante, ya se puede intuir que la constitución de la subjetividad en Lévinas radica en el encuentro con la alteridad, mientras que en Henry estriba en el encuentro consigo misma.

La subjetividad se constituye progresivamente desde el plano de la sensación hasta llegar al ámbito de la reflexión pero son las sedimentaciones de sentido que operan tácitamente en el mundo pre-teórico en el que [se] desenvuelve el yo las que ofrecen un horizonte de significación siempre anterior a la tematización. (García Ruiz, 2008, p. 192)

Al sufrir no tengo herramientas con las cuales combatir este mismo padecer, de modo que me siento desarmado, sin poder suprimir o quitarme de encima este sentimiento. El carácter pasivo y no-intencional del sufrimiento radica en que no puedo tenerlo en mi mano, porque hasta la mano me duele. Mi voluntad se ve anulada, me repliego en lo profundo de mí mismo, en el nebuloso mundo pre-teórico por donde camino sin lámparas, o en donde todas las lámparas se apagan. El sufrir aparece como una manta pesada y mojada que me viste por completo. Todo mi “yo” padece el sufrir y no encuentro algún objeto fuera de mí en el cual consignar un posible sentido del sufrir mismo. El sufrimiento se oculta, pero se oculta en mí y, aun así, no puedo mirarlo a los ojos. Sea un padecimiento de condición física o psíquica, no hay distinción, no puede haberla: toda mi conciencia encarnada se encuentra posesada de esta inimitable sensación.

4. Qué se entiende por “heteroafección” y por “autoafección”

El sufrir es una cuestión que, evidentemente, *afecta*, o sea, produce ciertos efectos en quien sufre. Esto significa que la subjetividad se revela como una cuestión de carácter *vulnerable*, es decir, propensa a ser dañada, a sufrir cierto tipo de lesiones. Es atractiva la idea, sin embargo, según la cual la condición sufriente tan constitutiva, quizá, de la subjetividad misma, intente constantemente generar cierta ofensiva contra ella.

En este sentido, quiero mostrar que la afección que comete el sufrimiento en dirección a la constitución de la subjetividad puede pensarse desde dos enfoques bien disímiles, es decir, tanto desde la trascendencia como desde la inmanencia. Si bien la subjetividad sufriente puede adquirir su mismo carácter por la influencia que ejerce en ella tanto el mundo como los entes mundanos, también puede obtener su condición sólo de sí misma, es decir, tan sólo a partir de su propio padecimiento.

5. La heteroafección en la subjetividad levinasiana

Una de las cuestiones fundamentales, a mi parecer, en la filosofía de Lévinas, consiste en cómo la ética se erige al modo de una filosofía primera. Ya no será la metafísica, ni la teoría del conocimiento, el modo de filosofar fundamental, sino que el comportamiento humano y su relación con los demás pasa a ubicarse en esta eminente posición. Por tanto, la primera ligazón con el mundo aparece como una orientación hacia lo *otro*. De modo que, en este sentido, la constitución de la subjetividad levinasiana estriba, básicamente, en el encuentro con el otro y, más específicamente, en el encuentro con el *rostro* del otro.

Este encuentro inauguraría un tiempo diacrónico (una temporalidad nunca asimilable), y una responsabilidad para con la alteridad, una especie de compromiso del cual no es posible escapar, puesto que “el rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato” (Lévinas, 1987, p. 150). En el encuentro con el otro, el yo carece de elección, se halla imposibilitado de cualquier otra situación que no sea el *amparo* del otro. Se evidencia, entonces, cómo es que esta heteroafección constitutiva de la subjetividad levinasiana está atravesada tanto por la pasividad como también por la alteridad.

Esta responsabilidad reside en que la subjetividad puede dañar al otro, pues el otro tiene el carácter de ser vulnerable, es decir, propenso a ser dañado. De allí que este encuentro (donde el yo emerge como yo) sea uno que demande acogida. Así, entonces, es posible afirmar que la subjetividad levinasiana deviene *rehén* de la alteridad:

El *para-otro* comienza en el yo; es una orden que él percibe en su misma obediencia, como si la propia obediencia misma fuese el acceso a la escucha de la prescripción, como si el yo obedeciese antes de haber oído o entendido, como si la intriga de la alteridad fuese anterior al saber. (Lévinas, 1993c, p. 194)

Anterior al saber, debido a que el yo no puede tener experiencia del otro, como si el otro fuese un objeto de conocimiento. Emerge, entonces, el carácter pasivo de la subjetividad levinasiana. La alteridad radica en un infinito que está en un tiempo distinto del mío, la cual no puedo aprehender por su mismo carácter de ser infinita. Así, el otro siempre tiene algo que se me escapa, algo irrecuperable. De allí, pues, que entre el yo y el otro advenga cierta diacronía, cierta no-concordancia, una especie de no-relación-pasiva

que funda al yo: “Lévinas funda el advenimiento mismo de la subjetividad, del sujeto, en esta no-relación con el Otro, a saber, antes de poder ser-en-el-mundo estoy ya obligado al Otro” (Pinardi, 2015, p. 650).

Es por ello, también, que la ética se manifiesta en el pensamiento levinasiano como una filosofía primera, anterior a toda teorización, a todo conocimiento, e incluso a toda política. La alteridad domina toda la subjetividad, de manera que me encuentro anclado en la responsabilidad frente al otro, sin poder eludir la orden de este compromiso que viene inscrita en su rostro. Entonces, la subjetividad en la filosofía de Lévinas no es concebible sin la alteridad, debido a que un “sujeto solo” es una cuestión sin sentido, puesto que, precisamente, es la alteridad misma quien dona a la subjetividad el sentido que, eventualmente, adquiere.

De este modo, entonces, es posible aseverar que “el Tú que me invita a des-colocarme para id-entificarme me salva de la incomodidad de mi propio anonimato, de mi propia soledad; sin el Otro me condeno a no ser” (Giménez Giubbani, 2012, p. 114). La alteridad me envuelve y le da sentido a mi existir, constituyendo mi subjetividad. Soy, en la medida en que soy imprecado y acusado, demandado y requerido por el otro. Me establezco como sujeto tan sólo en la acogida que realizo del rostro del otro, pero del cual no puedo apropiarme porque el otro no entiende de límites, se me escapa siempre, no puedo tenerlo en mi mano, aparece como cierta vulnerabilidad inaprensible que depende de mí, y de la cual yo dependo.

6. La autoafección en la subjetividad henryana

Por otro lado, en la concepción de la subjetividad bajo el enfoque de la fenomenología radical de Michel Henry, podemos aún vislumbrar el carácter pasivo como constituyente mismo del yo. Sin embargo, esta modalidad de constitución reside más bien en una *autoafección*, es decir, ya no será la alteridad o lo otro (al modo en que Lévinas entiende estos términos) la instancia fundamental mediante la cual se constituye la subjetividad, sino que esta misma constitución se dará en la afectación del sujeto *consigo mismo*.

Según Henry, la historia de la filosofía occidental se ha preocupado muchísimo por *lo que aparece* en el mundo exterior a la conciencia, de modo que esta postura mantendría siempre una suerte de distancia respecto del *aparecer mismo*, es decir, de las *condiciones* de aparición de lo que aparece. El concepto mismo de *fenómeno* consistiría en ser un fenómeno de mundo, una cuestión de raigambre trascendente. Por ello, “el núcleo de la reflexión fenomenológica es, para M. Henry, preguntar en qué consiste el aparecer puro” (Diez, 2009, p. 236).

Manifestándose, entonces, como el problema fundamental el hecho de en qué radica el aparecer mismo de lo que aparece, Henry considerará que el núcleo de esta discusión estriba en la Vida misma, entendida como *pura afectividad*. La subjetividad henryana, por tanto, no soportaría entrar en relación con nada que sea ajena a sí misma, con nada que tenga el carácter de trascendente, debido a que, en caso contrario, se estaría tomando en cuenta para su constitución al fenómeno, y no al *aparecer mismo* del fenómeno, puesto que la afectividad.

Designa la naturaleza auto-manifestante de las vivencias, es decir, el hecho de que cada vivencia se siente a sí misma y es afectada, no por otra cosa, sino por ella misma, permitiendo de este modo que ella misma pueda aparecer. La afectividad no alude así a un algo determinado, sino que mienta el aparecer puro, la pura forma fenomenológica originaria. (Szeftel, 2021, p. 172)

La afectividad originaria de Henry tendría, entonces, el carácter pasivo y radical de no poder huir de sí, de manifestarse en ella una condición no-intencional absoluta. De modo que en su inmanencia-radical la subjetividad henryana se constituye a sí misma en su propia y fundamental *autoafección*. En este sentido, vuelta a la total intimidad de su inmanencia, la conciencia no puede sino padecerse a sí misma, sufrirse a sí misma, en el dominio pre-teórico donde no existe ninguna suerte de separación entre quien padece y lo padecido: “*lo que sucede no es lo que determina la afectividad, sino que la afectividad hace posible la llegada de lo que llega y lo determina, determina lo que sucede como afectivo*” (Henry, 2015, p. 465).

De esta manera, si la concepción levinasiana de la constitución de la subjetividad a partir del encuentro con el rostro de la alteridad mantiene un carácter eminentemente pasivo (a pesar de su trascendencia), a raíz de la imposibilidad de aprehensión del otro, la constitución del sujeto henryano extrema esta misma condición pasiva llevándola a la total inmanencia.

Bajo este paradigma, es posible inferir, de momento y a mí parecer, que si es lícito comprender el concepto fenomenológico de “pasividad” desde enfoques tan opuestos como lo son la *heteroafección* (constitución de una subjetividad a partir de lo trascendente) y la *autoafección* (constitución de una subjetividad a partir de la inmanencia), quizá, entonces, la naturaleza misma de la subjetividad, bajo el punto de vista fenomenológico, radica en su carácter *pasivo*, en estar provista de un subsuelo no-intencional, en el cual las intenciones aprehensoras y donantes de sentido de la misma conciencia pueden llevarse a cabo.

7. El sufrimiento en la filosofía de emmanuel lévinas

Teniendo en cuenta lo que se ha referido previamente respecto de la filosofía y de la constitución de la subjetividad levinasiana es manifiesto, por tanto, que el enfoque para abordar el sufrimiento por parte del autor francés consista en uno *ético-fenomenológico*.

En este sentido, puedo comenzar aludiendo a dos cuestiones radicales. Por un lado “el sufrimiento es sin duda un dato de la conciencia, cierto «contenido psicológico», como la vivencia del color, del sonido, del tacto, como cualquier otra sensación. Pero este mismo «contenido» se da pese-a-la-conciencia, como lo inasumible” (Lévinas, 1993a, p. 115). Y, por otro lado, que “el único sentido del que es susceptible el sufrimiento: convertirse en sufrimiento por el sufrimiento -incluso inexorable- de otro” (Lévinas, 1993a, pp. 118-119).

Bajo este escenario se puede desprender lo siguiente: respecto del punto de vista fenomenológico, el sufrimiento aparecería a la conciencia como cualquier otro fenómeno del mundo, es decir, dotado de cierto contenido intencional, pero sin que sea posible aprehender este mismo contenido, o sea, la experiencia del sufrimiento se daría bajo el dominio de lo totalmente inmanente-no-temático. En segundo lugar, respecto del punto de vista ético, el sufrimiento aparece con el carácter de la inutilidad: es inútil sufrir, no sirve para nada. No obstante, un sentido que podría adquirir el sufrimiento radicaría en encargarse del sufrir mismo del otro, debido a que el sufrir de la alteridad requiere de mí, me solicita acogida, siendo inaceptable que el otro padezca el sufrir.

Es posible apreciar, entonces, el carácter pasivo de este tipo singular de sentimiento. Al sufrir puedo encontrar el foco del sufrir, puedo identificar cierto objeto que me haga padecer el sufrir (como, por ejemplo, unas tijeras con las que me he cortado o el evento traumático del abandono), pero no puedo hallar el sufrir-mismo. De este modo y “en este caso, el sufrimiento sentido, siendo dato sin quedarse en dato, no se aloja en la conciencia activa, como si pudiera tomarse conciencia de él; es pasividad en la medida en que se padece la adversidad” (Aguirre García, 2010, p. 172).

Adversidad total que revela mi subjetividad sufriente como pura subjetividad vulnerable. Es por ello que el sufrir revuelve mis sentidos; mi modo de aprehender el mundo se torna confuso y, además, molesto; soy proclive a ser afectado; se nubla mi capacidad de dar sentido a las vivencias de la conciencia, mutilando, en cierta manera, el poder activo y constituyente de la misma, incluso a todo lo que ella proporciona orden y claridad, debido a que el sufrir “es el estancamiento de la vida y del ser, su absurdo” (Lévinas, 1993a, p. 116).

Esta especie de *paralización* a la que la conciencia sufriente se halla sometida se manifiesta como uno de los síntomas determinantes del tipo de padecer que significa el sufrimiento. De este modo, el sufrir descubre ciertos *límites* de la conciencia, límites que aparecen con el carácter de “inherentes” a la subjetividad constituyente de mundo:

Este fenómeno [el sufrimiento] pone en relieve cierta comprensión de la sensibilidad en la que ésta se revela como vulnerabilidad, es decir, como cierta forma de *pasividad radical* en la que producto del carácter sensible de nuestra existencia, nos descubrimos expuestos a diversos padecimientos que de modo constante la alteran íntegramente. (Zúñiga Iturra, 2019, p. 89)

El temperamento fundamentalmente impotente que el sufrimiento dispone para la subjetividad da cuenta de que la conciencia encarnada no es del todo recia o vigorosa, que no es en absoluto tan potente o formidable que pueda apropiarse de los fenómenos de mundo, pues se ha mostrado que se dan en la realidad instancias de la experiencia que no son posibles de constituir, es decir, que aparecen a la conciencia fenómenos mundanos de los cuales es imposible extraer sentido alguno. Sólo aparecen, puesto que la arquitectura del sufrimiento “que consiste en un propio apego al dolor, se prolonga entonces hacia una incógnita no susceptible de traducción en términos de luz, es decir, refractaria a esa intimidad del yo consigo mismo a la que remiten todas nuestras experiencias” (Lévinas, 1993d, p. 110).

Sin embargo, considerado bajo la mirada ética-fenomenológica de Lévinas, el sufrimiento sí podría adquirir un sentido. Como se mencionaba anteriormente: el sufrir del otro demanda acogida. Puedo responsabilizarme de aquel sufrir, con el fin de quitar esa pesada carga de los hombros del otro, esto es, encargarme de aquel sufrir. En esta perspectiva interhumana del sufrimiento radica la cuestión de la *no-indiferencia*, una especie de circularidad del sufrimiento, en la cual siempre una subjetividad necesitará de otra para suprimir, en cierta medida, su mismo padecer sufriente.

8. El sufrimiento en la filosofía de michel henry

En el marco de la fenomenología radical que propone Henry, el sufrimiento puro se manifiesta al modo de la condición misma para la emergencia de una subjetividad sufriente, es decir, aquella subjetividad que no puede escapar de sí misma en su afectividad pura, pues ella misma se constituye como *sufrir-de-sí*, como ser capaz de afectarse a sí misma. El carácter pasivo del sufrir radica, entonces, en este mismo impedimento que

comporta el sujeto henryano por huir de sí mismo, o sea, por aventurarse en el mundo trascendente de la exterioridad con el fin de escapar de su condición de subjetividad pasiva y sufriente.

De esta manera, es posible afirmar, en mi opinión, que el sufrimiento desde el punto de vista de la fenomenología radical henryana presenta cierta carga, una suerte de manta gruesa y mojada, al modo de un *fardo ontológico* que nos acompaña desde nuestro mismo advenimiento al mundo, mediante el cual aparece la estructura o el esqueleto de la subjetividad: su constante *afectarse-a-sí-misma*, un tipo de afección del que no es posible desprenderse, pues consiste en la condición misma de posibilidad de una subjetividad, es decir que su razón de ser es ser-afectada, puesto que, como menciona el mismo Henry: “precisamente, el dolor puro no se refiere a ninguna otra cosa que a sí mismo, se confía a sí mismo, inmerso en sí mismo, sumergido por sí mismo, aplastado por su propio peso” (2001, p. 79). Un peso ontológico que opera al modo de cierta facultad inherente al hecho de encontrarse como conciencia encarnada, una clase de condición que constituye a la subjetividad misma, es decir, la naturaleza que mantiene de *poder-ser-afectada*, y, en este caso, de *poder-ser-afectada-por-sí-misma*, condición de la que no es posible la huida:

Que en esta modalidad de nuestra vida el “fuera de sí” del mundo esté ausente se reconoce por el hecho de que ninguna desviación separa al sufrimiento de él mismo y que replegado en sí, abrumado por su propio peso, él es incapaz de constituir retiro alguno de sí, de constituir una dimensión de fuga en virtud de la cual le sería posible escapar de sí y de eso que a su ser le oprime⁵. (Henry, 2003, p. 146)

Por tanto, es lícito, según mi opinión, aseverar que la no posibilidad de conocimiento que se desprende de la experiencia de una sensación como la del sufrimiento consiste en un aspecto fundamental de su carácter pasivo. No es imaginable un eventual enfoque dirigido al sufrir-mismo debido, precisamente, a que el sufrir asalta y saquea a la subjetividad entera. Está tan cerca, tan prendido de mí, que no puedo mantener ningún tipo de distancia para observarlo mediante un atento y escrutador examen, para saber qué es lo que dice, cómo es su mirada, y preguntarle por qué duele tanto. En este sentido, al sufrir, el sujeto henryano deviene el sufrimiento

⁵ “*Qu'en cette modalité de notre vie le «hors de soi» du monde soit absent, on le reconnaît à ceci qu'aucun écart ne sépare la souffrance d'elle-même et que, acculée à soi, accablée sous son propre poids, elle est incapable d'instituer vis-à-vis de soi un recul quelconque, une dimension de fuite à la faveur de laquelle il lui serait possible d'échapper à soi et à ce que son être a d'oppressant.*” La traducción de este pasaje fue realizada por Elisa Peralta Piña, Licenciada en Filosofía por la Universidad de Chile y, actualmente, estudiante del Magíster en Filosofía en la misma casa de estudios. Quiero expresar aquí mis agradecimientos por su trabajo.

mismo, la subjetividad entera se desfigura y aparece como un puro ser que duele-de-sí-mismo, debido a que el sufrir revela “con su crudeza insoportable que es absolutamente inmanente a la conciencia, porque la experiencia del dolor es ya a la vez su objeto o, mejor dicho, que no hay como tal objeto alguno del dolor *fuera* del dolor mismo” (Larios Robles, 2011, p. 140).

Quizá por ello, el “aparecer mismo”, o las “condiciones mismas de aparición de lo que aparece” que buscaba Michel Henry, tienen su asidero en el carácter sufriente y afectivo de lo que sea la subjetividad misma. La cuestión del sufrimiento consta de un aparecer mismo. El sufrir no realiza ningún tipo de alusión a ninguna otra cuestión que no sea el sufrir. En este sentido es que se intenta concebir el carácter pasivo del sufrimiento: la no-intencionalidad presente en este tipo de sensación, o sea, la condición de total inmanencia que se deduce de ella, fundamenta su modo de aparecer: totalmente en sí-misma.

9. A modo de conclusión

Para concluir esta exposición sobre el temperamento pasivo y no-intencional del sufrimiento nada más unas últimas consideraciones respecto de qué es lo que se puede desprender de una exploración fenomenológica sobre este tipo de sensación.

La experiencia singular del sufrimiento humano señala cierto carácter de la naturaleza humana misma: quien sufre consiste en un “quien” que está vivo, pues se manifiesta como un “quien” que es propenso a ser afectado tanto por sí mismo como por los entes intramundanos. El descubrimiento de sí al modo de una subjetividad vulnerable destapa cierta condición sustancial a cualquier conciencia encarnada, es decir, muestra que el caudal constituyente de la conciencia puede quebrarse.

Si bien no es posible, como he aventurado, apropiarse del sufrir a la manera como uno se apropia de un objeto de conocimiento, sí es posible advertir ciertas manifestaciones del mismo. El caso paradigmático reside, en mi opinión, en la experiencia del rostro doliente. Tanto si alguien se halla aquejado por un sufrir físico como por un sufrir psíquico, es en el rostro de la subjetividad sufriente donde se denota cierta expresión de este padecer, una especie de *quasi-testimonio* del sufrir. De esta manera, es en el mismo rostro doliente donde el sufrimiento revela su incapacidad por escapar de la inmanencia. Nos vemos a punto de dar con él, pero no alcanzamos a cogerlo. En el rostro del sufriente sólo percibimos un vestigio del sufrir, mas no el sufrir mismo. Sólo somos testigos de su máscara, la cual, sea dicho de paso, también puede fingirse.

En esta última cuestión, a su vez, radica la extrema pasividad del

sufrir, su propia insuficiencia por escapar de los terrenos más subrepticios de la conciencia encarnada. El sufrimiento se compacta y se adhiere de tal manera a la subjetividad que esta se halla como sometida por el sufrir, y este mismo sometimiento pone en cuestión el poderío que la conciencia ostenta al momento de donar sentido a los fenómenos de mundo.

El sufrimiento es una afección de la cual no se tiene cura, pues descartarlo sería descartar también parte de nuestra misma constitución como seres inclinados a ser afectados. De allí que intenté defender la hipótesis según la cual la pasividad consiste en la naturaleza misma de la subjetividad, de que el ente humano que somos consta de un ente afectivo, proclive a ser dañado, pero que conserva su pujanza a cada momento. Incluso en el extremo del sufrir: frente a una circunstancia límite la conciencia tiende a apagarse, a aplacar un tanto ese paroxismo del sufrir. En este sentido, el fenómeno de lo que se conoce como el “desmayo” muestra, además, que los métodos de defensa que la conciencia despliega frente a sufrimientos excesivos son todos vanos. No hay defensa o protección para la experiencia del sufrir. A lo más que tiende el “yo” es a desaparecer por un momento, hasta que el sufrimiento, por fin, se haya ido.

Tanto en la fenomenología de la alteridad trascendente de Lévinas, como en la fenomenología radical inmanente de Henry, es posible notar el talante pasivo y no-intencional dominante de estas dos posturas tan disímiles, como pueden serlo la “heteroafección” y la “autoafección”. Si en la primera se observa una constitución pasiva del yo, donada por la trascendencia de lo otro, en la segunda, esta pasividad característica de la constitución del yo se radicaliza, pues conduce a la total inmanencia.

Habiendo dicho esto, me permito afirmar que -bajo la óptica fenomenológica-, la pasividad consiste en la naturaleza misma de la subjetividad, puesto que si se observa su estatuto tanto bajo el paradigma de la inmanencia al modo de Henry como desde el abordaje trascendente levinasiano, en ambas actitudes frente a la realidad, el cauce se dirige hacia la misma desembocadura, es decir: el carácter pasivo de la subjetividad encarnada nunca se agota, como sí se agota la actividad donadora de sentido de la conciencia.

Bajo este paradigma, es que una posible fenomenología del sufrimiento deviene una cuestión totalmente nutritiva por la siguiente razón: si se considera el carácter eminentemente irrepresentable del sufrir, sumado a la condición pasiva y su subsuelo que domina toda constitución fenomenológica del “yo”, y además, la dificultad que enfrenta el método científico para acceder del todo a una experiencia tal como el sufrimiento, entonces, la descripción fenomenológica del sufrir, por parte de la misma subjetividad sufriente, favorece el hecho de dar cuenta de ciertas estructuras universales del sufrimiento, con el fin de evaluar el abordaje científico y componer una ciencia rigurosa del sufrir.

De esta manera, la tarea por realizar no consiste en absoluto en aventurarse a una supresión del sufrir, o en explicar el motivo del padecer una afección como el sufrimiento en la naturaleza humana -cuestión que resultaría ociosa e inviable bajo la óptica propuesta, pero que ocupa a gran parte del método científico-, sino en entender cómo es que aparece a la conciencia mediante su estudio fenomenológico, y en aprender a sobrellevar esta aparición como parte constituyente de nuestra vida cotidiana, con el propósito de penetrar, un tanto más, en la comprensión tan huidiza de lo que significa la realidad mundana e intersubjetiva.

Bibliografía

- Aguirre García, Juan Carlos. (2010). Sufrimiento, verdad y justicia. *Alpha (Osorno)*, 30, 169-180. doi: 10.4067/S0718-22012010000100013
- Burton, R. (2011). *Anatomía de la melancolía*. Madrid: Alianza.
- Diez, R. O. (2009). Michel Henry, fundador de la fenomenología de la vida. En *Acta Fenomenológica Latinoamericana. Volumen III* (pp. 233-245).
- García Ruiz, P. E. (2008). ¿Una fenomenología no intencional? Lévinas, Henry y la idea de una “post-fenomenología”. *Revista Filosofía UIS*, 7(1 y 2), 185-195. Recuperado de <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistafilosofiauis/article/view/149>
- Giménez Giubbani, Analía. (2012). La ética como respuesta al sufrimiento inútil en Emmanuel Lévinas. *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu*, 54(158), 99-116. Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-14682012000200005&lng=en&tlng=es
- Henry, M. (2001). *Encarnación*. Salamanca: Sígueme.
- Henry, M. (2003). “Souffrance et vie”, en: *Phénoménologie de la vie. I: De la phénoménologie* (pp. 143-156). París: PUF.
- Henry, M. (2015). *La esencia de la manifestación*. Salamanca: Sígueme.
- Larios Robles, Vanessa Itziqueri (2011). El dolor corporal. Reflexiones filosóficas en torno a Michel Henry. *Revista de Filosofía Open Insight*, 2(2), 131-143.
- Lévinas, E. (1987). “Proximidad y obsesión”, en: *De otro modo que ser o Más allá de la esencia* (pp. 147-152). Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (1993a) “El sufrimiento inútil”, en: *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro* (pp. 115-126). Valencia: Pre-textos.
- Lévinas, E. (1993b) “La conciencia no intencional”, en: *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro* (pp. 149-160). Valencia: Pre-textos.
- Lévinas, E. (1993c). “Alteridad y diacronía”, en: *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro* (pp. 193-196). Valencia: Pre-textos.
- Lévinas, E. (1993d). “Conferencia III”, en: *El tiempo y el otro* (pp. 107-121). España: Paidós.
- Pinardi, S. (2015). La noción de “pasividad” en la ética de Emmanuel Lévinas. *Isegoría*, 53, 647-660. doi: 10.3989/isegoria.2015.053.10

- Ricoeur, P. (2019). El sufrimiento no es el dolor. *Isegoría*, 60, 93–102. doi: 10.3989/isegoria.2019.060.06
- Szeftel, M. (2021). Emociones, comunidad y cultura: una lectura de la dimensión intersubjetiva de la afectividad a partir de la fenomenología de Michel Henry. *Devenires*, 22(43), 167-194.
- Latino-Español, Español-Latino. *Diccionario Ilustrado VOX*. (2012). Barcelona: Larousse.
- Zúñiga Iturra, B. (2019). Entre la imposible acogida y la irremisible existencia. Hacia una fenomenología del sufrimiento en Lévinas. *Resonancias. Revista De Filosofía*, 6, 78–90. doi: 10.5354/0719-790X.2019.54204