

El sufrimiento no es el dolor*

Suffering is not pain

PAUL RICŒUR

https://es.wikipedia.org/wiki/Paul_Ricoeur

RESUMEN. En el texto se analiza la experiencia del sufrimiento. No se persigue orientar el acto terapéutico sino tan sólo comprender esta experiencia común y universal. Se distingue entre dolor y sufrir, a la manera de tipos ideales, para mostrar que el sufrimiento no es sólo físico sino que afecta a todo el ser humano, en todas sus dimensiones. Se proponen dos ejes de análisis de esta experiencia: la relación sí-mismo-otro y la relación entre el hacer y el padecer. Todo sufrir y toda expresión del sufrimiento puede ser comprendida en este marco. Pero, ¿el sufrimiento enseña? Para evitar el dolorismo y el sentimentalismo es preferible decir que el sufrimiento “interroga” y “apela”. El sufrir es también un “aguantar” y un perseverar en el esfuerzo por existir. Así queda trazada una fenomenología hermenéutica del sufrimiento.

Palabras clave: dolor; sufrimiento; fenomenología; cuidado (*care*); sí-mismo.

ABSTRACT. The experience of suffering is analyzed in the text. It is not intended to guide the therapeutic act but only to understand this common and universal experience. A distinction is made between pain and suffering, in the manner of ideal types, to show that suffering is not only physical but affects the whole human being, in all its dimensions. Two axes of analysis of this experience are proposed: the self-other relationship and the relationship between doing and suffering. All suffering and all expression of suffering can be understood in this framework. But does suffering teach? To avoid pain and sentimentality it is preferable to say that suffering “interrogates” and “appeals”. Suffering is also an “endure” and to persevere in the effort to exist. This is how a hermeneutical phenomenology of suffering is traced.

Key words: Pain; Suffering; Phenomenology; Care; Self.

Permítanme, antes de nada, agradecer a su Presidente, Jean-Jacques Kress, su invitación a compartir con él esta mañana de discusión. Mi contribución difiere de la suya en que no se apoya en la experiencia clínica, por tanto tampoco en

* © Comité editorial del Fonds Ricœur. Agradecemos al Fonds Ricœur el permiso para la publicación de esta traducción (N. del traductor). Versión castellana de Tomás Domingo Moratalla.

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

la nosografía de los trastornos mentales, sino que se limita a recurrir a la experiencia humana más común y más universal del sufrir. Por otro lado, mi contribución tampoco tiene por finalidad orientar el acto terapéutico, sino solamente esclarecer la *comprensión* que tenemos del humano, en cuanto ser capaz de aguantar, de soportar el sufrimiento. Mi presuposición es que la clínica y la fenomenología se entrecruzan en la semiología, en la inteligencia de los signos del sufrir. La primera instruye a la segunda mediante su competencia, la segunda instruye a la primera mediante la comprensión del sufrir que parece subyacer a la misma relación terapéutica. Discutiremos enseguida en torno a esta instrucción mutua y cruzada.

Voy directamente a las dificultades del tema. Pasaré muy deprisa por la primera. Conciérne a la frontera entre el dolor y el sufrimiento; el clínico tiene sus referencias: el vínculo entre los trastornos mentales y la psique, considerada como el “lugar” de estos trastornos; pero, ¿qué quieren decir “lugar”, tópico, instancia, etc.? Y ¿qué quiere decir psique? A estos signos, es decir, a la semiología, se dirigen tanto psiquiatría como fenomenología para justificar su empleo distinto de los términos dolor y sufrimiento; así, acordaremos reservar el término dolor para los afectos sentidos y localizados en órganos particulares del cuerpo o en el cuerpo entero, y el término sufrimiento para los afectos abiertos a la reflexividad, al lenguaje, a la relación con uno mismo, a la relación al otro, a la relación con el sentido, al cuestionamiento –todo esto que vamos a considerar enseguida–. Pero el dolor puro, puramente físico, queda como un caso límite, como lo sería quizás un sufrimiento que pudiéramos considerar puramente psíquico, lo que sería raro, pues el sufrimiento va acompañado de algún grado de somatización. La superposición de uno y otro explica las vacilaciones del lenguaje ordinario: hablamos tanto del dolor con motivo de la pérdida de un amigo, como del sufrir un dolor de muelas. Distinguimos dolor y sufrimiento como tipos-ideales basándonos en las dos semiologías que acabamos de mencionar.

La segunda dificultad es más seria: si no nos guiamos por las referencias nosográficas de la clínica, ¿no nos perderíamos en la letanía interminable de los males, en el mal infinito de la queja? Para hacer frente a este inconveniente metodológico, propongo distribuir los fenómenos del sufrir, los signos del sufrir, sobre dos ejes que distarán de ser ortogonales. El primero es el de la relación *sí mismo-otro*; ¿cómo, en estos signos, el sufrir se da conjuntamente como alteración de la relación consigo mismo y de la relación con otro? El segundo eje es el del *hacer-padecer*. Me explico: se puede adoptar como hipótesis de trabajo que el sufrimiento consiste en la disminución del poder de actuar. El acento spinozista de esta definición no nos compromete a ninguna alianza filosófica exclusiva. Pone el acento en el hecho de que solo los agentes pueden ser también sufrientes (y, así, a veces digo: hombres agentes y sufrientes...), y de ahí

el eje hacer-padecer. Buscaremos progresivamente los signos de esta disminución en los registros de la palabra, de la acción propiamente dicha, de la narración, de la estima de sí; y esto en la medida en que estos registros pueden ser considerados niveles de potencia y de impotencia. Como se verá, el eje hacer-padecer corta perpendicularmente el eje sí mismo-otro.

Estas dos pistas serán exploradas en las dos primeras partes de mi exposición.

Reservaré para una tercera parte, mucho más breve, la cuestión del sentido, que necesariamente plantea el sufrimiento. Podríamos hablar de un tercer eje, transversal de alguna manera, en que el sufrimiento se muestra desplegado entre el estupor mudo y la interrogación más vehemente: ¿por qué? ¿por qué a mí? ¿por qué a mi hijo? En el horizonte se perfila la cuestión formidable de saber lo que el sufrimiento da que pensar, o si, incluso, instruye como lo quiere Esquilo al terminar su Agamenón mediante el consejo del corifeo: *pathei mathos*, aprender a través del sufrimiento. Pero, aprender ¿qué?

I. EJE SÍ MISMO-OTRO

En primer lugar, parece que nos confrontamos con una paradoja. Por un lado, el sí mismo se muestra intensificado en el sentimiento vivo de existir o, mejor dicho, en el sentimiento de existir vivamente. “Yo sufro – yo soy”; sin ningún *ergo*, como en el famoso *cogito ergo sum*. La inmediatez parece irremediable; sin espacio para ninguna “duda metódica” cartesiana. Reducido al sí mismo sufriente, soy herida viva.

Este repliegue se encuentra incluso amplificado por la suspensión de la dimensión representativa; pienso “alguna cosa” e irrumpe el sufrimiento. Podríamos desarrollar este punto apoyándonos en la distinción freudiana entre la representación y el afecto. Permaneciendo en el plano fenomenológico, podríamos decir: lo que es afectado en el sufrir es la intencionalidad *que apunta* a algo, a algo distinto de sí; de ahí la desaparición del mundo como horizonte de representación; o, diciéndolo de otra manera, el mundo ya no aparece como habitable sino como inhóspito. Así es como el sí parece arrojado sobre sí mismo.

Por otro lado, no es falso diagnosticar una intensificación de un género especial de relación con el otro; esto sucede de un modo negativo, como una crisis de alteridad que puede resumirse mediante el término ‘separación’. Esbozamos algunas figuras de la separación en el sufrimiento.

a) En el plano más básico se impone la experiencia viva del insustituible; distinto a cualquier otro el sufriente es único.

b) En el grado siguiente se esboza la experiencia viva de lo incommunicable; el otro no puede comprenderme, ni ayudarme; entre él y yo la barrera es infranqueable: soledad del sufrir...

c) En un grado de estridencia más intenso, el otro se anuncia como mi enemigo, aquél que me hace sufrir (insultos, calumnias...); un excursus se impondría aquí sobre el tema de la familia como foco de hostilidad, ¡en el que el complejo de Edipo no ocuparía todo el lugar! Herida del sufrir.

d) Y, por último, en el plano más alto de virulencia, se desencadena el sentimiento fantaseado de ser elegido por el sufrimiento. Hablaríamos de esta maldición como de una elección invertida; de aquí surge la pregunta, ¿por qué a mí? ¿por qué a mi hijo? Infierno del sufrir.

No podemos dejar el eje sí mismo-otro sin haber dicho algo del sufrimiento que uno se infringe a sí mismo. La semiología del par relación consigo mismo/relación con el otro sale de aquí enriquecida y enturbiada, hasta el punto de que sólo la clínica puede avanzar más lejos que la fenomenología cuando trae a la luz (cito a Jean-Jacques Kress) “esta capacidad de las fuerzas de la psique de ejercitarse contra ella misma y producir su propio sufrimiento”.

Inmenso es el imperio del hacerse sufrir. No podemos dejar de evocar aquí *Duelo y melancolía* de Freud, en que vemos cómo la pérdida del objeto de amor suscita el ensañamiento sobre sí de un sujeto incapaz de desprenderse de lo poseído. Pero si la fenomenología queda aquí muy en retirada, en tanto que ese juego de fuerzas está escondido, puede mostrar, en revancha, en la zona más iluminada de la conciencia, fenómenos patentes que atañen al “hacerse sufrir”: los haré aparecer después, en el segundo eje, en el nivel de la estima de sí.

II. EJE HACER-PADECER

Si se adopta como criterio del sufrir la disminución del poder hacer, es posible concebir una tipología del sufrir que se distribuiría sobre la del hacer. Propongo para esto el esquema de lectura que ya he ensayado en *Sí mismo como otro*. En esta obra, distingo cuatro niveles de eficiencia: el de la palabra, el del hacer en el sentido limitado del término, el de la narración y, por último, el de la imputación moral. A ellos corresponderían, desde el lado del sufrir, todas las heridas que afectan sucesivamente al poder decir, al poder hacer, al poder (se) narrar y al poder estimarse a sí mismo como agente moral. Y en cada uno de estos niveles se repite la paradoja precedente del sí mismo intensificado y del sí mismo separado del otro, obteniendo de esta manera una matriz de doble entrada, construida sobre los dos ejes ortogonales mencionados.

Comienzo por la *impotencia para decir*, porque, como ha sido subrayado desde el comienzo de la semiología del sufrir, mientras que el dolor tiene su lugar en el cuerpo entero, el sufrir se somatiza de manera electiva en el nivel de la mímica y más particularmente en el espacio del rostro; así, su expresión se concentra en el grito y en las lágrimas. Un desgarrar se abre entre el querer de-

cir y la impotencia para decir. En esta falla se forja, no obstante, el camino de la queja (remito sobre este punto al bello texto de Jean-Jacques Kress sobre “La eficacia de la queja”). La queja se exhala de sí, surgida del fondo del cuerpo, y dirigida al otro como suplica, como petición de auxilio. Mediante ella se marca la diferencia con el dolor que frecuentemente queda encerrado en el silencio de los órganos.

En cuanto a la *impotencia para hacer*, que procede de la distancia entre querer y poder, es en primer lugar común al dolor y al sufrimiento, lo que explica el recubrimiento parcial de sus dos campos. Pero 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.

Llevemos ahora este aguantar al eje sí mismo-otro. Lo que observamos en primer lugar es la intensificación de la extrema pasividad de un sujeto lanzado sobre sí mismo por la pérdida del poder-*sobre*... Hay que recordar aquí que un agente no se encuentra sólo frente a otros agentes como él, sino a pacientes que sufren su acción. Esta relación se encuentra invertida en la experiencia de estar en poder de..., a la merced de..., entregado al otro. Este sentimiento puede filtrarse hasta en las relaciones de ayuda y de cuidado. Sufrir es entonces sentirse víctima de... Este sentimiento se encuentra a su vez exacerbado por los efectos de la violencia sufrida, ya sea física o simbólica, real o imaginada. El sufrimiento marca así la crisis más aguda de lo que Habermas llama la acción comunicativa, a la manera de una excomunión, en el sentido más fuerte de la palabra, de una exclusión a la vez de las relaciones de fuerza y de las relaciones de simbolización.

Llegamos a la tercera modalidad del sufrir. Consiste en los daños infringidos a la *función de la narración* en la constitución de la identidad personal. Recordémoslo: una vida es la historia de esta vida, en busca de narración. Comprenderse a sí mismo es ser capaz de contar sobre sí mismo historias que sean inteligibles y aceptables, sobre todo aceptables.

Los fracasos del narrar se despliegan sobre el eje sí mismo-otro. El sufrimiento aparece como ruptura del hilo narrativo, como resultado de una concentración extrema, de una focalización puntual, sobre el instante. El instante, hay que subrayarlo, es algo diferente al presente, tan magníficamente descrito por Agustín en las *Confesiones*: mientras que el presente se nutre de la dialéctica entre la memoria (a la que llama presente de pasado), la espera (o presente del futuro), la atención (o presente del presente), el instante se encuentra arrancado de esta dialéctica del triple presente, y no es más que interrupción del tiempo, ruptura de la duración; y así, por esto mismo, todas las conexiones narrativas se encuentran alteradas. Pero la relación con los otros no se encuentra menos alterada que la impotencia para narrar y para narrarse, en la medida en

que la historia de cada uno se enreda en la historia de los otros, como bien dice Wilhelm Schapp¹ en un libro titulado precisamente *Enredado en historias*; así es como nuestra historia se convierte en segmento de la historia de los otros. Este tejido inter-narrativo, si se puede llamar así, se encuentra desgarrado en el sufrimiento. Alcanzamos esta experiencia cuando estamos confrontados a ciertas formas de confusión mental, donde todas las referencias a una temporalidad común, con sus horizontes de pasado y de futuro, se encuentran enturbiadas. El sufrimiento del interlocutor no es entonces menos que el del paciente. En este sentido, podríamos atrevernos a usar el término *inenarrable* para expresar esta impotencia para narrar.

Notemos de pasada que este análisis fenomenológico linda con ciertos descubrimientos de Freud: en el comienzo de su carrera, describe al neurótico como “sufridor de reminiscencias”; y, mucho más tarde, opone el trabajo de la rememoración con la resistencia que él opone a la repetición del síntoma; esta impotencia para pasar de la repetición a la rememoración –se pueda atribuir o no a la pulsión de muerte– subraya la gravedad de lo que nos ha aparecido como fracaso de lo narrativo, y que afecta igualmente al plano personal y al plano interpersonal.

Me queda decir algunas palabras sobre la *impotencia para estimarse a sí mismo*. Considero la estima de sí como umbral ético del actuar humano. Me estimo en tanto que ser capaz de estimar las cosas, es decir, de preferir una cosa a otra, en virtud de razones de actuar y en función de juicios que recaen sobre lo bueno y lo malo. Podemos hablar aquí de un movimiento de reflexión que va de la estima de algo a la estima de sí (concluyo aquí con Jean-Jacques Kress cuando habla “de la persona humana en tanto que le es reconocida lo que le es más propio; su dignidad”. Y añade: “la aptitud para el sufrimiento forma parte integrante de esta dignidad”. Llega más lejos aún y habla “del sujeto, su dignidad y su sufrimiento”).

Si proyectamos esta nota inicial sobre el eje sí-otro, añadiéndole el tema del sufrimiento infringido a “sí mismo como otro”, ocupa el primer plano la tendencia al menosprecio de sí, a la culpabilización. Especialmente con ocasión de la pérdida de un ser querido llegamos a decirnos a nosotros mismos: estoy siendo castigado por algo. Aquí el psiquiatra nos pone en guardia contra la incitación a entrar en este laberinto infernal, al que se encuentra expuesto el testigo de este exorcismo ejercido contra sí-mismo. La palabra de consuelo que se impone de-

¹ Se trata de un error en la conferencia que no ha sido corregido en las ediciones francesas del texto. Considero de rigor dicha corrección. El original francés dice ‘Reinhart Koselleck’ y debe decir ‘Wilhelm Schapp’. Ricœur se refiere al libro de W. Schapp, *Empêtrés dans des histoires. L’être de l’homme et de la chose* (Cerf, Paris, 1999), traducido por Jean Greisch del alemán: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Meiner, Hamburg, 1953. (N. del traductor).

cir aquí es: “no, tú no eres culpable; precisamente estás sufriendo; y es algo distinto”. Pues, después de todo, cuando el menosprecio de sí es llevado hasta este extremo, no hace más que ratificar la visión que el verdugo tiene de la humanidad. ¿Cuál es, en efecto, el fin perseguido por el verdugo mediante la tortura? Los médicos que han tenido que tratado con víctimas de la tortura nos lo dicen: haciendo sufrir, el verdugo va más allá de la muerte del otro, llega a su humillación; y lo logra mediante el juicio de condena que la víctima acaba ejerciendo sobre sí misma; estos mismos médicos nos hablan de la vergüenza que se adhiere, si lo podemos decir así, al alma de estos humillados. Nos sale al encuentro aquí lo que hemos dicho antes sobre la dificultad para decir, para narrar, para integrar estos episodios de violencia sufrida en una historia aceptable. Se alcanza, es cierto, un punto límite cuando ni tan siquiera hay lugar para la condena de sí mismo; este extremo es evocado por Jean-Jacques Kress a propósito del trastorno psíquico de la *disociación*; y comparto su malestar ante “el horror que suscita este pensamiento: puesto que hay humanos que ya no son personas para sufrir su sufrimiento, ¿siguen siendo humanos?” Parece que aquí salimos de la esfera en que puede haber estima o menosprecio, al haber llegado al límite de la impotencia para estimarse a sí mismo...

Dirigiéndonos al otro lado, al de la alteridad, la pérdida de la estima de sí puede ser sentida como un robo o una violación ejercida por el otro; la nosografía del delirio propuesta por Jean-Jacques Kress hace aparecer aquellas interpretaciones presentes en el tema de la acusación. Pero, en la realidad de un mundo violento, cada uno puede ser llevado a sufrir del hacer-sufrir, real o imaginado, urdido por los “malvados”. En este punto, el lamento evocado antes va más allá de la simple queja y se articula en lamento *de...*, en lamento *contra...* (Evoco en torno a esto el sentimiento de escándalo que experimentaba en la lectura de los *Salmos* de David en que se recoge de manera frecuente el lamento contra unos “enemigos” que ultrajan, calumnian, ridiculizan. Tendría que releer hoy estos textos, quizás a veces delirantes, pero que dan la palabra a la experiencia demasiado frecuentemente reprimida de la victimización; hay quizás algo no sólo de verídico, sino de liberatorio en el grito de estas confesiones: sin reproche expresado, ¿podría seguir habiendo lugar para el perdón?) Esta manera que tiene el lamento de encrespar el delirio testimonia quizás la naturaleza profunda de la recriminación, oscilando sobre el umbral invisible entre la denuncia del mal y el delirio de la persecución.

En la intersección entre la relación consigo mismo, intensificada por la culpabilidad, y la relación con el otro, alterada por el delirio de la persecución, se perfila el rostro terrorífico de un sufrimiento que alguien se infringe a sí mismo en el nivel mismo de su propia estima. El psiquiatra tiene aquí sin duda mucho más que decir que el fenomenólogo. Sin embargo, los dos se reencuentran en el

terreno de lo que otras veces se ha llamado las “pasiones del alma”, esta zona intermedia en que el *pathos* linda con lo patológico (hemos aprendido en Canquilha el arte de esclarecer uno por otro, lo normal y lo patológico). Es cierto que ya no se escriben ‘Tratados de las pasiones’, como era el caso de los antiguos, los medievales o de los clásicos (podemos pensar aquí en Descartes y Spinoza). Por eso una lectura cruzada de las pasiones, donde psiquiatras y fenomenólogos pongan en común sus luces, sería quizás susceptible de revitalizar el tema (a este propósito, la expresión alemana *Leidenschaft* da mucho que pensar: me he preguntado en particular si Freud no habría evitado este término por mor de la gran tradición romántica que de hecho lo había usado; su cientismo le aconsejaba reservar la palabra *Schmerz*, precisándola mediante *Seelenschmerz*). Sea lo que sea, las pasiones ofrecen una ilustración sobrecogedora del “hacerse sufrir a sí mismo”. En efecto, a diferencia de las emociones que van y vienen, pulsiones que se dirigen a objetos variables de amor y de odio, las pasiones consisten en dirigir el deseo a objetos erigidos en absoluto; presentan así un carácter de desmesura, de *hybris*, que completa el proceso de cristalización tan bien descrito por Stendhal. Poniendo su todo en un objeto, el apasionado se pone en la situación en que la pérdida del objeto pasa a ser pérdida total. El apasionado sufre dos veces: una primera vez, al pretender lo que está fuera de su alcance y cuyo precio a pagar en disfrutes sacrificados, y en beneficio de una sola cosa deseada, puede ser incalculable; una segunda vez, al faltarle ineluctablemente su fin: a este respecto, no se sufre menos de la desilusión que de la ilusión. La descripción fenomenológica coincide aquí con toda la problemática psicoanalítica del objeto perdido, que Freud teoriza en el famoso ensayo titulado *Duelo y melancolía*.

Propongo el examen rápido de dos pasiones en que el sufrimiento infringido a sí mismo ayuda, me atrevo a decir, a una cierta claridad o, diría mejor, a una cierta lucidez: la envidia y la venganza. La envidia es un afecto que ha interesado vivamente a los fundadores de la economía política siguiendo tanto a Adam Smith como a los teóricos modernos de la justicia como Rawls. El *Robert* la define en estos términos: “sentimiento de tristeza [encontramos la *acedia* evocada por Jean-Jacques Kress], de irritación y de odio contra quien posee un bien que no se tiene”; e incluso: “atormentarse por la buena fortuna del semejante”. No pensemos sólo en Adam Smith, sino también en René Girard con su noción de mimetismo; sufro por no tener lo que el otro tiene, porque es el otro quien lo tiene y no yo. En cuanto a la venganza, consiste, dice también el *Robert*, en “devolver por sí mismo una ofensa (real o presunta) castigando a su autor”; esta conducta del justiciero que sustituye a los jueces es eminentemente regresiva, como lo testimonia la tragedia de los Átridas; el derecho, aprendemos en la tragedia de Orestes, sólo avanza cuando la Ciudad despoja a los individuos de su pretensión de ser ellos mismos los que castigan: la venganza es

entonces una reapropiación del castigo por los individuos, como si ellos fueran los señores de la reparación debida a sí mismos. Bien es cierto que la clínica se encuentra con figuras más inquietantes, más terroríficas, como los justicieros convertidos en perseguidores-perseguidos. Vemos aquí cómo la fenomenología, recuperando los ‘Tratados de las pasiones’, puede adentrarse hasta el umbral de la nosografía de los psiquiatras.

III. LO QUE EL SUFRIMIENTO DA QUE PENSAR

El tema que pongo bajo este título debe tomarse con la mayor de las precauciones. Aquí es donde tocamos las trampas del moralismo y también del dolorismo, desde el momento en que estamos tentados a erigir el sufrimiento en un sacrificio considerado meritorio. Es un camino que puede ser adoptado por uno mismo, pero no es una vía que pueda enseñarse. Y, sin embargo, siguiendo a los Trágicos griegos, el sufrimiento “enseña”. Pero, ¿qué? Sólo podemos pretender decirlo procediendo con mucha modestia y, sobre todo, respeto con el sufrimiento. Me limitaré a dos notas: una sobre el eje de la reflexión sobre sí mismo, la otra sobre el de la relación con el otro.

Sobre el primero diría esto: *el sufrimiento interroga*. La interrogación, en efecto, es familiar a la queja: ¿hasta cuándo? ¿por qué a mí? ¿por qué a mi hijo? Estas cuestiones ya no se inscriben en un cuadro de explicación, que sería el de una economía libidinal, sino en la perspectiva de una petición de justificación (No olvido en este momento a mi maestro Nabert y su *Essai sur le mal*. Expreso también mi deuda con Jérôme Porée en su obra, todavía inédita, titulada *La Philosophie à l'épreuve du mal*).²

El tiempo del sufrir

La cuestión del sufrimiento reviste una dimensión ética y filosófica desde que se encuentran en el mismo afecto la pasividad del sufrir, padecido, es decir, infligido por otro, y una exigencia de sentido. Nos encontramos aquí un poco más allá de la caracterización inicial del sufrir como *cogito* absoluto, *cogito* sin *cogitatum*. Sufro, sin que haya un “algo” que sufro; si el sufrimiento es de una cierta manera sin “objeto”, no es sin porqué. No es sólo sentido, también juzgado, como una figura del mal. Lo que pide justificación es, por una parte, el sentimiento de que el sufrimiento no se limita a ser, sino que es en exceso; sufrir es sufrir demasiado; es, por otra parte, el sentimiento de que todo mal no es mal de falta, mal “moral”

² La obra apareció un año después de esta la conferencia. Cfr. Jérôme Porée, *La philosophie à l'épreuve du mal. Pour une phénoménologie de la souffrance*. Vrin, Paris, 1993 (N. del Traductor).

(es, una vez más, sobre el camino de esta cuestión donde es necesario ayudar al otro que sufre a comprometerse), sino en el sentido de Leibniz, mal “físico”, es decir, que existe en la “naturaleza”, sin tener su justificación en el orden moral; dicho de otra manera, hay que desvincular el ser-víctima del ser-culpable. No podemos dejar de evocar aquí la discusión del Libro de Job: si la causa de este héroe bíblico ha adquirido el valor paradigmático que conocemos, es porque hace pedazos todo el sistema de pensamiento –la famosa teoría de la retribución– de donde surgen las teodiceas que buscan justificar todo sufrimiento como punición, *paena*; al término de este desmantelamiento, el *mal sufrido* se muestra irreducible al *mal cometido*. Víctima, pero no culpable, proclama Job. Y sin embargo, si llamamos mal –mal sufrido, pero al fin y al cabo mal– al sufrimiento es porque comparte con la falta el hecho de presentarse como algo que es, pero que no debería ser. El momento filosóficamente significativo consiste en este nudo del ser y del deber-ser en el corazón mismo del afecto del sufrir (Jérôme Porée). Así es como el sufrimiento lleva todo dolor al umbral de la axiología: es, pero no merece ser. De ahí la cuestión: ¿por qué lo que no debería ser existe? La cuestión moral se convierte aquí en cuestión metafísica.

Sobre el segundo eje diría lo siguiente: *el sufrimiento apela*. La paradoja de la relación con el otro está aquí puesta al desnudo: por un lado, soy yo el que sufre y no es el otro: nuestros lugares son insustituibles; quizás incluso sea yo “elegido” para sufrir, según el fantasma del infierno personal; por otro lado, a pesar de todo, a pesar de la separación, el sufrimiento expresado en la queja es una llamada al otro, petición de ayuda –petición quizás imposible de cumplir con un sufrir-con sin reserva; tal compasión es sin duda la que no sabríamos dar. Retomo aquí las notas de Jean-Jacques Kress que conciernen a la exigencia de “parsimonia”. La parsimonia puede ser una regla que se impone en tanto que cuidador, pero es también un límite que cada uno sufre al sentir que no podemos responder efectivamente a esto que acabamos de llamar un ‘sufrir-con sin reserva’. El sufrimiento marca aquí el límite del dar-recibir. No obstante permanece, como una tímida esperanza, la convicción arriesgada, y quizás insensata, de que el mundo podría ser mejorado mediante lo que Jan Patočka llamaba en sus últimos escritos la “solidaridad de los conmovidos”...

Sea cual sea la solución a estos enigmas, un humor es prohibido tanto a los fenomenólogos como a los psiquiatras, a saber, el optimismo, que alguien definió un día como la caricatura de una esperanza que nunca hubiera conocido las lágrimas.

Encontramos, para concluir, el sentido primero del sufrir, a saber, aguantar, es decir, perseverar en el deseo de ser y el esfuerzo por existir *a pesar de...* Este “a pesar de...” dibuja la última frontera entre el dolor y el sufrimiento, aun cuando habitan el mismo cuerpo.