

## El consuelo como presencia y misterio

### *The consolation as presence and mystery*

Mg. María Laura Murcia  
Universidad FASTA

#### RESUMEN

El sufrimiento es una experiencia humana misteriosa. Y el consuelo, un posicionamiento ante el sufrimiento. No consiste en un intento de traducción, ni transferencia, ni acción concreta, ni mucho menos discurso: el consuelo es rostro y presencia (Anrubia 2008), es cuerpo y voz para quienes, por la crudeza de una situación se experimentan desencajados, desgarrados y hasta exiliados de sí mismos. La experiencia de sufrimiento reúne algunos rasgos característicos: las palabras y los sentidos se desvanecen. Aquello con lo se cuenta se vuelve oscuro e inaccesible. El piso que oficia regularmente de apoyo, se desploma. Se vuelve ininteligible cualquier referencia; se vuelve sino torpe, nula la capacidad de respuesta.

El trabajo ofrece la exploración de un camino colmado de preguntas, que podemos sintetizar en participación-compasión-consuelo, desde el aporte de diversas miradas y disciplinas. Se propone indagar, a la orilla de la inteligencia, en una realidad que se expresa en gemido y demanda presencia.

**PALABRAS CLAVE:** sufrimiento; participación; compasión; consuelo

#### ABSTRACT

Suffering is a mysterious human experience. And consolation, a positioning in the face of suffering. It is not an attempt to translate, or transfer, or concrete action, much less discourse: comfort is a face and presence (Anrubia, 2008), it is body and voice for those who, by the harshness of a situation are experienced torn, and even exiled from themselves. The experience of suffering brings together some characteristic traits: words and senses fade away. It becomes dark and inaccessible. The floor which officiates regularly for support, collapses. Any reference becomes unintelligible; it becomes but clumsy, null the capacity of response.

The work offers the exploration of a path full of questions, that we can synthesize in participation - compassion - consolation, from the contribution of diverse looks and disciplines. It is proposed to investigate, at the edge of intelligence, a reality that expresses itself in moaning and demands presence.

**KEYWORDS:** suffering; participation; compassion; consolation

El dolor de un solo hombre nos concierne a todos.

Enrique Anrubia

## Introducción

Para Gabriel Marcel la cosa es bien clara: no es lo mismo un problema que un misterio. Problema es una dificultad objetiva –se encuentra *frente* a mí– y depende de la habilidad técnica para su resolución. El misterio,<sup>1</sup> en cambio, comprende, compromete. Los misterios según Marcel son realidades en las que uno habita, en las que uno se encuentra ineludiblemente implicado, de las que no es posible salir o mirar desde una perspectiva objetiva: de empeñarse en ello, solo se conseguiría reducir, degradar, desfigurar la realidad a la que refiere.

El misterio, aún inabarcable e incomprensible, arroja luz. De no ser así no tendría ese poder de convocarnos, incomodarnos: sería cerrado e impenetrable, inasequible. Etimológicamente proviene del griego *muein* que significa *guardar silencio*. Cualquier acercamiento a él requiere por tanto, humildad y paciencia.

El sufrimiento es una experiencia humana misteriosa. Y el consuelo, un posicionamiento ante el sufrimiento. No consiste en un intento de traducción, ni transferencia, ni acción concreta, ni mucho menos discurso: el consuelo es rostro y presencia (Anrubia 2008), es cuerpo y voz para quienes, por la crudeza de una situación se experimentan desencajados, desgarrados y hasta exiliados de sí mismos. Vale recordar aquí, que así como todos enfermamos, todos somos “seres que podemos consolar y ser consolados” (167). Y no estrictamente como gesto solidario o respuesta a un sentimiento moral.

Las reflexiones que a continuación proponemos, se ofrecen para explorar un camino que podemos sintetizar en participación–compasión–consuelo. Para transitarlo, trabajaremos desde algunas creencias,<sup>2</sup> desde una visión de hombre que iremos desarrollando y desde la fenomenología de la experiencia de sufrimiento.

La experiencia de sufrimiento reúne algunos rasgos característicos: las palabras y los sentidos se desvanecen. Aquello con lo se cuenta se vuelve oscuro e inaccesible: el piso que sirve regularmente de apoyo se desploma. Se vuelve ininteligible cualquier referencia; se vuelve sino torpe, nula la capacidad de respuesta. Más allá del origen y las características de la herida, más allá de los estilos subjetivos, la persona toda está comprometida: su organismo, su afectividad, sus vínculos, su actividad y proyecto vital, su espíritu. Se hace presente de manera abrupta e invasiva la experiencia de finitud y de límite; la posibilidad de no-ser y la experiencia de mal

Proponer el sufrimiento como misterio implica abstenerse de postular su sentido *a priori*, actitud que muchas veces esconde un intento más o menos solapado, de exorcizar la rudeza y la implicancia personal que todos tenemos ante el límite y fragilidad; una forma de abogar por la positividad, por el carácter educativo, edificante

---

<sup>1</sup> Esta diferencia conceptual se expone ampliamente en el libro de Marcel citado.

<sup>2</sup> En particular, desde la existencia de Dios Trino.

del sufrimiento, prescindiendo así de considerar –aún en las situaciones más complejas- la libertad y la respuesta personal del sufriente.

Las líneas que siguen son entonces camino y tránsito, desde una visión hombre-mundo, atravesada por la desmesura de la aberración y la belleza, del sin sentido y de la Gloria de la experiencia de sufrimiento. Para respetarlo, intentaremos sortear la tentación de caer en la postulación de un discurso, de una guía o listado de orientaciones, que en ocasiones resultan pretenciosas y estériles. Se ofrecen como lugar de diálogo, y en el mejor de los casos, como compañía.

Para trabajar en torno al consuelo, serán centrales las referencias a la esperanza y al amor en este recorrido. El sufrimiento se vincula con estas experiencias no de manera romántica como rápidamente podríamos afirmar, sino más bien profunda y dramática. La esperanza en la espera del sufriente, es promesa y apertura. El amor, en su dinámica humana, su sed y eje.

¿Qué mueve al hombre a responder ante la experiencia de sufrimiento? ¿Qué puede ofrecer el consuelo? ¿En qué consiste? ¿Tiene algún sentido? ¿Cómo se vincula el consuelo con la esperanza y el amor? Estas son algunas preguntas que nos irán acompañando para aproximarnos, a la orilla de la inteligencia, a una realidad que se expresa en gemido y demanda *presencia*.

## **Dolor y sufrimiento**

International Association for the Study of Pain (IASP) sostiene que el dolor es “una desagradable experiencia sensorial y emocional asociada con daño tisular real o potencial, o descrito en términos de tal daño”. La definición aclara también que “el dolor siempre es subjetivo. Cada individuo aprende la aplicación de la palabra a través de experiencias relacionadas con lesiones en la vida temprana” Concluye afirmando que “esta definición evita atar el dolor al estímulo” (IASP 2012). La definición se abre así a una experiencia más vasta y holística, remitiendo a la ineludible participación de otras dimensiones.

Jacinto Choza afirma que el dolor no puede explicarse desde la fisiología ni desde la ontología. Y no por insuficiencia metodológica de estas ciencias, sino por insuficiencia lógica y ontológica del dolor mismo. Según el autor, el mal no es un fenómeno de índole exclusivamente lógico-natural, y en la medida en que el dolor es un mal, no puede ser del todo explicado de un modo lógico-natural a nivel fisiológico y ontológico.

Santo Tomás, describe el dolor desde tres dimensiones: cuerpo, alma y espíritu, correspondientes al dolor corporal, dolor interior y tristeza (*S. Th.*, I, q. 97, a. 3c y I-II, q. 35, a. 7). De esta forma expresa la complejidad, contundencia y abarcabilidad de esta experiencia.

Es recurrente la utilización de la expresión *dolor* como sinónimo de *sufrimiento*. Es múltiple la bibliografía que insiste en establecer una diferenciación de estas experiencias. Entendemos por sufrimiento al estado afectivo, cognitivo y negativo que implica una experiencia o sensación de amenaza a la integridad, de impotencia para hacer frente a dicha amenaza y de agotamiento de los recursos personales que

permiten enfrentarla (Chapman y Gravin; Casell; Bayes, 1998). El sufrimiento se mide siempre en términos de la evaluación que realiza quien lo porta.

Según Tetrault y Nyback, el sufrimiento se percibe por la persona como una situación de destrucción inminente, que continúa hasta que la amenaza de destrucción o hasta que la integridad del individuo pueda ser restablecida de alguna manera. Wiklund postula al sufrimiento como lucha entre caos y control; intentando que prime este último sobre las situaciones que está viviendo (en Montalvo Prieto, Cabrera-Nanclares y Quiñonez-Arrieta: 137).

El sufrimiento tiene la capacidad de conmover e incluso quebrar lo más propio del ser humano. Sabe trastornar nuestra percepción, alterar nuestros criterios e interferir fuertemente en nuestros hábitos, comportamientos y decisiones cotidianas. Modifica nuestra relación con los otros y promueve el ensimismamiento (Berra: 25). Tiene la capacidad de incidir –algunas veces desde la incomodidad, otras, desde una verdadera falla y obturación– en su capacidad de respuesta en las distintas dimensiones y ámbitos en que participa: desde la dinámica celular (ej. respuesta inmunitaria bloqueada) hasta el pecado (negación de una respuesta a la Gracia siempre previa).

El sufrimiento es pregunta impuesta en la noche de los sentidos, de las certezas. Las palabras se vuelven mudas y el hombre se experimenta prisionero. Como afirma Anruba (2008: 175), el lenguaje del dolor es “germinalmente onomatopéyico”. En la experiencia de sufrimiento existe no solo dificultad sino verdadera imposibilidad para relatar y relatarse. Muchas experiencias incluso, resultan inenarrables y requieren de un trabajo de elaboración para acercarse a esa posibilidad (Berra 26).

El sufrimiento ofrece a la vez una gama afectiva muy amplia que se despliega desde la hipersensibilidad –en donde abundan sentimientos de angustia, temor y ansiedad–, hasta la alexitimia: verdadero bloqueo no solo en la expresión sino en el reconocimiento emotivo. A su vez, podemos reconocer en el sufriente diversas disposiciones ante el dolor: todas personales, con tiempos y estilos propios. Podríamos distinguir, no necesariamente en forma secuencial, algunas actitudes como el pedido de ayuda, la huida, la lucha y la paralización.

El sufrimiento no es sino, hecho carne en una subjetividad. Los afectos, la disposición y respuesta ante el sufrimiento presentan una dinámica también vinculada a características y estilos personales, a sus vivencias previas, al momento vital del sufriente, al tipo y tiempo del sufrir. A sus vínculos, contexto y red de apoyo; a su situación y marco histórico socio-cultural. A su fisiología. A sus recursos subjetivos, no solo cognitivos, sino también espirituales y existenciales. A sus hábitos de afrontamiento. Al ejercicio de su libertad.

Para adentrarnos en estas experiencias, nos introduciremos previamente en la estructura relacional del hombre, creado desde y para Fariña una sobreabundancia, una Gracia primera de la que participamos (65).

## Hospitalidad: dar acogida como posición primera

Partiremos de la premisa de que la subjetividad se constituye en la positividad del ser. Esta afirmación, que puede resultar provocativa y presuntuosa, tiene su sustento en el reconocimiento de una experiencia central: el yo nace de la experiencia del tú. Nadie nace fuera de otro ser humano. Bien sabemos de la importancia de la presencia de otro. Un claro ejemplo es el del niño recién nacido: requiere de un tú que lo reciba, interprete y responda sus necesidades. Requiere de un tú empático, amoroso<sup>3</sup> y depende de dicho vínculo a tal punto que la experiencia que el niño tenga, será fundamental en la conformación de su psiquismo y tendrá incidencia a lo largo de su vida.

Es sobre esta experiencia del “tú” que se origina el psiquismo. Y decimos “tú” y no “otro” porque el otro es para nosotros “alguien”. La duración, intensidad y modalidad<sup>4</sup> de la amorosa recepción del otro determinará en uno u otro sentido la salud del sujeto. Así mismo, cualquier trastorno o ausencia en esta recepción, afectará el desarrollo subjetivo.

La positividad que nos llevaría a afirmar “Es bueno que tú existas” (Pieper 443) encuentra sustento no solo en la receptividad humana, sino también y centralmente en la creencia de un Dios bueno, creador, presente e íntimo con sus creaturas. Bien sabemos que en el ámbito “psi” mucho se ha desarrollado alrededor del concepto de “falta”.<sup>5</sup> De hecho, la subjetividad siempre es susceptible de estar atravesada por una “falta” humana en la receptividad (¿cómo no reconocer nuestras faltas/fallas de paciencia, de prudencia, de amor, aun desde la mejor de nuestras intenciones; desde la devoción y entrega hacia lo que más amamos?).

Ahora bien, la “falta” a la que refiere abundante bibliografía, mayormente de cohorte psicoanalítico,<sup>6</sup> refiere a la inexistencia de una receptividad radical, a la

---

<sup>3</sup>Marasmo es un tipo de desnutrición energética, acompañada de emaciación (flaqueza exagerada), resultado de un déficit calórico total y en muchos casos produciendo la muerte del niño durante su primer año de vida. La ausencia de afectividad – aun cubriendo las necesidades del niño de alimentación e higiene - promueve no solo la tristeza sino también retardo del desarrollo corporal, de la habilidad manual, de la adaptación al medio ambiente, del lenguaje, de su maduración intelectual y la disminución de la resistencia a las enfermedades (Fundación Adoptar).

<sup>4</sup> Hablamos también de “modalidad” porque el amor humano, en sus vicisitudes e impurezas, también ama con manipulación, ama posesivamente, ama distantemente. Tal vez no de manera permanente y única pero estos estilos surgen en la dinámica del amor de los hombres e inciden no solo en el bebé que depende enteramente de otro, sino en toda dinámica vincular. Así encontramos “*vínculos simbióticos*, cuando se sobredimensiona el movimiento unitivo con pérdida de la necesaria riqueza que es propia de la diferencia; *vínculos distantes*, cuando la positividad se encuentra en la autoafirmación y se vive como negativa dependencia la relación unitiva; *vínculos manipuladores*, cuando las heridas relacionales conducen a una reducción de las relaciones interpersonales a meras relaciones objetuales (Fariña Videla: 255-256).

<sup>5</sup> Concepto de cohorte psicoanalítico, desarrollado por Jacques Lacan. Según el autor, la falta (*manque*) promueve el surgimiento y se involucra en la dinámica del deseo. Este concepto es desarrollado en el Seminario VIII *Le transfert* (1960-61)

<sup>6</sup> Una breve referencia: la primera remitiéndonos a Sigmund Freud, quien postula una relación conflictiva básica entre la naturaleza humana y la sociedad, quien tiene la tarea de domesticar sus impulsos: en buena parte reprimirlos, en buena parte transformarlos – sublimarlos - en tendencias que

inexistencia de una positividad primera. Se afirma un desarrollo desde el vacío, desde la nada. Ahora bien, ¿de qué manera puede volverse constitutivo aquello que falta? La falta remite y refiere a una presencia, a un anhelo, que creemos ni vacío ni imaginario. Así, el yo nace de la experiencia de un tú: en un vientre, en una comunidad (y no solo una persona) que le transmite su código genético. El yo se forja en el tejido de un tú tierra, lenguaje, historia, cultura.

De nuevo: todo lo que es, es-en-relación.<sup>7</sup> La relación no la entenderemos aquí como mera conexión o correspondencia: es mucho más que eso. La relación la entendemos como *participación*, en el sentido de ser parte, de recibir parte en algo (RAE 2014).<sup>8</sup> El hombre es entonces vínculo y diálogo. Es encuentro. Y esto de manera constitutiva –no accidental. Y no ya desde una concepción meramente psicológica sino más bien metafísica, ontológica. Su desarrollo y plenitud exige apertura y presencia, justamente aquello que queda opacado, herido, cuando nos encontramos transidos por el sufrimiento.

Desde este piso intersubjetivo, desde esta lógica de participación, el hombre se despliega en su dimensión personal-de comunicación. Despierta a sí mismo desde Otro/otro que lo reconoce como “alguien” (y alguien valioso) sin quedar por ello diluido en un universo de interacciones y sentidos. No sólo somos en y desde una Presencia/presencia que nos constituye y nos refiere. Somos también *para*: la subjetividad es sostenida en un dinamismo de donación-recepción que la atraviesa y convoca a la vez. Ahora bien, la posibilidad de reconocer esto en la experiencia y verla traducida en las diversas dimensiones incluso obturadas, quebradas, dañadas en las que opera la trama vincular humana, resulta mayormente compleja y hasta excepcional. Sin embargo, se hace real y palpable en esos acontecimientos que damos a llamar encuentro.<sup>9</sup>

---

producen cultura. El individuo se relaciona ineludiblemente con los otros con el fin de su gratificación y subsistencia y a su vez, debe renunciar a toda su demanda pulsional para ingresar en la civilización (renuncia que produce síntoma). Este postulado se encuentra desarrollado en “El malestar en la cultura”. Otra, esta vez en referencia a Jaques Lacan, quien sostiene que la falta-en-ser del sujeto consiste en una falta estructural y por ello mismo deseante de un deseo particular –único y subjetivo, que jamás se satisface completamente y no puede ser reducido al deseo de un objeto. Así, como lo expresa Fariña Videla: “Solo a partir de que no se es (el falo), ni hay alguno que lo sea, es que el sujeto podrá normalizar su posición natural. Dada la ausencia de ser –o de palabra plena, o de falo– cualquier tipo de vivencia de positividad es ilusión o alienación: mentira en suma” (62).

<sup>7</sup> El ser humano es-en-relación: en este universo, en este planeta, en este país, esta ciudad; en este momento histórico-cultural, en este contexto natural; en estas relaciones de sangre, de amistad y trabajo, en relación con los propios intereses, capacidades y dones; en relación al propio cuerpo; en relación al entorno social, político y económico; en relación al sentido, los valores, a Dios.

<sup>8</sup> Este punto fue trabajado y desarrollado en el módulo “Drama y Dinámica de la Subjetividad Humana”, de la Diplomatura en Psicología Cristiana. Lo hemos escrito, desde los desarrollos del Lic. Alberto Fariña Videla, junto al Lic. Marcos Ballester Molina. A su vez, Fariña Videla ha desarrollado una teoría de la subjetividad desde la lectura y el profundo estudio de las obras de Hans Von Urs Balthasar.

<sup>9</sup> El encuentro da cuenta de un dinamismo que no se explica por mero entrecruzamiento vincular, por un juego de proyecciones cruzadas. El encuentro es siempre personal y siempre nuevo. Permite incorporar lo distinto desde lo más propio. Permite incorporar novedad.

Desde otra mirada, Jacques Derrida, retomando los aportes de Emmanuel Lévinas, afirma que la hospitalidad, no se reduce al gesto de acogida de un extranjero en el propio hogar, la propia ciudad y nación. Para el autor, la hospitalidad es primera: antes de ser yo mismo y quien soy, es preciso la irrupción del otro. Dicho de otro modo: no puedo tener relación conmigo mismo sin la precedente irrupción de un otro (Derrida 2001: 35).

Dar acogida, hospedar, es el primer gesto, aunque en la experiencia subjetiva, en más de una oportunidad se aleje de lo fácil y sereno. Así, por la mediación de un “tú” se instaura la relación con uno mismo. Extranjero entonces no es el radicalmente otro, no es el que se relega a un afuera absoluto. Si es verdad que somos porque somos hospedados, que no hay ser sin acogida, es también cierto que el acogimiento, la mutualidad e incluso la verdadera intimidad no son sin extranjería, sin la participación riquísima, novedosa, incómoda, de “lo otro”, de “eso” que se presenta misterioso, inefable y sin embargo, ineludible, constitutivo.

Sin embargo, en nuestra humana experiencia, muchas veces experimentamos al “tú” como un extranjero, como instancia que incomoda, como obstáculo para el “yo” en su despliegue, como intruso.<sup>10</sup> La aventura humana se juega así en la extranjería, en el límite, en el dolor, en las circunstancias que nos exceden y confrontan. Allí se juegan el asombro, la novedad, la presencia. Es allí donde el hombre se encuentra, se convierte y también se instala, defiende y aísla, impidiendo el vínculo y la comunión.<sup>11</sup>

Fariña Videla (2009) nos orienta en estas cuestiones al proponernos pensar en el lugar de la subjetividad humana en la intimidad-diferencia de Dios Trino. En palabras del teólogo Oliver Clément:

El dogma de la Trinidad sugiere la coincidencia en la divina Fuente de la unidad y diversidad absolutas. El Tres es aquí un número “meta-matemático” (San Basilio de Cesarea) que, idéntico siempre a Uno, significa la superación infinita de la oposición; no por reabsorción en lo impersonal sino en la plenitud del amor, según

---

<sup>10</sup> Sigmund Freud, al proponer el concepto de inconsciente, ubica al otro, al extranjero dentro del mismo sujeto. La “inquietante extrañeza” es aquello que irremediamente se vincula y entrelaza a lo familiar, molestando, interrogando, poniendo en riesgo la integridad de ese yo cuya función insiste en su identidad, en su unicidad siempre defraudada. En su obra, *El intruso* Jean-Luc Nancy nos ofrece, de manera contundente, su propia experiencia como receptor de un trasplante de corazón (Ver La Nación ADN Cultura – 14 de diciembre 2012. Disponible en <http://www.lanacion.com.ar/1536317-nunca-tuve-gran-cosa-que-elegir-en-la-vida>).

El intruso es el/lo extraño que nunca termina de naturalizarse. Es aquello que llega y nunca termina de llegar. Es muerte que ofende al yo en su continuidad y trayectoria. Es rebeldía y aceptación, siempre unidas y extrañas por igual. El intruso no solo molesta: tiene la capacidad de exponer, extraer, expropiar, exportar... y sin embargo “no es otro que yo mismo, [que] el hombre mismo” (Nancy, 2006). Cabe preguntar aquí de qué manera el intruso, el extranjero se transforma en “huésped”, de qué manera se involucra en la trama de lo familiar...

<sup>11</sup> Podríamos mencionar aquí lo que entendemos por “mecanismos de defensa”: alteración en la receptividad que perturba el desarrollo de la personalidad, ya que el sujeto prioriza su “autoconstrucción” al diálogo –siempre dramático– con las relaciones que lo constituyen.

una diferencia transparente en la que cada Persona, en lugar de oponerse, propone a las otras. Cada una de ellas aparece entonces como una manera única de dar existencia a la misma Esencia, de recibirla de los Otros y de volvérsela a dar en ese “inmóvil movimiento de amor” de que habla Máximo el Confesor. Es una especie de danza amorosa en donde cada uno se aparta para que el otro sea plenamente: ¡y así mismo es también plenamente! De este modo, la Trinidad designa la Identidad de los Únicos: no solo plenitud, sino también fuente de la existencia personal en el amor (38-39).

El eterno y renovado movimiento Trinitario consiste en una dinámica eterna y siempre renovada de recepción y entrega, de proposición mutua. Nuestra humanidad participa de un misterio que la excede y la invita; que confirma y a su vez se aparta para dar espacio. La Trinidad se hace espacio y referencia. En su infinitud de amor y libertad, aloja nuestra finitud, abriéndola en su fondo y participándola en Su Vida. En Su infinitud, en la plenitud de todo Amor, Dios mismo se hace espacio y límite, por amor.

En el colmo de la omnipotencia creadora –pues solo el Amor vivificante puede crear un viviente libre– se inscribe el riesgo. La omnipotencia se consume limitándose. En el propio acto creador, Dios se imita de alguna manera, se retira, para dar al hombre el espacio de la libertad. El summum de la omnipotencia encubre, así, una paradójica impotencia. Porque ese summum es el amor y Dios lo puede todo salvo obligar al hombre a amarle. Entrar en un amor, como sabemos, es librarse sin protección al peor de los sufrimientos, al del rechazo y el abandono por parte de quien amamos. La creación es la sombra de la cruz. El cordero de Dios, dice el Apocalipsis, se inmola desde el principio de los siglos. La voluntad divina se somete siempre a los tanteos, a los rodeos, a las rebeliones del hombre, para llevarle quizá, a éste a un consentimiento libre. Esta es la “pedagogía” del Señor. Pero esta misma imagen aparece como débil cuando se ha presentado a Dios como a un mendigo de amor que espera a la puerta del alma sin atreverse nunca a forzarla. “Y por eso, Él no se contenta con llamar así al esclavo que ha amado, sino que desciende en su busca; él, el rico, se inclina hacia nuestra indigencia, se presenta en persona, declara su amor y pide que se le pague; despreciado espera en la puerta y hace todo para mostrarse verdadero amante; soporta los contratiempos y muere... (Nicolás Cabasillas, *La vida en Cristo VI, AI*). (Clément: 54-55).

Lo expuesto hasta aquí nos permite destacar algunas cuestiones. En primer lugar, no es la falta lo que constituye al ser sino una Presencia. Presencia es comunidad –Dios Trino. Es entrega, matriz de todo vínculo, lugar desde el que se hace posible la relación, la intimidad, la empatía, la compasión.

No hay ninguna caída, o falta, o desvío, o desamparo que sea primero, o último, en la constitución de todo ser humano: lo primero es el sí creador del Padre Misericordioso que vio que “todo era bueno”, como dice la Biblia, y lo último, es el sí salvador del Hijo que restituye todo al Padre. Toda caída, toda falta, todo desvío, todo desamparo, se da en el interior de este drama de amor divino que se ofrece al sí de nuestra libertad para que participemos de Su plenitud. (Fariña; 2009: 47).

El “tú” no solo es central sino constitutivo en el desarrollo y la salud de nuestra subjetividad. Esto nos permite pensar la presencia –sustrato último del consuelo –

como promotor de salud psíquica y espiritual, y no única y necesariamente la remoción del daño y el dolor (Petroni).

En segundo lugar, la experiencia de extranjería, de “otredad” es propia de la dinámica vincular. Recordemos que no hablamos de un radicalmente otro; no hablamos del que se relega a un afuera absoluto. Es “otro” con el que me vinculo, del que participo. Y no solo para el “enriquecimiento del sujeto”, sino para el desarrollo y plenitud de aquello que lo constituye.

El desarrollo de la subjetividad no consiste en que primero debe afirmarse sobre sí misma como si fuese un todo autosuficiente para recién después “abrirse a lo distinto, en tanto un plus e perfección solo para aquellos que quieran elegir un camino de superación, sino que, por el contrario, autoafirmación y apertura están inexorablemente imbricadas en el desarrollo normal del crecimiento de la subjetividad a través del darse, del entregarse a la diferencia, tanto interna como externa (Fariña Videla: 224).

El pecado y la herida original han promovido la extranjería de quien originariamente es mi prójimo: “¿Dónde está tu hermano Abel? No lo sé respondió Caín. ¿Acaso yo soy el guardián de mi hermano?” (Gn. 4, 9).

Cuando el hombre pretende anular la alteridad destruyendo al otro queda desterrado de la patria de la identidad y se convierte en un desconocido para sí mismo, un errante y vagabundo, sin pertenencia y vínculos que lo identifiquen [...] La existencia de otro me hace responsable, es decir, obligado a responder por él [...] No soy más yo mismo cuando me separo de los demás, sino cuando me vinculo con ellos. A la pregunta acerca de quién soy, solo podemos responder haciendo referencia a los otros a quienes me “doyo” y gracias a los cuales “soy”. El don precede al ser y lo constituye (Avellaneda: 32).

Desde estas afirmaciones y en referencia a la experiencia que aquí nos convoca, creemos que la vivencia de extranjería se vuelve especialmente dramática en la experiencia de sufrimiento que, más que externa y reconocible, irrumpe y se despliega por dentro del ser humano.

Así, el límite, la pérdida, la enfermedad, la muerte saben desgarrar, cuestionar y confundir, romper y desnudar, apelando y a su vez trastornando lo más propio del hombre. El sufrimiento se instala como algo extranjero en la propia subjetividad obligada a hospedarlo, despertando disposiciones de lucha y rebeldía, de desesperación, abandono y confusión, de belleza y trascendencia.

Se sufre solo [...] El sufrimiento produce una individuación radical; él clava sin recurso a cada quién a su ser. El infierno no es “los otros”: es la ausencia total del otro. [...] El que sufre no reside en sí mismo como en un lugar familiar; su propia estancia se le vuelve extranjera; no puede ni reposar al lado de sí, ni huir al encuentro de sí. Esta contradicción –imposibilidad de ser y de no ser sí mismo, ser sí mismo no pudiendo serlo– es irreductible; es la estructura misma del sufrir (Porée en Pérez Marc: 46).

El hombre, constituido desde la sobreabundancia amorosa, queda inscripto en la dinámica de sufrimiento al pretender su autonomía: “Seréis como dioses” (Gn. 3, 5). El pecado –en latín *peccātum*– no solo se entiende como falta sino esencialmente como ruptura.

Se inaugura una separación entre los hombres –entre ellos, con lo creado, con su Creador– y, tan contundente como la primera, una separación dentro del mismo hombre. El sufrimiento es un mal interior y exterior al hombre; es personal, esto es subjetivo porque no es sino de un modo propio, y universal, al remitir a una experiencia vivida en el seno de la sociedad, conectada al *ethos* (Montalvo-Prieto, Cabrera-Nanclares y Quiñones-Arrieta), atravesada por condiciones y características de una determinada cultura.

De una manera entrañable y sin rodeos, lo presenta C.S. Lewis, tras la muerte de su esposa, en “Una pena observada” (1994):

Nadie me dijo nunca que la pena se siente casi igual al miedo. No tengo miedo, pero la sensación es la misma; esa agitación del estómago, esa inquietud, bostezos. Paso tragando saliva. En otros momentos me parece estar ligeramente ebrio; o que me han golpeado. Hay una especie de barrera invisible entre yo y el mundo. Me cuesta absorber lo que dicen los demás. O quizá no quiera escucharlos. Es tan sin interés. Pero deseo que los demás estén cerca. Me aterran los instantes en que la casa está vacía. Si tan solo hablaran entre sí y no conmigo [...] Y nadie me habló nunca de la lasitud de la pena. Con excepción de mi trabajo –donde la máquina parece funcionar como siempre– no soporto el menor esfuerzo. No solo escribir, sino incluso leer una carta, me parece demasiado. Hasta afeitarme ¿Qué importa ahora que tenga ásperas o lisas las mejillas? Dicen que el hombre infeliz desea distracciones, algo que lo saque de sí mismo. Solo el cansado como un perro desea una manta extra una noche fría; en este caso, mejor yacer tiritando que levantarse a buscar una (17-19).

El escándalo del espíritu, la turbación y la soledad se imponen como experiencia. La presencia y la apertura surgen sub-contrarias al sufrimiento, porque si algo lo caracteriza es justamente, su carácter expansivo, no dando “lugar” para algo, para alguien más. La presencia se vuelve extrañeza y la apertura riesgo, porque, como afirman Levinas y Duque (1993) en el sufrimiento no hay refugio alguno: no hay posibilidad de retroceso ni huida. El consuelo, cuyo sustrato es la presencia y la apertura, se hace presente en este contexto. Trabajaremos sobre ello más adelante. Toca ahora, para continuar este camino, adentrarnos en la experiencia de temor, ansiedad y angustia.

### **Temor, angustia y ansiedad: dinámica en la experiencia de sufrimiento<sup>12</sup>**

El temor, la angustia y la ansiedad se caracterizan por ser respuestas emocionales, de carácter complejo, multidimensional y de origen adaptativo, que implican modificaciones fisiológicas y cognitivas, que afectan el comportamiento y los vínculos con el entorno. Han sido descritas por diversidad de categorizaciones y modelos. Realizaremos a continuación una breve presentación temática, con el fin de acercarnos a su incidencia en la experiencia de sufrimiento.

---

<sup>12</sup> Algunas de las afirmaciones que se reúnen aquí, fueron presentadas y trabajadas en el capítulo V del módulo “Drama y Dinámica de la Subjetividad Humana” (Ballester Molina y Murcia 2011) de la Diplomatura en Psicología Cristiana.

La palabra temor proviene del latín *timor*, entendida como aquella pasión del ánimo de carácter desagradable que promueve la huida, la lucha o rehusamiento ante aquello que considera dañino, arriesgado o peligroso (RAE). El temor tiene un objeto definido, aunque no necesariamente negativo y amenazante en sí. El temor refiere también a las implicaciones que pueda tener la participación con el objeto, en términos de mal, pérdida, daño. Su función original es la protección de la especie: promoviendo un estado de alerta y reacción ante inminentes peligros.

El miedo se presenta con pensamientos y sentimientos –variables según cada experiencia subjetiva– que refieren a sensaciones de peligro y amenaza, de bloqueo del pensamiento y la acción, de pérdida de confianza, de impotencia (Pérez Grande). El miedo puede paralizar y/o promover la huida. Puede presentarse con diversas intensidades dando origen a lo que entendemos por horror, pavor. De hecho, Freud y muchos otros pensadores concibieron al miedo fuertemente emparentado con la angustia, tanto que consideraban los términos semejantes. El miedo es, de hecho, una perturbación angustiosa del ánimo debido a un riesgo o mal que se reconoce como amenaza ya sea real o imaginaria.

La angustia por su parte, refiere al estado de congoja y aflicción. Su etimología en latín refiere a una experiencia de angostura, dificultad. La angustia no tiene objeto, es una emoción más indiferenciada y global, de aquí que la persona se experimente a expensas de ella; entregada e impotente ante tal amenaza. La respuesta ante la angustia es de paralización, donde predominan los síntomas físicos y donde el grado de nitidez de captación del fenómeno se encuentra atenuado (Lopez-Ibor, 1969).

Laplanche y Pontalis refieren que la palabra alemana “*angst*”, no coincide del todo con el término “angustia”: puede ser traducida por “temor a”, “miedo de”. De hecho, Paul Tillich afirma que temor y angustia son distinguibles, más no separables.

En relación a la angustia, podemos distinguir diversos tipos, que, a su vez, no se excluyen entre sí. En primer lugar, la angustia que predomina en la enfermedad psicológica, la compulsión (determinación psíquica a la repetición) y la disminución de la libertad, podemos llamarla *angustia neurótica*. Este tipo de angustia se caracteriza por síntomas de inhibición, de paralización del desarrollo humano, de falta de esperanza en un futuro, evitación o negación de la propia realidad. Según Igor Caruso, la neurosis consiste justamente en una solución aparente que da el sujeto por negar la totalidad y por el deseo de suprimir la ineludible tensión existente entre dos ansias que pugnan entre sí. Afirma así mismo que en el intento de resolver esta lucha el hombre termina por absolutizar lo relativo (o también, relativizar lo absoluto)

En segundo lugar, el hombre puede también aceptar su limitación y a la vez su apetencia de infinitud, pero puede a la vez considerar la inexistencia de un objeto que responda a su ansia. Desde esta disposición, la vida no tiene sentido. Nos encontramos frente a la *angustia de desesperación*. Afín a Sartre en su expresión “El hombre es una pasión inútil”, nos encontramos frente a un ser que apetece lo infinito pero que considera a su vez que no existe. En este ineludible “ir hacia” de todo hombre, no habrá nada que lo satisfaga. De aquí la búsqueda de objetivos más palpables e inmediatos que pueden lograr convocar, interesar y distraer pero que nunca sacian ni mucho menos plenifican.

Finalmente, el hombre puede también aceptar su finitud y su apetencia hallando un objeto que satisface su ansia de infinitud. A esta angustia la llamamos *angustia existencial*. El psicoterapeuta vienés, Alfried Längle, lo explica con claridad de esta manera:

La amenaza física o psíquica pone al ser humano, como ser personal-existencial, frente a su posible destrucción o la pérdida de sostén y de estructuras ordenadas que, de acuerdo a la 1ª motivación fundamental le dan el suelo para el despliegue de su "poder ser" [...] La angustia consiste en un trastorno de la relación entre el propio poder (valor, capacidades, medios a disposición, apreciación de competencias) - por una parte - y las inestabilidades (fragilidad, no confiabilidad, incertidumbre) del mundo - por otra parte. La persona se vivencia desprotegida, indefensa, impotente, no a la altura de la situación (2)

La palabra ansiedad deriva del latín *anxiētas*, que podría traducirse como "preocupación", "vergüenza". Tanto la palabras *anxiētas* como *angŭstīa*, derivan del griego ἄγχω (*ángho*), y se pueden traducir por "estrangular", "presionar". Podemos apreciar como estos términos son muchas veces utilizados de manera análoga. De hecho, el diccionario de la Real Academia Española entiende por ansiedad la "angustia que suele acompañar a muchas enfermedades, en particular a ciertas neurosis, y que no permite el sosiego a los enfermos" y el "estado de agitación, inquietud o zozobra del ánimo".

Para Herbert Chappa la ansiedad es un componente normal y habitual de la vida psíquica, y se refiere, en sentido restringido, a los componentes subjetivos de la emoción que surgen ante la incertidumbre o expectativas negativas de algún hecho o evento proyectado a futuro. Consiste, desde el punto de vista evolutivo, en una serie de alarmas al servicio de la supervivencia y adaptación, que promueven la respuesta del sistema nervioso central ante situaciones de riesgo y/o amenaza –sea externa o interna–. Como el miedo, es un modo de respuesta que dispone a toda la persona en estado de alerta, aunque se destaque un fuerte componente anticipatorio en la experiencia de ansiedad.

Respecto a estas cuestiones, Eddy J. Delameillieure, tomando los aportes de Kierkegaard realiza una interesante distinción entre la ansiedad objetiva y la subjetiva:

La ansiedad objetiva denota esa reflexión que relaciona a cada individuo con la historia de la raza humana [...] Nuestro conocimiento de las posibilidades futuras no es casi nunca una hoja en blanco [...] La ansiedad objetiva nos predispone en determinada dirección en una suerte de premonición de la repetición de un hecho. El conocimiento tiene así un efecto en la manera que percibimos las posibilidades futuras. La ansiedad subjetiva [...] se distingue de la ansiedad objetiva en que se refiere al individuo en sí y la ambigüedad de su manera de responder a una gama de posibilidades futuras. Es ambigua porque la perspectiva del cambio puede ser atractiva a la vez que el riesgo de lo desconocido genera rechazo. En cualquier caso, la ansiedad insinúa la transición de un estado psicológico a otro. La ansiedad se puede comparar con el vértigo, como el mareo que se puede sentir al borde de un abismo. El abismo es el hecho objetivo. Está allí debido a un acontecimiento en el pasado que provoca la posibilidad ahora, de que algo similar suceda en el futuro (20).

Para expresar la tensión propia de la existencia, Jaspers definía el ser del hombre como “ser decisivo” que nunca “es” sin más, sino que cada vez, decide lo que es. En efecto, dentro de la dimensión temporal, lo real y tangible es el instante. La ansiedad me refiere a la dramaticidad que se juega a cada instante. Cuando es inadecuada, exacerbada o desviada, la ansiedad se erige como enemiga del instante vivido, prometiendo el eterno retorno de lo conocido, perpetuando el pasado ya muerto.

La ansiedad, el miedo y la angustia son esperables y propias del hombre, de su existencia, y no son estrictamente síntoma de algún estado anormal, de algún déficit o alteración. Así, el temor es una emoción primaria moduladora de la conducta (León et al);<sup>13</sup> una respuesta adaptativa, asociada a la supervivencia. La angustia es referencia a la conciencia de finitud y ansia de infinito del hombre (Fariña, 2009), es conciencia de su libertad (Sartre), es disposición afectiva ante su condición de ser-en-el-mundo y estar-en-el-mundo (Heiddeger). Y la ansiedad, es referencia al ser-en-proceso del hombre (Fariña Videla 52), a su condición de *homo viator* (Marcel). Así, el hombre transita su existencia en un tiempo y un espacio/contexto; transita como buscador, itinerante, en el drama novedad/repetición, esperanza/desesperación.

La consideración de su “normalidad”<sup>14</sup> o patología demanda entonces una mirada integral y profunda para ofrecer una respuesta pertinente, que no quede atrapada en categorizaciones clínicas y/o meras estimaciones de intensidad. El tipo de respuesta que promueva, el grado de incidencia que propicie sobre la libertad de la persona, serán, entre otros, importantes indicadores que nos permitan valorar estas experiencias.

Un hombre que lucha consigo, que duda y desespera a veces, que se siente desgarrado y suspira por la paz y la unidad, ¿se le ha de declarar por eso “enfermo” psíquico? ¿Está “enfermo” por estar dominado por el displacer o la desgracia? ¿Vamos a considerarle automáticamente “sano” en cuanto desmontemos sea como sea su displacer o superemos de cualquier manera su desgracia? ¿Se debe librar a ese hombre de su conflicto a todo trance por razones terapéuticas? (Caruso: 43).

Igor Caruso insiste en afirmar que no toda insatisfacción es neurótica, no toda consideración psicopatológica requiere evaluarse desde el “principio del placer” y no toda “anormalidad”, requiere ser subsanada y rectificadas hacia criterios “normales”: “Es exactamente tan anormal el santo o el gran poeta, como el criminal” (44). He aquí su paradójica incidencia.

---

<sup>13</sup> Ampliamente estudiada en función paradigma del condicionamiento operante: refuerzo y castigo (León et al).

<sup>14</sup> Afirma Henry Ey (1965): “Se sigue definiendo la norma como la media proporcional a los factores culturales, lo que falsea todo el problema: el criterio sociológico no basta para definir la enfermedad”. Recordemos que la “norma” deviene de un consenso, atravesado por la cultura. Cabe preguntarse si lo normal es, sin embargo, saludable. Destaquemos a su vez que nuestra cultura occidental se ha empeñado en confundir el bienestar con la salud y la normalidad, promoviendo un estilo de vida que procure la eliminación del sufrimiento; tratando de eludir la inevitable consideración de ser parte inseparable de nuestras vidas.

El sufrimiento sabe reunir, mezclar y alterar diversidad de respuestas emocionales. El miedo, la angustia y la ansiedad suelen hacerse presentes en diversidad de formas, proporciones e intensidades. El significado, la motivación y la respuesta que se le otorgue a estas experiencias –mayormente de carácter inconsciente e involuntaria– son trama que requiere una consideración humilde y respetuosa de toda la persona en su biología, su biografía, sus raíces, su cultura, sus cogniciones, sus creencias, sus valores, su espíritu.

### **Participación y empatía**

La revelación de Cristo, instauro una nueva perspectiva para entender la persona humana y su dinámica vincular, discusión tan polisémica en estos tiempos. Como lo hemos presentado en puntos anteriores, entendemos por *participación* a la apertura íntima y constitutiva de la subjetividad en una comunidad.

En Dios, “Identidad-Alteridad-Comunión” son una sola realidad: el misterio de la Trinidad. En los seres humanos, esa fórmula está fragilizada por nuestra condición limitada y por el pecado. No obstante, está viva en lo más profundo del ser creado. Cada uno de nosotros es quien gracias a otro y en comunión con otro (Avellaneda: 30).

La participación del hombre en la vida divina es personal, libre y gratuita, es decir, sostenida desde la Gracia. No implica ninguna dilución de la subjetividad, ni meya o pérdida en El donante: la participación en la vida divina es plena, hasta el fondo. Participar es recibir algo sin que pierda algo el que da. El sello, el sol no pierden su esencia al entregar la marca, el calor o la luz. Por otra parte, lo recibido es importante: ayuda a tener vida o a vivir. Además la recepción depende del receptor, tanto como del que entrega. El que entrega, entrega todo: el sol entrega sus rayos, el sello toda su marca. No hay señal de limitaciones. Estas vienen del receptor: si se deja o no impresionar por el sello o el calor y la luz del sol. (Hubert: 258).

Desde estas apreciaciones, la denuncia lacaniana por la “falta de ser” es legítima. La subjetividad no está identificada con el ser, tiene el ser, lo ejercita, pero no lo es. Su participación es abierta y a la vez limitada y es por ello que experimenta la insatisfacción, al confrontar su finitud con la plenitud y eternidad de la que participa. Sin embargo, considerar al ser signado estructuralmente por una pérdida sin considerar la Gloria de la que emerge es, desde lo presentado, sesgar la mirada.

Creemos en que somos en el Hijo y que en el fondo de todo lo existente hay Alguien. Y ese Alguien nos participa de su misma vida de Amor. Todo lo creado, toda realidad es en la persona finita/infinita de Cristo. La infinitud de lo real nos puede hacer pensar en algo sin fondo, vacío, en falta. Sin embargo, la experiencia de exceso, de amor, de belleza, de encuentro, da cuenta de la Gloria y de la Gracia de la que participamos; refiere a una presencia.

Demos un paso más. El hombre es en Dios, que es comunidad –Dios Trino– y Amor –entrega/don. Su participación funda, no solo su “ser-en” sino también su “ser-para”, su “carácter dativo” como bellamente expresa Laín Entralgo (1968). Así mismo, lo expresa de forma precisa, este extracto de un notable trabajo de Carlos Casale:

El hombre efectivamente vive de una donación previa que lo constituye como dinamismo de donación. Lo decisivo, evidentemente, es el primer momento (el saberse recibido de un Don mayor). Esto supone la base (sustancial) del cuerpo, de la inteligencia y de la libertad (la sustancia/naturaleza del hombre); sobre la apertura espiritual (que posibilita la inteligencia) y sobre la posibilidad (que da cauce a la libertad) deviene la persona como nombre propio [...] Con ello el problema antropológico de la persona se abre a la sociedad de comunicación trinitaria, en la que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se *ponen* como personas. Así, la Trinidad habría que "entenderse" como el modelo perfecto en la autorrealización personal en una autocomunicación y respuesta sin fronteras (v gr. *perichoresis*). En la sociedad de comunicación de la Trinidad vale sin limitaciones lo que entre los hombres se experimenta como una contradicción sin resolver y que empuja a una reconciliación: que la persona es ella misma en el otro, parafraseando una importante obra de Ricoeur. Subsistencia y relación ya no se contradicen, cuando cada persona responde plenamente a la otra, de modo que ninguna persona tendría que afirmar frente a la otra su autonomía y "autoposición". Padre, Hijo y Espíritu Santo son personas en el acto eterno de la mutua correspondencia, en aquel acto "puro", que ha elevado y eliminado para siempre todo mero ser para sí. Por el contrario, la separación de subsistencia (autonomía) y relacionalidad se demuestra como característica del ser persona finita, amenazada siempre por el abuso de los otros. Cuando existe el peligro de perderse en el otro o de abusar de él en vez de encontrarse en él consigo mismo, entonces la salvaguardia de la mismidad se convierte en el criterio absoluto de una relación personal lograda. Pero cuando como ocurre solo en Dios la autonomía personal acontece como una correspondencia perfecta en la total comunión del ser, entonces las personas se corresponden en aquello justamente en lo que son "para sí mismas" (en sus específicas relaciones de origen): Dios realiza su esencia el amor en el acto eterno y puro de la triple correspondencia (21).

La forma de participación en la vida divina es tanto personal como comunitaria. Su "ser-para", no solo lo remite y vincula de manera constitutiva, sino que le inscribe su "carácter dativo", aún en el esfuerzo, extrañamiento y sacrificio que implica la dinámica vincular. Un don es un acto con vocación desinteresada, gratuita, exenta de cálculo. Prenda de amor.

Ahora bien,

Ama el hombre porque puede amar y porque tiene que amar; más técnica y radicalmente, porque el amor pertenece a la constitución metafísica de la existencia humana [...] Su dependencia de "lo otro" no es solo aliedad de procedencia, es también aliedad de referencia; y esta su constitutiva referencia a "lo otro" se realiza como amor [...] Si Dios es amor, según la tan conocida sentencia de San Juan, el hombre, imagen y semejanza de Dios, también debe ser amor; verdad que logra expresión eminente cuando la relación ad aliud se hace relación ad alterum, encuentro con otro hombre.

Se dirá, y con razón: si el hombre es amor, si el amor pertenece a la constitución metafísica del ente humano, ¿por qué odia el hombre? He aquí el *mysterium iniquitatis*, el gran misterio moral de nuestra existencia. En la vida de un ente metafísicamente constituido por el amor y para el amor, existe el odio. ¿Por qué? ¿Por qué la libertad humana, tan esencialmente movida por el amor, puede ser

odiadora y odiosa? Siquiera sea por modo accidental y sanable, algo hay herido y enfermo en la naturaleza misma del hombre. El hombre es amor, pero amor de algún modo enfermo. Entiéndase como se quiera, la historia entera de la humanidad es el proceso de esa enfermedad y de su remedio (Laín Entralgo; 1963: 393-394).

Un don es un gesto altamente “sospechado” a lo largo de la historia, tanto por antiguos como por coetáneos pensadores. Mayormente si entendemos el don como entrega, como algo de sí mismo que se comparte (claro está, en diversos niveles, intensidades, proximidades), como exigencia constitutiva.

Diversas teorías, desde aquellas de cohorte individualista hasta las más socialistas, coincidirían en considerar la dinámica del don en términos de solidaridad<sup>15</sup>. Coincidirían a su vez en entenderla como un universal antropológico (Amengual) que se ejerce ya sea por benevolencia, caridad o altruismo, ya por deber social, por justicia, y que requiere/demanda un compromiso con el desprotegido. Cualquiera de estas teorías se debate entre la afirmación de la autonomía personal y la vinculación comunitaria y refleja –con toda la diversidad de voces y matices del caso– la tensión que se juega en el hombre en su *ser-en -y ser para*.

Estas reflexiones vuelven sobre la pregunta evangélica: “¿Y quién es mi prójimo?” (Lc. 10, 29). Vuelven para pensar acerca de aquello que se juega en la identidad, el reconocimiento, la mutualidad, la intimidad; vuelven para indagar en la fibra del desconocimiento, el conflicto, el poder, la violencia; vuelven para ser convocados y provocados por la hospitalidad, la disponibilidad. Todas estas realidades refieren a un exceso; todas requieren y a su vez escapan a todo intento de regulación.

¿Cuál es entonces la vinculación entre participación y empatía? El concepto de empatía ofrece distintas perspectivas y desarrollos para su comprensión. Sin embargo, podría existir un acuerdo en entenderla como disposición para comprender al otro en tanto sujeto de experiencia –y no como objeto–, y cuyo comportamiento puede apreciarse desde un marco de referencia exterior (De Celis Sierra); definición afín a la expresión popular: “ponerse en los zapatos del otro”. Se podría también acordar en diferenciarla de la *simpatía*, etimológicamente *sympátheia*, comunidad de sentimientos, inclinación afectiva espontánea entre personas (RAE).

Tal como señala De Celis Sierra en Bohart y Greenberg, los usos de la noción de empatía son diversos, a saber:

- Como capacidad de base genética para entenderse, relacionarse y reaccionar ante los demás que se desarrolla desde los primeros meses de vida (Hoffman).
- Como modo de escucha, propio de analistas; como disposición a entender la realidad subjetiva del otro (Schwaber).

---

<sup>15</sup> Una excepción podría ser Habermas, que habla de cooperación, más que de solidaridad por entender al hombre desde una intersubjetividad constitutiva entre el sujeto y la sociedad, por considerar una igualdad, una paridad inicial distinta a la asimetría entre el que ejerce la solidaridad y el que se beneficia de ella, relación por tanto desigual que encierra cierta superioridad de uno respecto del otro (Amengual).

- Como dimensión de la comunicación, esto es, transmisión empática de un conocimiento adquirido sobre otro – también aquí aplicado a la práctica analítica - (Schlesinger).
- Como un método de observación y recopilación de datos, método atribuido al psicoanálisis, que basa sus observaciones en la introspección y la empatía (Kohut).
- Como desarrollo necesario de un niño para el logro de un desarrollo del self saludable – narcisismo maduro, integrado a la personalidad, con una autoestima firme, ambiciones y metas realistas y acordes con habilidades y talentos - (Kohut).
- Como agente terapéutico central (Kohut, Rogers)

La amplitud conceptual que escuetamente presentamos, nos obliga a precisar que no todo intento de comprensión del otro puede ser considerado empático; que requiere de un trabajo, un juicio, una actitud y disposición que vale la pena investigar.

Carl Rogers, psicólogo, creador de la terapia centrada en la persona "*Person-Centered Approach*", considera fundamental el uso de la empatía para trabajar sobre la salud del consultante –y en toda relación humana–, principalmente en la escucha, la congruencia –ser desde el yo verdadero, sinceridad, transparencia– y la aceptación incondicional (Rogers 1980). Advierte sobre sus incumbencias, desafíos y dificultades:

La empatía puede ser sólo una palabra, que signifique escuchar, o puede ser un intento muy intenso de captar o de entender el mundo interior de la persona con la que estás trabajando - con todos los matices de sentimientos y significados, etcétera, que son reales para él o ella - no para ti sino para él o ella. Esto es particularmente evidente cuando se está tratando con alguien de una cultura diferente, donde sus actitudes hacia la familia, por ejemplo, son diferentes a las tuyas, o sus actitudes hacia el sexo opuesto son muy diferentes a las tuyas. ¿Puedes captar la actitud o sentimiento que la persona tiene, y entenderlo tal cual es en él o en ella? Es una tarea muy exigente. Y la idea de sólo escuchar está muy lejos de llegar a captar el contenido. Y luego está la respuesta empática... [...] Cuando uno está esforzándose por captar el mundo interior completo de esa persona, eso te absorbe por completo. Significa dejar a un lado algo de ti mismo, de tus propios valores y actitudes personales con el fin de captar realmente las actitudes de la otra persona. Y la única manera de hacer eso es si estas lo suficientemente seguro de que podrás regresar a tu propio yo y tus propios valores si así lo deseas. No te quedas perdido en el mundo del otro. Eso, el perderse, puede suceder, y es de lo más incómodo. No le es útil a la otra persona y ciertamente no te es útil a ti. Lo mejor de todo, es poder entrar realmente en el mundo de esa otra persona, sabiendo que puedes regresar a tu propio mundo.

Y para responder a ese mundo de esa otra persona, (...) necesito saber, "¿estoy contigo? ¿Es esta la forma en que esto es para ti? ¿Es esto lo que estás tratando de expresar? ¿Es este el significado que tiene para ti?" Así que en cierto sentido lo que estoy diciendo es: "Estoy caminando contigo paso a paso, y quiero asegurarme de que estoy contigo. ¿Estoy contigo?". Así que eso es un poco lo que yo entiendo por empatía. (Rogers 1985: 1-2).

La empatía no es destreza inmediata, no es simpatía; tampoco es mecánica o técnica comunicativa: es modalidad relacional que implica y excede al conocimiento.

“¿Estoy contigo?” refiere a una dinámica de *encuentro y presencia*, que supone la aceptación, la recepción, la confirmación, la actualidad –en momento presente–, el *estar-ahí-en/con/para* el otro.<sup>16</sup> Más profundamente, podemos entender la *em-patía*, como “encuentro del *pathos* vital de sí mismo con el *pathos* de otro” (Jasminoy: 203).

Según Garrido Maturano, filósofo e investigador de CONICET, el *pathos* no se refiere estrictamente a la pasibilidad humana, esto es, su posibilidad de padecimiento. El *pathos* se corresponde tanto a su capacidad de afectación, de impresionabilidad que, lejos de ser pasiva, provoca la voluntad y la insta a actuar de un cierto modo, en cierta intensidad. Presenta un carácter responsivo, es decir, ubica al hombre en relación con aquello que lo impacta.

[El *pathos*] no se reduce a ni culmina en tal padecimiento, sino que dicha alteración implica un vuelco del interés del individuo hacia aquello que lo altera, suscitando, así, una relación responsiva con ello. El *pathos* es a la vez padecimiento y apasionamiento sin reducirse a ninguno de los dos (58).

El autor insiste en que no se trata de dos acontecimientos vinculados secuencialmente. El *pathos* es acontecimiento único que remite tanto a eso que obra en el ser humano, eso que pasa, *me* pasa, como a su respuesta.

La empatía supone un movimiento tanto objetivo, exterior y diferente, como subjetivo, íntimo e idéntico. No se reduce a la mera vivencia personal, ni al registro y recepción de la vivencia del otro: en tanto encuentro, es hospedar la vivencia del otro, en la propia vivencia; es dejarse conducir por el otro sin perderse, diluirse. No es mera captación de lo otro para subsumirlo a lo propio. No es solo presencia y fuente de comprensión interpersonal. Como quedó esbozado al comienzo de este trabajo, incide fuertemente en el desarrollo psíquico y en la conciencia identitaria, en la dimensión valorativa y de sentido.

En un interesante trabajo sobre Edith Stein,<sup>17</sup> lo expresa con mucha belleza Alejandro Bertolini:

El otro termina siendo la condición de nuestro encuentro con nosotros mismos, de nuestro conocernos. Reconocerse significa alcanzar el umbral de la conciencia y decirse: yo soy. El milagro de la reciprocidad es aquel por el que todo hombre es espejo, medio y condición de autenticidad para otro. El otro encuentra aquí la colocación originaria de sentido.

En empatía reiterada comprendo de nuevo aquel cuerpo físico como cuerpo vivo, y sólo así me descubro como dado a mí mismo en sentido pleno, como individuo psicofísico, para el que es constitutivo el estar fundado en un cuerpo físico. Esta empatía reiterada es condición de posibilidad para verme a mí en mis recuerdos y

---

<sup>16</sup> Afirmar la posibilidad de *estar-ahí-en-otro*, no es mera retórica. El encuentro y la presencia refiere a un exceso, algo que habilita el nosotros, algo que trasciende y nos incumbe; nos participa.

<sup>17</sup> Edith Stein (12/10/1891 - 9/8/1942) filósofa, discípula de Edmund Husserl, religiosa, mística y mártir alemana. Nacida en el seno de una familia judía y luego conversa, entra al Carmelo como Teresa Benedicta de la Cruz. Sus aportes como escritora, docente, traductora y conferencista son de exquisita rigurosidad, lucidez y profundidad para la fenomenología, la antropología y la teología. La empatía es un tema destacado dentro de sus obras.

fantasías. Así pues, la empatía se alza como la condición de posibilidad de la constitución del individuo propio. En este contexto, individuo querrá decir: uno entre muchos (74).

¿Cuál es la vinculación entre participación y empatía? De nuevo, nadie nace fuera de otro ser humano. La mediación de un “tú” instaura la relación con uno mismo. La empatía refiere y refleja la dinámica de la participación.

### **Acerca de la posibilidad del sentido del sufrimiento ¿Sentido del sufrimiento? ¿Sufrimiento con sentido?**

*Dulces son los frutos de la adversidad que, semejante al feo y venenoso sapo, lleva en la cabeza una preciosa joya.*

William Shakespeare, A vuestro gusto

Violencia, abuso, enfermedad, discapacidad, dolor agudo físico, psíquico, espiritual. Calumnia, injusticia, privación de la libertad, esclavitud. Experiencia de límite e imposibilidad, injusticia, catástrofe, pobreza, miseria. Soledad, abandono. Muerte. ¿Es posible hablar de sentido en estas experiencias? ¿Es posible anticipar en ellos alguna “joya”?

Claramente no existe respuesta unívoca al respecto. Para algunos pensadores el sentido se inventa. Jean Paul Sartre, filósofo existencialista, considera que el hombre está condenado a la libertad, lanzado al porvenir, y es responsable por lo que es. En su obra “El existencialismo es un humanismo”, plantea:

Hay que tomar las cosas como son. Y, además, decir que nosotros inventamos los valores no significa más que esto: la vida, a priori, no tiene sentido. Antes de que ustedes vivan, la vida no es nada; les corresponde a ustedes darle un sentido, y el valor no es otra cosa que este sentido que ustedes eligen (82).

Más adelante afirma, poniendo en contexto esta idea:

El hombre está continuamente fuera de sí mismo; es proyectándose y perdiéndose fuera de sí mismo como hace existir al hombre y, por otra parte, es persiguiendo fines trascendentales como puede existir; siendo el hombre este rebasamiento mismo, y no captando los objetos sino en relación a este rebasamiento, está en el corazón y en el centro de este rebasamiento [...]

Esta unión de la trascendencia, como constitutiva del hombre no en el sentido en que Dios es trascendente, sino en el sentido de rebasamiento y de la subjetividad; en el sentido de que el hombre no está encerrado en sí mismo sino presente siempre en un universo humano, es lo que llamamos humanismo existencialista. Humanismo porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo, y que es en el desamparo donde decidirá de sí mismo; y porque mostramos que no es volviendo hacia sí mismo, sino siempre buscando fuera de sí un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización particular, como el hombre se realizará precisamente como humano (84-85).

Para Sartre, la angustia y el desamparo están implícitos en la libertad del hombre, en la legislatura continua de su ser. El hombre solo tiene injerencia sobre sus posibilidades y su voluntad. Puedo contar solo con ello. Solo hay realidad en la acción.

El sentido desde aquí es compromiso y entrega a una causa –construida– trascendental y a la creación de valores que guíen el desarrollo del propio proyecto vital (Angarita, Arboleda y Castro).

Viktor Frankl, médico austríaco, prisionero en los campos de concentración nazi (Auschwitz y Dachau), fundador de la logoterapia, considera, en orden al sentido, que no consiste en una construcción sino más bien, en un descubrimiento:

El que pregunta por el sentido del sufrimiento (al margen de la creencia en el *supersentido*), olvida que el sufrimiento mismo es una pregunta, que somos nosotros los interrogados, que el hombre doliente, el *homo patiens*, es el interpelado: éste no ha de preguntar, sino responder, responder a la pregunta, aguantar la prueba: ha de “realizar” el sufrimiento (2010: 297; el destacado es del autor).

El hombre es interpelado a responder en estas condiciones...

Para reflexionar y seguir profundizando en lo planteado, proponemos poner estas ideas en relación con una de las experiencias humanas más desgarradoras, más vacías y que más confrontan al hombre: el dolor de los inocentes.

Lo que necesito es una compensación; de lo contrario, desapareceré. Y no una compensación en cualquier parte, en el infinito, sino aquí abajo, una compensación que yo pueda ver.

Yo he creído, y quiero ser testigo del resultado, y si entonces ya he muerto, que me resuciten. Sería muy triste que todo ocurriese sin que yo lo percibiera. No quiero que mi cuerpo, con sus sufrimientos y sus faltas, sirva tan sólo para contribuir a la armonía futura en beneficio de no sé quién. Yo quiero ver con mis propios ojos a la cierva durmiendo junto al león, a la víctima besando a su verdugo. Sobre este deseo reposan todas las religiones, y yo tengo fe. Quiero estar presente cuando todos se enteren del porqué de las cosas. ¿Pero qué papel pueden tener los niños en todo esto? No puedo resolver esta cuestión. Todos han de contribuir con su sufrimiento a la armonía eterna, ¿pero por qué han de participar en ello los niños? No se comprende por qué también ellos han de padecer para cooperar al logro de esa armonía, por qué han de servir de material para prepararla. Comprendo la solidaridad entre el pecado y el castigo, pero esta no puede aplicarse a un niño inocente. Que éste sea culpable de las faltas de sus padres es una cuestión que no pertenece a nuestro mundo, y que yo no comprendo. (Dostoievski: 202-203).

En *Los Hermanos Karamazov* (1880), Fedor Dostoievski hace especial mención al dolor de los niños. En este punto permanece, a través de diversas obras y bajo la voz de distintos personajes, a oscuras, indignado, rebelde.<sup>18</sup> La protesta de Iván en diálogo con Aliosha podría ser la de cualquiera de nosotros. La pregunta se vuelve acuciante y queda abierta en su desmesura: ¿Qué sentido tiene el dolor de un niño? Si Dios existe,

---

<sup>18</sup> De hecho, el capítulo donde desarrolla este pensamiento, en el contexto de una conversación entre Iván y Aliosha, se titula: “Rebeldía” (Parte II, Libro IV, Capítulo IV).

si nos ama, ¿por qué no impide estas injusticias? Dostoievski opta por dejar abierto estos interrogantes frente a un misterio que lo excede, lo envuelve.<sup>19</sup>

Desde otra perspectiva, el sacerdote italiano Carlo Gnocchi, creador de la "Fondazione Pro Juventute" y capellán del ejército italiano durante la segunda guerra mundial, nos acerca este testimonio, compilado en "Pedagogía del dolor inocente" (1957), auténtico testamento espiritual:

Tuve de esto una visión casi física un día de la post-guerra inolvidable y definitivamente orientador. Después de la explosión de la bomba, Marco, el único sobreviviente de cuatro niños, que, ignorantes y desprevenidos, jugaban sobre un campo minado, había sido sometido inmediatamente a una intervención quirúrgica; amputación de las piernas, extracción del bulbo ocular y regularización de las vastas y numerosas heridas que acribillaban su frágil cuerpo palpitante. Lo vi cierto tiempo después de la operación, cuando todavía las medicaciones cotidianas le hacían sufrir mucho y le pregunté: "Cuando te sacan las vendas, te hurgan en las heridas y te hacen llorar, ¿en quién piensas?". "En nadie", respondió con cierta maravilla en la voz. "¿Pero tú no crees que haya alguien por quien puedas ofrecer tu dolor; alguien por cuyo amor valdría la pena intentar reprimir los lamentos y las lágrimas, ayudándote a soportar mejor tu sufrimiento?". Marcos fijó en el vacío la vista desolada con su único ojo sorprendido, y luego, moviendo lentamente la cabeza dijo: "No entiendo...". Y volvió a jugar distraído con el borde de la sábana. Fue en aquel momento en que tuve la precisa, casi material, sensación de una inmensa e irreparable desgracia: la pérdida de un tesoro, más precioso que el cuadro de un autor famoso o que un diamante de inestimable valor. Era el gran dolor inocente de un niño que caía en el vacío, inútil e insignificante, sobrenaturalmente perdido para él y para la humanidad porque no estaba dirigido a la única meta en la cual el dolor de un inocente puede encontrar valor y justificación: Cristo crucificado (14-15).

Gnocchi considera que los niños son capaces de percibir el sentido de sus sufrimientos cuando se unen a los de Jesucristo, canalizando a través de cada uno de ellos, hacia la Iglesia y al mundo entero un río de gracias sobreabundantes.<sup>20</sup> Sin embargo, advierte que los niños no son capaces de descubrir por sí solos este misterio. Es por tanto necesario educarlos en el sentido del dolor; enseñarles a los niños que sufren la finalidad de sus penas para que las injerten en las de Cristo. Para el "padre de los mutiladitos", el dolor de los inocentes, en la misteriosa economía de salvación es permitida para la manifestación de las obras de Dios y también las del hombre: obras

---

<sup>19</sup> Otra referencia literaria al respecto la realiza Albert Camus en su obra "*La peste*" (1983). Tras la muerte de un niño, el Dr. Rieux exclama ante el Padre Paneloux: "Yo tengo otra idea del amor y estoy dispuesto a negarme hasta la muerte a amar esta creación en el que los niños son torturados" (171). Toda la obra es una joya. Nos invita a involucrarnos, entre tantas cuestiones, con el misterio del dolor y de la muerte.

<sup>20</sup>"Los niños inocentes sufren por culpa nuestra, pero sus sufrimientos están destinados a ayudar a quien no tiene fe, a redimir al que obra el mal. Hay en el cuerpo místico de la Iglesia almas que con su sufrimiento purifican todo el organismo. Entre ellas seguramente están los niños, llamados a sufrir siendo los más inocentes; por eso su sacrificio se asemeja todavía más al del Cordero inmaculado de Dios que quita los pecados del mundo" (Gnocchi: 11).

de ciencia “*obras de amoroso e inexhausto esfuerzo de la ciencia*”, obras de piedad “*multiformas obras de solidaridad humana*”, y obras de caridad (26).

Explorar el sentido del sufrimiento exige preguntarse en principio por su posibilidad. Abundantes testimonios afirman, aún en el contexto de experiencias humanamente escandalosas como el dolor inocente, la referencia a un sentido. Gnocchi nos deja a su vez con una inquietud: esta posibilidad se encuentra vinculada a una pedagogía, a un acto de reconocimiento, de valoración, de adscripción y finalmente de entrega que, según refiere, no surge de manera natural.

Richard Spaemann, nos acerca una reflexión al respecto:

De eso se habla en el Nuevo Testamento cuando Jesús llama bienaventurados a los tristes, “porque serán consolados”. Es posible, como se ha hecho, llamar absurda a esa esperanza, pero sin ella la respuesta al sufrimiento no es una respuesta cristiana. Y debe quedar muy claro que, fuera de esa perspectiva, de ningún modo se puede hablar del sentido del sufrimiento. El sufrimiento sólo puede tener sentido si es relativo, y sólo es relativo si todos los sufrimientos pueden ser suprimidos. No es suficiente que algún hombre pudiera quizá ser feliz alguna vez, pero que los hombres del pasado fueran infelices. El sufrimiento sólo es suprimido cuando el sufrimiento de cualquier hombre se transforme en alegría. De eso se habla en el Apocalipsis, al final del Nuevo Testamento: “¡Mira, ésta es la morada de Dios con los hombres! Él habitará con ellos y ellos serán su pueblo, y el Dios con ellos será su Dios. Enjugará toda lágrima de sus ojos y ya no habrá muerte, ni llanto, ni gritos, ni fatigas, porque lo anterior ha pasado [...] Mira, hago nuevas todas las cosas”. Sólo desde esa perspectiva puede hablarse de un significado cristiano del sufrimiento” (7).

El sentido del sufrimiento, como afirma Spaemann, se basa en una promesa salvadora, universal y amorosa. La respuesta cristiana se enmarca en una fe –una vivida, no dogmática– que se ofrezca como lugar de sentido. Sin embargo, tampoco es posible asegurarlo... ¿Por qué?

Hablar del *sentido del sufrimiento* resuena como un universal, como afirmación a priori, como disposición para ser extraída, reconocida, descubierta, develada. El *sufrimiento con sentido* destaca lo particular, a manera de adscripción personal, como vinculación indirecta, libre. Ambas experiencias se *com-penetran*. No se excluyen. Se remiten. Así, podemos reconocer una dimensión “universal” (Juan Pablo II 1984) y una personal en toda experiencia de dolor.

El sentido así entendido es descubrimiento y respuesta libre. “Realizar el sufrimiento”, “aguantar la prueba”, como afirma Frankl (2010), asume diversos recorridos. Podemos identificar sentidos que son comunes pero que se hacen actuales y eficientes al ser encarnados, experimentados, confrontados, vividos. Sentidos, a su vez, que asumen tiempos misteriosos: el “ya pero todavía no”<sup>21</sup> es la tensión en la que se aloja la dinámica del sentido en tanto anticipo y actualidad; en tanto cumplimiento y promesa.

---

<sup>21</sup> Referido a la venida del Reino de Dios.

## Sentido: asentimiento y celebración

El *sentido* de un sufrimiento no es un genérico: es siempre subjetivo y personal.<sup>22</sup> Es actual, renovado, trascendente: no se consigue de una vez y para siempre. Es también misterio compartido. Algo hay de respuesta libre y personal –allí donde el dolor, el límite y la pérdida oprimen y paralizan. Hay algo de vínculo y participación en una experiencia universal: “El dolor de un solo hombre nos concierne a todos” (Anrubia 2013: 20).<sup>23</sup>

La dificultad que encontramos a la hora de pensar en la posibilidad de sentido sigue vigente aun en las consideraciones que realizamos. Y esto, porque el sentido, al ser dinámico, requiere una disposición que aún en la mayor vigilancia humana, es susceptible de permanecer inasequible y oscuro.<sup>24</sup> El sentido participa de la misma dinámica que el misterio: se devela, nunca de manera acabada, a su tiempo. Es así, acontecimiento y experiencia; es regalo. Sin embargo, tiene solo una exigencia: encontrar lugar para ese don gratuito. El *asentimiento* al misterio, es ese espacio en donde el sentido puede –o no– hacerse presente.

Asentir –esto es, prestar conformidad, “admitir como cierto o conveniente” (RAE)– al sufrimiento es un movimiento que podríamos considerar anti-humano. Y esto, desde todas las perspectivas posibles (aún en los trastornos psicológicos más profundos, en el masoquismo,<sup>25</sup> en el suicidio; aún en las manifestaciones de “apego” al dolor). ¿De qué manera es posible entonces hablar de asentimiento como lugar de sentido?

---

<sup>22</sup>En un interesantísimo estudio llevado a cabo hace años por Daniel Foley, publicado por *Journal of Religion and Health*, se exploran once interpretaciones, once formas de apreciar el sufrimiento personal a través de un extenso trabajo de campo que incluía la administración de algunos protocolos. El investigador insiste en aclarar que el objeto de estudio es la percepción de un sufrimiento personal y no de atribuciones o descripciones de sufrimientos genéricos o ajenos. Distingue así: 1. El sufrimiento punitivo; 2. El sufrimiento como prueba (divina); 3. Sufrimiento producto de la mala suerte o azar; 4. El sufrimiento como actitud de sometimiento a las leyes de la naturaleza; 5. El sufrimiento como resignación hacia la voluntad de Dios; 6. El sufrimiento como actitud de aceptación de la condición humana; 7. Sufrimiento como oportunidad de crecimiento personal; 8. Sufrimiento atravesado con actitud defensiva; 9. Sufrimiento atravesado con disposición minimizadora; 10. Sufrimiento atravesado desde la perspectiva divina; 11. Sufrimiento atravesado desde la actitud redentora.

<sup>23</sup>No se trata aquí de preguntarse desde un posicionamiento teórico y en abstracto “¿cuál es el sentido de la vida?”, arribando a respuestas universales y genéricas. Se trata de una comunión humana desde una participación constitutiva previa. Desde esta comunión es real nuestra posibilidad de compadecer, de consolar.

<sup>24</sup>Teniendo en consideración estas afirmaciones, existen diversos intentos no solo para explorar y brindar respuestas comprometidas a la realidad del sufrimiento y su sentido. Encontramos por ejemplo el caso de North American Nursing Diagnosis Association (1983) NANDA-I, que presentan antecedentes con trabajos que les han precedido desde 1973) y que consiste en una herramienta de estandarización y desarrollo diagnóstico en enfermería. Dentro de sus dominios (Dominio 10 “Principios vitales”), ha considerado el “Riesgo de sufrimiento espiritual” (00067) “Sufrimiento espiritual” (00066), entendido como “Deterioro de la capacidad para experimentar e integrar el significado y propósito de la vida mediante la conexión con el yo, los otros, el arte, la música, la literatura, la naturaleza, o un poder superior al propio yo”. Las causas, como bien apunta la misma asociación, son muy variadas, como por ejemplo la muerte, la agonía o el dolor.

<sup>25</sup>En la dinámica del masoquismo, se debe también considerar el goce. En el apego al dolor se debe también considerar lo que en psicología se denomina “el beneficio secundario”, cuyas causas sin muchas

El sufrimiento da miedo [...] Mi primera reacción es la de huir, incluso si sé que está ligada a mi finitud, rehúso considerarlo como un momento penoso que hay que pasar, como una experiencia que podría quizás convertirse en benéfica, como una llamada a un ser más, es decir, como una prueba apta para transformar mi ser que está lejos de ser completo. Puedo rechazar el sufrimiento, rebelarme, ponerme tenso, crisparme, replegarme sobre mi infelicidad. Puedo desesperarme, abandonar la partida, confundirme con ella, rehusar la lucha, dejarle ocupar todo el espacio, gritar a la injusticia y proclamar, con amargura, el sinsentido de mi condición: “¿por qué yo?” (Plourde: 591)

Diversos estudios han evaluado la posibilidad y capacidad de aceptación<sup>26</sup> del dolor en diversas patologías. Los resultados indican una tendencia: a mayor aceptación, menor vivencia de ansiedad, depresión e incapacidad física (García Campayo y Rodero).

Ahora bien, ¿qué es lo que habilita o fomenta esta capacidad de aceptación? ¿Qué hace que pueda vincularme con el sufrimiento como compañero, sin querer rehuir, sin querer luchar? El psiquiatra y filósofo alemán Carl Jaspers (1967) afirma que el sufrimiento es esquivado cuando el ser humano no lo comprende.<sup>27</sup> Así mismo, puede también ofrecer nueva luz, una nueva actitud,<sup>28</sup> cuando es incorporado como un límite inevitable de la existencia.

Las investigaciones realizadas acercan, a manera de hallazgo, algunas pautas para la intervención psicológica basadas en la aceptación, a saber: concientizar sobre la forma en que la sociedad promueve la eliminación del sufrimiento como parte de la vida humana; hacer memoria, volver sobre las formas en las que se ha intentado eliminar el dolor. Evaluar lo infructuosas e ineficaces que han sido; reflexionar sobre la inutilidad el control: cualquier intento de liberación y lucha contra emociones y pensamientos negativos, solo los fortalece; promover la capacidad para diferenciar sensaciones, emociones, pensamientos y verdaderas capacidades –capacidad de discernir para actuar con libertad; reflexionar, elegir y/o volver a elegir los valores básicos que desea que guíen su conducta (García Campayo y Rodero: 10).

El asentimiento entendido como espacio refiere a estas actitudes vitales y a otras, no consideradas aquí. El asentimiento es una actitud de reconocimiento de la realidad

---

veces muy íntimas e inconscientes. Lo que queremos destacar aquí es que el hombre no busca infringirse dolor *per se*. En todo caso, el dolor se encuentra referido a algo, tiene otro destino.

<sup>26</sup>Laín Entralgo (1978) afirma que la aceptación puede ser entendida como mero soporte de lo inevitable. La *resignación* en cambio es incorporación positiva de un fracaso a la vida personal, como ocasión para reordenarla.

<sup>27</sup>“Quien tiene un porqué *para vivir* puede *soportar casi cualquier cómo*” Nietzsche.

<sup>28</sup> Para Jaspers, es posible distinguir diversas reacciones básicas en la experiencia de sufrimiento: actuar desde la resignación, sin esperanzas y sin sentido, sintiéndose incapaz ante la situación límite; actuar en una constante huida del mundo, asumiendo una actitud muy apática e indiferente ante el problema del sentido de la existencia, ya que siente que dicha existencia no podrá ser mejor; actuar heroicamente tratando de elevarse, en la medida de sus posibilidades, hasta su propio sentido personal. Esto alcanza, según el autor para tener alguna conciencia de sí mismo a causa de no esquivar sino de aceptar y enfrentar el sufrimiento; actuar metafísica–religiosamente, donde el sufrimiento es concebido en una dimensión comunal y trascendente al propio sentido (Jaspers en Angarita Arboleda y Castro: 9-10).

que acontece, muchas veces, aún en su oscuridad e irracionalidad; aún en su íntima referencia a un mal. Es entrar en el misterio del dolor aun sin comprenderlo, sin una actitud de combate y lucha.

Luchar contra el sufrimiento es una de las respuestas más espontáneas que protagoniza el hombre. La lucha puede estar motivada tanto por la rebelión y el control como por una actitud responsable y responsiva. Ambas motivaciones, difícilmente vividas en estado puro, suelen surgir en la experiencia, de manera mezclada y dinámica. Ahora bien, como confirman muchos estudios, cualquier actitud de control, de huida, de rebelión, suelen promover, paradójicamente, el recrudecimiento e instalación del dolor.

Asentir al misterio del propio sufrimiento –muy distinto que *consentir* a esta experiencia, muy distinto a la paralización– significa aprender a convivir con él, aprender a seguir viviendo –aún, e incluso, cuando sea la propia vida la que se encuentre en riesgo, cuando se haya instalado la angustia y el miedo, cuando las certezas se escondan y la oscuridad sea la compañía más constante. Aprender a convivir con el dolor puede entenderse así, cuanto menos, como una irracionalidad de tamaño sideral: ¿cómo asentir aquello que me hace daño? ¿Cómo vivir cuando el sufrimiento se vuelve por momentos tan expansivo, tan omnipresente? El sufrimiento se vuelve fecundo en nosotros y para otros – también, aunque no sólo, en términos de sentido –, cuando no queda circunscripto a sí mismo, cuando tiene vocación de entrega y apertura: “Si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo; pero si muere, da mucho fruto” (Juan 12, 24). Entregar el sufrimiento puede leerse a su vez como un acto estoico, virtuoso. No es ese el sentido que prestan estas líneas. Tampoco refiere a un gesto de resignación y desistimiento. Entregar el sufrimiento es referirlo.

Una nueva referencia para sumar a lo dicho. Entendemos sentido, muchas veces, en términos de comprensión, de juicio, de finalidad e incluso de intención de una determinada experiencia. El sentido, desde estas acepciones, parecería depender de ciertas aptitudes racionales, de ciertas capacidades y habilidades que, en caso de portarlas, bien sabemos se vuelven difusas e inefectivas en el devenir del sufrir humano. ¿Quién aprecia de manera recta, apropiada y profunda cuando se encuentra transido por el dolor, cuando la llaga está expuesta en carne viva? ¿Quién puede ver más allá cuando clama el inocente, cuando sufre y muere el más querido? A su vez, si el sentido se ofrece a los competentes y capaces ¿qué queda para los “menos dotados”? ¿Qué, para los que no se encuentran vinculados a una mirada trascendente de la vida? Frankl (2015) nos acerca una respuesta al respecto:

Al aceptar el desafío de sufrir con entereza, la vida mantiene su sentido hasta el último instante y lo conserva hasta el final, en su acepción más literal. Dicho de otra forma, el sentido de la vida es de carácter incondicional, pues incluye también hasta el sentido potencial de un sufrimiento ineludible (136).

Y más adelante afirma:

[El] sentido último excede y sobrepasa, lógicamente, la capacidad intelectual del hombre: a este contexto que sobrepasa la limitación humana lo denominamos en logoterapia *suprasentido*. Al hombre no se le reclama, como predicaban muchos filósofos existencialistas, que soporte lo absurdo de la vida, al contrario,

se le pide que asuma racionalmente su propia capacidad para captar la sensatez incondicional de la vida. El logos es más profundo que la lógica (136; el destacado es del autor).

La incondicionalidad del sentido según Frankl es potencial y no se circunscribe a la lógica.<sup>29</sup> El suprasentido es trascendente al hombre, habilita su apertura y entrega sin prescindir de su respuesta, su entereza, su libertad.

La posibilidad de actualizar el *sentido del sufrimiento*, aun velando por su asentimiento, sigue permaneciendo como misterio. ¿Es posible, y ahora retomando el planteo de Gnocchi, hablar de una pedagogía del dolor? ¿Es posible educar en esa disposición?

¿Cuáles son los elementos y métodos de la pedagogía del dolor inocente? Ciertamente no son aquellos, aunque sean muy comunes, que recurren a auténticas fábulas e invenciones para calmar, distraer o ilusionar el dolor de los niños, ni tampoco las de la pedagogía naturalista, con sus apelaciones a la virilidad, a la fuerza del carácter y, en la práctica, al estoicismo. La pedagogía cristiana del dolor tiende ante todo a enseñar prácticamente a los niños que no hay que guardar el dolor para uno mismo (20).

La actitud de asentimiento implica también, y de manera muy íntima, entrega. Entrega del destino, del tiempo, de las causas y “efectos” –si es que podemos afirmarlo así– del dolor. Entrega que es renuncia, no abandono ni rehusamiento, cuando se erige desde la confianza, la esperanza. La entrega se vincula al sentido de manera mucho más íntima que la luminosidad de una comprensión que puede o no hacerse presente.

La aceptación no implica necesariamente entendimiento o comprensión última de la herida. No implica tampoco una justificación voluntarista y/o espiritualista. ¿Cómo “entender” la muerte, la violencia, la injusticia, la enfermedad, el desamparo? Aceptar es entonces vivir con la herida. Vivir de cara a los nuevos caminos. Vivir sin negar, reconociendo y acogiendo la nueva condición con la mayor libertad y humildad posible.

La aceptación es fruto de un proceso arduo que implica etapas de negación, enojo, confusión y depresión (Berra 109).<sup>30</sup> Es también punto de partida para la corrección, el aprendizaje e incluso, la reparación de aquello dañado. Implica un trabajo para volver

---

<sup>29</sup> También, y en este mismo sentido lo expresa Dostoievski en uno de los maravillosos diálogos de “Los hermanos Karamazov”:

-Lo comprendo todo perfectamente, Iván. Desearíamos amar con el corazón y con el vientre: lo has expresado a la perfección. Me encanta tu ardiente amor a la vida. A mi entender, se debe amar la vida por encima de todo.

-¿Incluso más que al sentido de la vida?

- Desde luego. Hay que amarla antes de razonar, sin lógica, como has dicho. Sólo entonces se puede comprender su sentido” (Dostoievski: 191).

<sup>30</sup> Estas etapas son muy bien abordadas por Juan Pablo Berra en su valioso libro “De heridos a amantes. Siete etapas para transformar el sufrimiento personal y social” (2016). Estas etapas remiten a su vez a la obra de la Dra Elisabeth Kübler-Ross: *Sobre la muerte y los moribundos*, libro editado por primera vez en 1969, que reúne interesantes conclusiones tras una ardua investigación por parte de su autora. Sugiero vivamente la lectura de ambas obras.

a mirar/nos y responder las preguntas fundamentales<sup>31</sup>. Implica un trabajo con las emociones (¡todas!, sin dejar ninguna de lado) que operan alrededor de la herida, con las decisiones que tomamos y las responsabilidades que sí tenemos ante lo vivido. Implica a su vez un entramado delicado de misericordia y perdón no solo para otros sino también para uno mismo.

Juan Pablo Berra (2016) realiza valiosos aportes para profundizar en la entrega y la referencia del sufrimiento. Tras la aceptación de una herida, se abren dos nuevos horizontes para el hombre sufriente: la misión y la celebración o conmemoración.

Desde que murió Gonzalo, casi todo lo que escribo, lo que pienso, lo que rezo, lo que busco, es para que no mueran más niños como él. No solo Jesús dio la vida por mí. Miles mueren en su inocencia, casi a mi lado y en mi tiempo, para salvarme de mí mismo, de mi pereza, de mi cansancio y de mi tristeza [...]

La incalculable pérdida de Gonzalo provocó en mí y en Inés, mi esposa, un compromiso con familias desnutridas que se sostiene en el tiempo. Ella acompaña semanalmente a un grupo de mujeres, desde el año 2005, que aún hoy no tiene lo suficiente para el sostenimiento diario, y yo siento el privilegio de trabajar con docentes y jóvenes en La Cava y acompañar un curso de cuidadores y promotores comunitarios en las Villas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (242 y 244).<sup>32</sup>

Según el autor, director de Escuela de Creadores,<sup>33</sup> la misión de un ser humano no solo tiene que ver con sus fortalezas, sus gustos, su sensibilidad, sus dones, sino también con sus heridas. Ellas también pueden señalarnos caminos de servicio y donación que son inéditos e insospechados antes del evento/situación/padecimiento que ha sabido lastimar tanto. El trabajo de aceptación, tan importante en un proceso de sanación, habilita un don/tarea: poner a disposición de otros aquello que ha sabido acrisolar el dolor. La herida se vuelve fecunda para una vida más intensa, más plena; para la comunión y el encuentro.

La celebración o conmemoración es una instancia de agradecimiento. Claramente, no por la herida misma. Es gratitud por la vida, por lo aprendido en el camino. Es memoria, para no repetir, para no distanciarse del camino de transformación del sufrimiento, que no se alcanza de una vez y para siempre. La entrega a una misión y su celebración, es un gesto profundamente humano que no elude nuestra libertad. Implica confianza que, aún en nuestra debilidad y falibilidad, es disposición y acontecimiento. Disposición en cuanto posicionamiento e incluso, hábito; acontecimiento, en tanto regalo, encuentro, don.

“Dulces son los frutos de la adversidad...” reza uno de los diálogos de William Shakespeare (1599). Dulce el fruto, la promesa. La entrega, en tanto espera confiada, tiene una potencia inusitada a la hora de *sufrir con sentido*. Entrega confiada, amorosa.

---

<sup>31</sup> La herida nos vuelve a abrir las preguntas más fundamentales de la existencia: ¿Quién soy? ¿Cuál es mi tesoro? ¿En qué he entregado mi vida? ¿Para quién/Quién soy? ¿Qué es central para mí?, etc.

<sup>32</sup> La Cava y las Villas de la Ciudad de Bs As son lugares de mucha necesidad y marginalidad social.

<sup>33</sup> Organización que promueve la formación, el conocimiento personal, la sanación de heridas y la transformación de comunidades y entornos; dirigida también por Inés Gramajo.

El sentido como misterio, se desenvuelve en una dinámica ligada al acontecimiento y al asombro: en tiempos, destinos y efectos nunca susceptibles de reconocer de antemano. La experiencia clínica – y personal - confirma esta tesis con frecuencia.

### Compasión y consuelo

Si lo que en verdad existe es “este hombre doliente” antes que “el dolor” en general, ¿cómo puede un tercero hablar sobre él? ¿Cómo se atreve?

Enrique Anrubia

La palabra latina *compassio-ōnis* refiere al sentimiento de pena, de ternura y de identificación ante los males de alguien (RAE). La etimología griega es *sympathia*, que podría traducirse como sufrir con alguien, lidiar con emociones.

La compasión no es lástima. Es mucho más que ese sentimiento que empieza y termina en uno mismo, que es estéril y no lleva a la acción. La compasión nos impulsa a salir al encuentro, a un sentir con el que sufre. Tener compasión es sufrir con el herido, es compartir su dolor y su agonía, sin nunca penetrar del todo en su sufrimiento, su dolencia (Poupard).

Para Coulehan (2012), la compasión involucra una conciencia comprensiva de la angustia del otro, una disposición para compartir esa angustia y una inclinación a ofrecer asistencia.

La compasión se asienta en el reconocimiento del valor de la vida humana (Jiménez, Triana y Washburn), en nuestro *ser-en-relación* constitutivo y a nuestra íntima referencia a un exceso del que participamos:

Salir de uno mismo y ser capaz de entrar en relación con el entorno es el “pase mágico” de la vida. De toda forma de vida. Aún de los vegetales. ¿Qué le pasaría a la semilla que se aislara en su obsesión por germinar y no entrara en contacto íntimo con el agua, la tierra, el calor del sol? Para los seres vivos, vivir es convivir. Nada más sencillo de entender y difícil de realizar.

La capacidad de compasión es el testimonio, en la experiencia de “auto-conservación desprendida” que propone Josef Pieper como fundamento de la templanza y que es la ley de fecundidad de la vida, de una vida que puede ser plena sólo en la convivencia. La capacidad de compasión es el modo que tiene de señalarnos nuestra naturaleza que somos parte de una vida que necesita de nosotros y nos excede a la vez (Mosto 2012: 169).

El verbo activo transitivo consolar remite a la acción de aliviar la pena, de mitigar el dolor de una persona. Su etimología latina *consolāre* está compuesta de *con* que traducimos como “juntos”, y *sōlus* que significa “solo”. *Consolatio* es, pues, acompañar al solo.

Queda claro que tanto la compasión como el consuelo no sanan ni remueven el dolor: una y otra son disposiciones ante y para el sufrimiento. La compasión es lugar

para alojar el sentir ajeno, es impulso de encuentro. El consuelo es acción, es presencia entregada, servicio; es don de sí.<sup>34</sup>

El consuelo no es discurso. No hay lugar para él. Como afirma Enrique Anruba (2008) el lenguaje del dolor es centralmente onomatopéyico y su realidad, intraducible: cualquier intento de transcripción resulta sino tosco, violento e incluso humillante. También lo afirma Viktor Frankl:

Una última observación referida, no al hombre doliente, sino al semejante doliente, al hombre con-doliente: Si el sufrir tiene sentido, también lo tiene el compartir el sufrimiento —la compasión—; y como el sufrir, el compadecer es mudo: el lenguaje tiene límites. Donde las palabras dicen tan poco, huelga toda palabra. (Frankl; 2000: 297)

No es tampoco simulación, maquillaje o encubrimiento – muchas veces desde visiones piadosas y redentoristas<sup>35</sup>. Consolar es afirmar el sufrimiento, afirmar su realidad. “*El consuelo no alivia el dolor, lo ampara*” (Anruba; 2013: 167)

El consuelo, como amparo, como cuidado, no es mera forma de comportamiento, ni mucho menos técnica para tratar con el sufriente. Es, ante todo, “un modo de ser para con el otro” (Muñoz Devesa et al: 155). El consuelo es esencialmente disposición, silencio habitado. Es presencia ante otro que se experimenta perdido, devastado, fragmentado. La verdadera posibilidad de sentido y consuelo, no se encuentra atada al doblegamiento del daño, la remoción del dolor o incluso la sanación.

El afligido no puede ser consolado del que no es conforme a su tristeza porque, cuanto más el consolador discrepa del dolor del afligido, tanto menos es recibido su consuelo por estar apartado del alma entristecida. Primero debe el alma ser inclinada a que su aflicción sea acorde al afligido y, siéndolo, se allegue a él, y, allegándose, le traiga a sí. Porque el hierro no se junta con otro hierro, si el uno y el otro no son primero en el fuego ablandados; y lo que está duro no se junta a lo blando, si primero su dureza, siendo templada, no se ablanda para convertirse casi en aquello mismo a lo que se quiere unir. Así no podemos levantar a los caídos, si del rigor de nuestro estado no somos inclinados; porque, cuando el que está levantado discrepa del que está caído, no puede de ninguna manera consolar a aquel de quien menosprecia compadecerse (Gregorio Magno en González 2014: 456-457).

Consolar no consiste solo en identificarse con el dolor, la fragilidad, la finitud del otro (que puede tener rasgos comunes con la propia experiencia pero que siempre es personal e intransferible); no consiste solo en ser condescendiente con las debilidades del sufriente. Como afirma San Gregorio Magno entre los años 578 y 595, consolar es “inclinarse el alma”; es hacerse lugar y amparo (en González: 457).

---

<sup>34</sup> Compasión y consuelo son utilizadas a menudo de manera equivalente. Decidimos destacar la acción de presencia ante el otro del consuelo. La compasión es su requisito.

<sup>35</sup> Utilizo aquí de manera peyorativa el término, de ninguna forma negando el carácter salvífico de la Redención de Cristo, sino en la disposición –tan humana, tan cercana – que encierra la huida, negación y olvido.

El amparo de quien consuela exige vértigo y renuncia. Vértigo porque al hacerse lugar para el otro, queda expuesto en su fragilidad, en sus límites. Renuncia porque requiere, en vistas a no impostar su posicionamiento, estar lo más íntegro posible ante el misterio, dejando de lado la comodidad de las certezas y lugares comunes, tan inapropiados, tan inhóspitos para acompañar a quien sufre. Permanecer abierto al misterio requiere despojo y compromiso.

En la etimología del término “com-pro-miso”, el prefijo *cum* se traduce como entero, junto, por completo; *pro*, hacia adelante, más allá de nosotros mismos, y *missus* es traducido como envío. Podríamos traducir compromiso por un estar misionalmente y por completo, involucrado en otro/en lo otro. Otra traducción entiende *promissus* por promesa: *cum-promissus*, *permanecer junto a la promesa*.

El consuelo se hace presencia imperfecta, vulnerable, confirmando “algo” que también surge entremezclado en la experiencia del dolor y de mal. ¿Puede “prometer” algo el consuelo? El consuelo no posee tampoco una única dirección: del sano al enfermo. Esta tesis innovadora, elaborada por Anrubia (2013) y presentada ya por Nietzsche, remite a considerar el sufrimiento dentro de la trama vital –como aquello que irrumpe en su dinámica pero que a su vez es parte de ella–, considerar que todos estamos atravesados por la finitud, la fragilidad e incluso la muerte. El consuelo puede darse entre los sanos, y en más de una oportunidad,<sup>36</sup> desde el enfermo al sano.

Para el samaritano, la diferencia de condiciones se transmuta en aproximación y comunión: hace tuyas las desgracias ajenas, las asume como responsabilidad inmediata —el infortunio ajeno apremia—. Lo común a ambos es la vida contingente, saberse frágiles y mortales, víctimas de una exclusión, por encima de ser extraños el uno para el otro. La distancia entre el infortunado y el samaritano se acorta en virtud de esta condición compartida. Como parte de lo que venimos diciendo, la aproximación en la relación clínica ha de considerar varias posibilidades y no solamente la de la enfermedad, admitida e impuesta. La respuesta dada al final del relato es una afirmación del reconocimiento: el otro interpela, cuestiona y devela la finitud de la vida humana (Jiménez, Triana y Washburn; 2002).

El hombre doliente se vuelve testimonio vivo y tiene la capacidad, como tal, de interpelar. De hecho, la lejanía, el silencio, la evasión, la analgesia es también respuesta asumida ante el dolor de los demás.<sup>37</sup> De una u otra forma, “el dolor de uno

---

<sup>36</sup> Puedo dar testimonio de esta afirmación en primera persona. Me ha tocado desde mi lugar de psicóloga acompañar a dos personas maravillosas que finalmente fallecieron. La fecundidad y potencia de dicha experiencia provino de la Gracia en primer lugar. Luego, de la integridad e incluso amor con que supieron llevar estas personas su profundo dolor. Amor: sí, leyó bien. Aun en el miedo, la impotencia y la fragilidad de su condición. Estas situaciones, al parecer excepcionales, también se presentan en la dinámica del consuelo. Mi profundo agradecimiento a Francisca y Mariano que me han enseñado esto y tanto más...

<sup>37</sup> Justamente este es el título de un libro maravilloso de la fotógrafa Susan Sontag (2003) *Ante el dolor de los demás*, propone explorar nuestro posicionamiento y nuestra mirada ante la profusión de imágenes, muchas de ellas de dolor, de terror humano (desastres naturales, guerras), propias de nuestro actual contexto cultural y comunicación. La autora se pregunta si mirar es equivalente a ver, es decir pasar del hecho fisiológico al perceptivo, a ser partícipes del dolor ajeno al menos en cierta

nos apela a todos” (Anrubia 2013: 175), nos pregunta por un “nosotros”, nos inquieta, nos refiere.

Retomando entonces la inquietud original, afirmaremos que el consuelo no se encuentra vinculado tampoco a un sentido, esto es, a la posibilidad de reconocer y adscribir de manera consciente la finalidad o vocación de una encarnada experiencia de sufrimiento. El sentido, como participante de la dinámica del misterio, puede hacerse o no presente.

El consuelo se requiere de manera especial –a manera de gemido, de súplica– en situaciones en las que prima la vivencia de ausencia, de vaciamiento de sentido, de desesperación, de mal. Y no para impostar, para menguar o matizar estas experiencias, sino más bien para habilitar la posibilidad de entregarlas, referirlas. Como afirma Enrique Anrubia (2008),

El fenómeno del dolor no se puede entender solo desde la pura subjetividad, ni desde la sola percepción. En este sentido, lo que se quiere decir aquí es que el fenómeno del dolor reclama directamente una estructura dialógica del ser humano, cuya relación básica con el otro es el consuelo [...] La pregunta no es como el enfermo percibe el consuelo, sino explicar cómo el consuelo viene de fuera para amparar lo más íntimo del enfermo (161-162).

El consuelo es presencia que invita, es reconocimiento, misericordia. Es morada que aloja la intimidad de la llaga del sufriente en una trama interpersonal y dialógica; en un espacio subjetivo que se hace escucha, mirada, silencio. La compasión y el consuelo son posibles, no solo por nuestra constitución participativa como hemos anteriormente apuntado. Son posibles porque, antes y por encima de todo mal, de toda ruptura, de toda pérdida, hay un bien que se confirma, que se recuerda.

Si el consuelo quiere decir “amar lo que se ha roto” o “amar a quien está roto”, entonces ontológicamente el mal no está en el mismo plano ontológico – en la otra parte de la balanza – que el bien. Porque el consuelo es la forma en que se recuerda que el bien está presente. Consolar no es pensar que el bien está en un futuro ajeno a mi presente, que es “un premio de consolación” en el sentido de que hay que irse fuera de lo real. El consuelo es memoria del bien presente [...]

Consolar es hacer presente – acordarse – la promesa del bien que está, es recordar al sufriente el bien que él es, consolar es recordar hasta que desaparezca el olvido, es decir, hasta que el sufriente recuerde que él sigue siendo mi bien. Pase lo que pase. Consolar es hacerle ver que ningún mal puede arrebatar el bien que él es para mí. Y que es el mal el que siempre es segundo. Es descubrirle al enfermo su amabilidad. (Anrubia 2013: 173- 174; el destacado es del autor).

Según el autor con el que hemos reflexionado y dialogado profusamente, la posibilidad de afirmar que el bien y la amabilidad no serán arrebatados por ningún mal

---

medida. Considera que para sentir como propio el dolor ajeno es necesario superar nuestra falta de empatía, compadecer, es decir, padecer con los que sufren. Afirma que la palabra nosotros no existe cuando se trata de la mirada sobre el dolor de los demás. Y deja abiertas inquietudes y preguntas en relación al efecto de las imágenes, al compromiso de los medios y a la ética y modalidad de transmisión de estas muestras de dolor humano.

radica en la promesa y el recuerdo. Estos gestos, sin embargo, se ofrecen frágiles y muy modestos al lado de la agonía, el dolor agudo, la ausencia. Gestos, a su vez, sujetos de ser rechazados.

La promesa y el recuerdo no implican un alejamiento del dolor, una merma, una perspectiva. Todo lo contrario: son instancias que refieren la actualidad, la vigencia de ese dolor que se ha hecho parte de quien recuerda. En los duelos por ejemplo, la ausencia se hace presencia, la herida se hace huella, parte de la propia configuración vital.

Si el consuelo es promesa y recuerdo, el consuelo coincide entonces con el amor. Como afirma Marcel: “amar a un ser [...] es decir: tú no morirás nunca” (159); traicionar es olvidar al amado. La memoria, a su vez, no consiste en una anamnesis o preservación de “los restos”, de las imágenes o títulos que, según el autor, se vuelven pálidos a lo largo del tiempo. Hacer memoria es amar. Ahora bien,

No hay amor humano digno de este nombre que no sea a la vez a los ojos de aquél que lo piensa una prenda y una semilla de inmortalidad; pero por otra parte, sin duda, no es posible pensar este amor sin descubrir que no puede ser un sistema cerrado, que se supera en todos los sentidos, que exige en el fondo, para ser plenamente él mismo, una comunión universal fuera de la cual no puede satisfacerse y está condenado, a fin de cuentas, a corromperse y a perderse; y esta misma comunión universal no puede pender más que del Tú absoluto (164).

El recuerdo se encuentra abierto y referido. Comulga con el otro haciéndole espacio de tal forma que nunca volverá a ser él mismo. En este sentido el dolor es modelador. El recuerdo es a su vez promesa si, como expresa el autor, está abierto y no se circunscribe a sí mismo. En este sentido el recuerdo permite la supervivencia del amado. No hay esperanza ni consuelo prescindiendo de la comunión con los otros.

Benedicto IV en su Carta Encíclica *Spe Salvi* afirma:

Aceptar al otro que sufre significa asumir de alguna manera su sufrimiento, de modo que éste llegue a ser también mío. Pero precisamente porque ahora se ha convertido en sufrimiento compartido, en el cual se da la presencia de un otro, este sufrimiento queda traspasado por la luz del amor. La palabra latina *consolatio*, consolación, lo expresa de manera muy bella, sugiriendo un “ser-con” en la soledad, que entonces ya no es soledad [...] Sufrir con el otro, por los otros; sufrir por amor de la verdad y de la justicia; sufrir a causa del amor y con el fin de convertirse en una persona que ama realmente, son elementos fundamentales de humanidad, cuya pérdida destruiría al hombre mismo. Pero una vez más surge la pregunta: ¿somos capaces de ello? ¿El otro es tan importante como para que, por él, yo me convierta en una persona que sufre? ¿Es tan importante para mí la verdad como para compensar el sufrimiento? ¿Es tan grande la promesa del amor que justifique el don de mí mismo? (38).

La posibilidad de sufrir con otro se vuelve fecunda en relación al misterio de un bien: un bien que es el otro y un bien al que refiere (curiosamente, también encarnando un mal que le aqueja, que irrumpe, que lastima). Sin estas referencias de fondo, el consuelo se vuelve sino estoicismo voluntarista, engaño.

A su vez, y como afirma Gregorio Magno: “*nuestro dolor debe unirse al dolor del abatido de tal manera que encuentre alivio en nuestra medida y no lo agrave nuestro exceso*” (en González: 458). Con exceso, San Gregorio alude a situaciones en las que quien consuela, promueve el desánimo y la desesperación, ya sea por desconocimiento, ya, por perder el foco: es al dolor del prójimo a quien dirigimos nuestra disposición.

Si el que consuela se entrega confiando estrictamente en las propias fuerzas, con el tiempo el gesto se vuelve contra sí. Sea cual sea su credo, sea que confíe o no en una existencia trascendente, el consuelo es viable –esto es sustentable en el tiempo, soportable– cuando quien se ofrece, se entrega también a otro/Otro en ese gesto.

La entrega de quien consuela al consolado es sostenible en tanto él mismo se mantenga abierto al misterio y referido a una promesa. No puede postularse *per se* como promesa. Puede, sí, remitir encarnada y personalmente a ella. La promesa, sin prescindir de él, no se circunscribe en él.

Cabe aquí preguntarse por la posibilidad del consuelo prescindiendo de una referencia a un Tú absoluto; a un sentido o suprasentido al decir de Frankl. ¿A qué misterio refiere sino? ¿A Quién/quién/qué remite la promesa? ¿A Quién/quién/qué se entrega quien promete?

El consuelo es lugar, rostro y abrazo humano que refiere y confía en la noche oscura –como la llama San Juan de la Cruz– del dolor y de la espera.<sup>38</sup> Una espera “contra toda esperanza” (Rom. 4, 18), una espera que se hace *cum-promissus*: permanece junto a la promesa.

### Consuelo y esperanza

Para el filósofo Pedro Laín Entralgo (1978), la esperanza es un hábito desde el que se confía de modo más o menos firme en la realización de posibilidades. A su vez, “el hombre no puede no esperar, porque la espera pertenece a la constitución misma de su existencia, pero puede esperar con esperanza o con desesperanza” (182).

Al postularse como hábito –disposición virtuosa–, podríamos entender que quien vive desde la esperanza se encuentra en mejores condiciones de sufrir dentro de esa misma condición. Sin embargo, bien sabemos que el dolor y el sufrimiento suelen socavar y poner en jaque, lo más entrañable del hombre, sus certezas más profundas, sus valores abrazados y vividos. Por esto mismo, la esperanza es respuesta siempre renovada. Es apertura y confianza a una promesa que se juega en cada instante y no de una vez y para siempre.

¿En qué se funda la esperanza del que sufre? ¿Qué promete la promesa? “A aquel que no conoció el pecado, Dios lo identificó con el pecado en favor nuestro, a fin de que nosotros seamos justificados por él” (2 Cor. 5, 21). Dios mismo se hace hombre,

---

<sup>38</sup> El consuelo como abrazo y caricia es desarrollado por Enrique Anrubia en su valioso libro “La herida y la súplica” (2013)

comparte nuestra suerte y redime aquello que está roto. Siendo Otro, se vuelve un no-Otro; siendo Santo, se identifica con el pecado; siendo Diosse hace hombre, prójimo, próximo.<sup>39</sup> Así, “ni muerte, ni vida, ni ángeles, ni principados, ni presente, ni futuro, ni potencias, ni altura, ni profundidad, ni criatura alguna podrá apartarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro” (Rm. 8, 38-39) He aquí la promesa del creyente. He aquí encarnada la promesa.

La esperanza encuentra su profundo vínculo con la fe. Como afirma Benedicto VI (2007) en su Encíclica *Spe Salvi*, la esperanza es confianza en el amor –siempre fiel y primero– de Cristo Jesús hecho carne, muerto y resucitado.<sup>40</sup>

Ahora bien, ¿es posible pensar la esperanza sin la fe, sin una referencia última a un Tú absoluto? ¿Es posible la esperanza cuando el sufrimiento nos impone muchas veces la experiencia de abandono, rechazo y ruptura con Dios? ¿Qué promete la esperanza del no creyente? En principio, afirmaremos que la esperanza es referencia ineludible. Es sed de aquello no presente, de aquello que el hombre no puede darse a sí mismo y se vuelve anhelo: “el cese del dolor”, “la curación del enfermo”, “el regreso del ausente”; “la justicia para el oprimido”, etc. La esperanza no es propiedad de los creyentes, quienes, bien sabemos, también desesperan. La esperanza es una disposición humana anclada en su existencia temporal, en su ansia de infinito y su condición de *homo viator* (Marcel). Es la capacidad de espera activa, en la historia, en el tiempo, de un bien, de una bondad de la que, de alguna manera, se tiene algún anticipo.

El acceso a la esperanza requiere, sin embargo, de una trama intersubjetiva. Requiere de un otro/Otro presente y amoroso, y de una apertura por parte del sufriente. Requiere de otro porque el sufriente, como ya hemos afirmado, no se basta a sí mismo, más aún en su vulnerabilidad y desasosiego. Requiere apertura, porque, aún en su fragilidad muchas veces extrema, hay una libertad operante, una libertad que permite, por ejemplo, consentir o rechazar las ayudas.

---

<sup>39</sup> Como afirma Berra (2016), en Jesús, Dios abandona libremente su omnipotencia para transformar el auténtico sentido y orientación del poder, rompiendo con las lógicas de entendimiento humano. Dios renuncia al poder y lo orienta al servicio del hombre, revelando así su señorío.

<sup>40</sup> “Sí, mi Servidor triunfará: será exaltado y elevado a una altura muy grande. Así como muchos quedaron horrorizados a causa de él, porque estaba tan desfigurado que su aspecto no era el de un hombre y su apariencia no era más la de un ser humano, así también él asombrará a muchas naciones, y ante él los reyes cerrarán la boca, porque verán lo que nunca se les había contado y comprenderán algo que nunca habían oído. ¿Quién creyó lo que nosotros hemos oído y a quién se le reveló el brazo del Señor? El creció como un retoño en su presencia, como una raíz que brota de una tierra árida, sin forma ni hermosura que atrajera nuestras miradas, sin un aspecto que pudiera agradarnos. Despreciado, desechado por los hombres, abrumado de dolores y habituado al sufrimiento, como alguien ante quien se aparta el rostro, tan despreciado, que lo tuvimos por nada. Pero él soportaba nuestros sufrimientos y cargaba con nuestras dolencias, y nosotros lo considerábamos golpeado, herido por Dios y humillado. Él fue traspasado por nuestras rebeldías y triturado por nuestras iniquidades. El castigo que nos da la paz recayó sobre él y por sus heridas fuimos sanados. Todos andábamos errantes como ovejas, siguiendo cada uno su propio camino, y el Señor hizo recaer sobre él las iniquidades de todos nosotros. Mi Servidor justo justificará a muchos y cargará sobre sí las faltas de ellos”. (Isaías 52,13-15; 53,1-6.11).

Es importante aclarar aquí, que la apertura no descansa exclusivamente en la libertad y voluntad del hombre, sino también en su constitución subjetiva: el hombre es apertura al nacer de otro, al participar de la Vida divina. “Tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío” (San Agustín, *Confesiones* III, 6, 11). A su vez, la libertad del hombre, no es susceptible de apreciación desde la lógica, desde un razonamiento de causa-consecuencia. La finita libertad humana, anclada siempre en la infinita de Dios— sea que así lo crea o no —, promueve gestos, pensamientos y disposiciones que pueden elevar y engrandecer al hombre en actitudes que podríamos considerar heroicas. A su vez, esa misma libertad, puede hacerlo sucumbir de tal manera, que se vuelva difícil reconocer su humanidad en la crueldad y aberración.

La libertad puede reconocerse en la vulnerabilidad del hombre. El exilio que impone el sufrimiento, puede encontrar bálsamo y camino en la libre apertura a un encuentro, lugar en donde no solo es posible convivir con el sufrimiento, sino hacerlo ofrenda y misión. La comunión (Marcel en Plourde: 592), el encuentro con otro/Otro no elimina ni anestesia el dolor, pero al estar referido, al ser hospedado, lo pone en relación con un horizonte más amplio, con un misterio que se hace anticipo y compañía. La mirada, el abrazo de otro, se vuelven promesa activa. La esperanza permite seguir caminando, luchando, sin sucumbir a la desesperación, aun cuando el anhelo quede defraudado.<sup>41</sup>

La esperanza sabe nutrirse del sentido, pero sabe también ser más amplia y superadora, prevaleciendo en momentos de oscuridad y noche de los sentidos. Con el amor, es disposición central no solo para sobrellevar el sufrimiento, sino e incluso, para hacerlo alimento del propio espíritu y de quienes se animan a permanecer junto al misterio del sufriente. El consuelo es catalizador de esperanza. Sabe tomar la iniciativa con el sufriente y hacerse presencia y apertura.

### **Consuelo y amor**

Alain Finkielkraut, filósofo y ensayista francés, nos regala estas líneas en *La sabiduría del amor*:

[Su rostro] me inhibe cuando miro sus ojos desarmados. Me resiste y me requiere, no soy en primer término su espectador, sino que soy alguien que le está obligado. A merced mía, ofreciéndoseme, infinitamente frágil, desgarrado como un llanto suspendido, el rostro me llama en su ayuda, y hay algo imperioso en esta imploración; su miseria no me da lástima; al ordenarme a que acuda en su ayuda, esa miseria me hace violencia. La humilde desnudez del rostro reclama como algo

---

<sup>41</sup> Recuerdo a Justina Lo Cane, una chiquita de 12 años que conmovió a mi país. Su lucha y la de su familia se volvió inspiradora para muchos argentinos. "#MultiplyX7" se transformó en campaña nacional, siendo a la vez el pedido de ayuda para darle a la pequeña Justina la posibilidad de seguir viviendo. Tras su muerte, su familia, atravesada de dolor se dispuso a continuar la lucha por concientizar sobre la donación de órganos y acompañar a otras familias que atraviesan esa espera para sus hijos. A tal punto que el 7 de Enero de 2019 el gobierno argentino reglamentó la “Ley Justina” que modifica el régimen de donación de órganos. Para ampliar, ver <https://www.ambito.com/ya-rige-pleno-la-ley-justina-la-donacion-organos-n5009402>

que le es debido mi solicitud y hasta se podría decir, si no temiera que éste término hubiera sucumbido al ridículo, mi caridad. En efecto, mi compañía no le basta a la otra persona cuando ésta se revela por el rostro: ella exige que yo esté “para” ella y no solamente “con” ella. De modo que es el rostro en su desnudez lo que me hace desinteresarme de mí mismo. El bien me viene de afuera, lo ético me cae de arriba. El rostro del otro me intima al amor o por lo menos me prohíbe la indiferencia respecto de él. El rostro me acosa, me compromete a ponerme en sociedad con él, me subordina a su debilidad, en suma, me manda a amarlo [...]

No soy yo quien se lanza primero hacia el otro en un impulso generoso; es el otro quien, entrando sin golpear la puerta, desvía mis intenciones y turba mi quietud. Se desdibuja hasta la afectación la cuestión moral cuando se atribuye el papel activo a aquel que ama. El prójimo me incumbe antes de que mi corazón o mi conciencia hayan podido tomar la decisión de amarlo. El rostro, en él, es esa potencia prescriptiva que me despoja de mi soberanía y me obliga a una pasividad radical. Amor, si se quiere, pero amor a regañadientes; amor que nos pone a prueba; amor que es el nombre de la violencia con que el otro me desaloja, me persigue y hostiga hasta los rincones más recónditos de mí mismo (Finkielkraut: 27-28).

El filósofo considera que el hombre es dueño de una libertad difícil de ejercer, principalmente por la irrupción de un otro que molesta e incumbe a la vez; que arrastra, que “hostiga hasta los rincones más recónditos de mí mismo”, que “me manda a amarlo”. Desde un planteo diferente al desarrollado en este trabajo, Finkielkraut postula que el otro es un extranjero, es una alteridad a la que quedo sujeto, del que ya no soy libre: un otro que me intima al amor, me prohíbe le sea indiferente. Para el autor amar no es conocer: el otro permanece extraño para nosotros:

El amor, olvido de todo, es un llamamiento al Otro. Ese sueño encantado constituye un despertar de la sensibilidad a la irreductibilidad del rostro. Esa embriagadora evasión desembriaga a quien la vive con su imperialismo. En lugar de ser contemplado desde lo alto, dominado por una mirada panorámica, o escuchando con un oído sospechoso, el Otro es acogido, y esta hospitalidad realiza la significación metafísica del amor (72-73).

La preocupación por los demás sobreviene a pesar de cada individuo, a manera de traumatismo que produce la irrupción del Otro. El amor no se entiende desde este planteo como un modo de altruismo afectivo edificante, sino como una suerte de obligación, que restringe la libertad y el movimiento natural humano, y que resulta, sin embargo, irrenunciable. Ante el sufrimiento, el amor es obligación y responsabilidad.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Esta obligación amorosa puede entenderse también como responsabilidad no solo sobre el otro y su realidad, sino y centralmente *ante* y *con* el otro. La responsabilidad muchas veces es entendida como un hacer, e incluso un poder sobre otro. Reflexionando sobre el contexto y vínculo educativo, María Elena Candiotti realiza un interesante trabajo respecto a la responsabilidad de determinados actos. Asumir la propia libertad y el peso de nuestras decisiones –ser responsable–, no es una cuestión puramente auto-referencial que podemos reducir al despliegue del sí mismo. Desde aquí, ser responsable *ante* el otro implica la consideración del otro en su misterio y su libertad. Ser responsable *con* el otro, no solo supone un enriquecimiento y construcción común sino que habilita una mirada del otro no desubjetivada, no impotente, aún en los peores escenarios. La responsabilidad con otro, considerando

No hay libertad según el autor. Así mismo, la alteridad del otro nos obliga a un trato irreductible, a dejar de lado toda disposición “imperialista” y definidora, a hospedar y acoger sin más. En esto consiste el amor. He aquí el aporte del autor.

Desde otro planteo, Oliver Clément afirma:

Sin cesar nos acosa la tentación de juzgar en lugar de acoger. Sin cesar ponemos etiquetas a los demás. Poner una etiqueta supone no ver más. El conocimiento, y particularmente el de los demás, es entonces una manera de tranquilizarse o de justificar la pasión. Los odios colectivos han justificado todos los sadismos. El verdugo y el amante perverso tienen una cosa en común: ambos desean poseer una persona. Pero solamente pueden poseerse cadáveres. El verdadero conocimiento del otro, es decir, su desconocimiento, exige a la vez riesgo y respeto. Dios no ha conocido realmente al hombre más que en la cruz. *La condición para este desconocimiento es una vulnerabilidad infinita, en la cual, cuanto más se conoce lo conocido, más desconocido se muestra* (45).

El otro no es un absoluto extranjero y aún en la mayor intimidad humana posible, es a su vez un desconocido. Así, cuando existe vocación de encuentro y entrega –no de dominio ni posesión– queda expuesta la vulnerabilidad, la sombra y el límite pero también la posibilidad de novedad, de gracia y asombro.

Ahora bien y volviendo al planteo anterior, si experimentamos al otro como un obstáculo, como un ser desconocido y riesgoso, si además el otro me incumbe y me *duele*, el amor entendido como hospitalidad obligada, siguiendo la línea de Finkielkraut, se vuelve cuanto menos, arduo e insostenible. ¿Qué tipo de hospitalidad es la del obligado? ¿Qué tipo de amor ofrece quien no es libre? La obligación ante otro –y no solo “obligación” a secas, sino la obligación de amar–, puede entenderse como requisito moral, como deber ético. Tenderíamos, en principio a establecer una distancia entre la obligación y el amor, afirmando rápidamente que “el amor no obliga”.

Sin embargo, ya en la experiencia, encontramos una inconsistencia en este último planteo. La obligación y el deber pueden proponerse como acto de voluntad –sin espontaneidad, sin conformidad incluso con nuestro sentir– para justamente realizar el amor. Asimismo, se podría argumentar aquí, incluso refiriendo a los escolásticos, que no es lo mismo actuar voluntariamente que actuar libremente, dado que podríamos reconocer la realidad de acciones voluntarias pero no libres.

Para fortalecer esta afirmación podríamos señalar incluso, que la experiencia de libertad parece intrínsecamente contradictoria en la subjetividad humana: junto a la conciencia irrefragable e irrenunciable de nuestra libertad frente a todas las objeciones y condicionamientos, tenemos conciencia de que chocamos continuamente con los límites de nuestro ser y de nuestro actuar. Por ello, la subjetividad humana que ha

---

siempre sus posibilidades y límites, promueve la restitución del otro a un lugar que el sufrimiento lastima y oprime: la posibilidad de seguir respondiendo a lo que ocurre aún sin ser dueños del fin o el destino de su destino.

recibido como don la libertad,<sup>43</sup> no puede determinar ninguno de sus límites y posibilidades en las que está inserta. Estas condiciones podrán ser o no aceptadas, ser o no desarrolladas, pero lo que no podrá hacer es determinarlas.

Para responder esto último, deberíamos indagar una vez más en la dinámica de la libertad, distinguiendo dos momentos: el primero es el “poder de determinación” del sujeto y el segundo es su “poder de elección”. El primero es el poder para elegir de un modo no internamente determinado, el segundo es el poder para decir “sí” a algo o alguien uniéndome a él. La libertad consiste pues en la elección de la unión desde la falta de atadura. O también, de desatarse, soltarse, para poder unirse, entregarse. Si falta alguno de estos dos momentos podría decirse que no hay libertad completa. Y esto, aunque haya ejercicio de la libertad en el primero de estos momentos, pues ya hay responsabilidad en el acto, en los diversos grados y matices que la complejidad de lo real nos manifiestan (Fariña Videla: 162).

A su vez, en cada acto libre, el hombre realiza un acto de reconocimiento de un valor: no solo en su opción por él sino también en su adhesión a él. Es por ello que la autodeterminación se plenifica dentro de una dimensión de entrega. Entrega que solo es posible desde la propia riqueza pero también desde el propio límite. Para Finkelkraut, la hospitalidad del obligado es un acto de voluntad que responde a un condicionamiento, a una realidad que se impone. Existe una opción, una decisión. Hay respuesta.<sup>44</sup>

La provocación del autor, nos obliga a indagar en esta y en otras experiencias. Nos es posible reconocer también y de manera especial la dimensión de entrega, de adhesión a un valor. Una entrega de sí mismo que no exige, no obliga, no calcula, no ubica al otro en posición de deudor. Una adhesión a un valor que permite no solo recibir, sino entregarme al otro sin juzgarlo, sin definirlo e incluso, sin conocerlo. Reconocemos así una hospitalidad del libre.

Para profundizar en ello, retomemos a Oliver Clément:

*No, el Dios de los cristianos nos es la cúspide tranquilizadora y explicativa de la pirámide de seres. Es el abismo que revela abismos por doquier y convierte en desconocido el ser más familiar. Hemos aquí como ebrios espeleólogos a quienes cada rostro revela la cara escondida de la tierra.*

---

<sup>43</sup> Hemos hablado de la libertad como don, de la libertad *finita* suponiendo la ineludible relación a la existencia de una libertad infinita, la libertad del Absoluto, de Dios. Sugerimos para ampliar esta cuestión ver el texto de Fariña Videla (Parte III).

<sup>44</sup> En el exquisito libro *Sabiduría de un pobre*, Eloi Leclerc lo relata de manera personal y cercana: “Así lo hacía todo por deber [...] Me estaba esforzando en meterme en un vestido mal cortado sin poder parar dentro. En cuanto podía me liberaba. Mi vida, mi verdadera vida, estaba en otra parte. Estaba allí donde me encontraba a mí mismo. Cada día, en efecto, no tenía más que una prisa: terminar con esos viles empleos para refugiarme en la soledad. [...] Pero uno se agota de éste régimen. Parece mentira como uno puede llegar a tanto. Todo lo que hacía por deber lo hacía sin corazón, como un forzado que arrastra su cadena. Veía en cada uno [...] un señor del cual yo era esclavo. Me sentía despreciado. Eso me revolvió, ya no podía soportar a nadie [...] Pensaba que había dejado el mundo porque había cambiado de ocupación. Me había olvidado de cambiar el alma. [Porque] Ser pobre, según el Evangelio, no es solamente obligarse a hacer lo que hace el último, el esclavo; es hacerlo con el alma y el Espíritu del Señor” (108-111).

*Y es un asombro que compromete.*

“No intentes distinguir al que es digno del que no lo es; que todos sean iguales a tus ojos para amarles y servirles... ¿Acaso el Señor no se ha sentado a la mesa de los publicanos y las mujeres de mala vida, no alejando de sí a los indignos? Del mismo modo, concede tú los mismos favores, los mismos honores... al infiel, al asesino, tanto más, cuanto que él es también tu hermano, puesto que participa de la única naturaleza humana” (san Isaac el Sirio, sentencia 11) [...]

*El asesino es un ejemplo de todos aquellos que preferimos ignorar.* Sin embargo el primero a quien Cristo aseguró estaría “hoy con (Él) en el paraíso” era un asesino en un patíbulo. El misterio de la persona se consagró allí (45-46; el destacado es nuestro).

El consuelo como hospitalidad libre, aloja sin pretensiones y sin embargo, no de manera espontánea y natural. Requiere despojarse de cualquier pretensión de entendimiento, mayormente porque la realidad del dolor y del mal no ofrece posibilidad de lógica y comprensión alguna. Requiere prescindir de explicar y definir, actitud que puede “tranquilizar” a quien consuela pero que puede resultar incluso escandaloso para el consolado.<sup>45</sup> Requiere a su vez, hacer un acto de reconocimiento del otro, sin juzgarlo ni medirlo; sin ignorarlo. Estas condiciones –si es que podemos llamarlas así– se vuelven posibles solamente desde el amor. El amor es requisito del consuelo. Amor no entendido como sentimiento o pasión, sino esencialmente como entrega y *re-conocimiento* del otro.

El sufrimiento lastima de manera honda la certeza de ser amable, de ser amado. La herida no elaborada se instala en esa creencia y tiende a profundizarse e impactar no solo en las decisiones y conductas, sino también y muchas veces, en la propia identidad. El ensimismamiento, la duda, el rencor, la vergüenza, la ira, son algunas manifestaciones que se cuelan, muchas veces de manera solapada, y saben hacerse lugar en la experiencia personal, en los vínculos, en la percepción de la realidad.

El consuelo toma en serio la herida del hombre en su condición de amado, en su posibilidad amante. Reconoce al consolado. El consuelo es ocasión de restitución de la imagen rota, que no consiste en un regreso al estado original.

-Ese chico, Walter...

-Si.... ¿Qué?

-Yo le maté.

-¿Y Hope?

-No, señora.

-¿La violaste?

---

<sup>45</sup> Recuerdo en particular una persona que perdió a un familiar muy querido, de muy corta edad. La expresión: “*Hay un angelito más en el cielo*” la escandalizó mucho. Esta misma expresión en más de una ocasión resulta lugar de consuelo y esperanza. Es muy difícil encontrar la disposición y la palabra adecuada para momentos de grave dolor. La situación refiere a un exceso imposible de describir. La palabra en estos casos secunda a la disposición y la actitud. La presencia silenciosa resulta fecunda en más de una ocasión.

-Sí, señora.

-¿Asumes la responsabilidad de ambas muertes?

-Sí, señora. Cuando bajaron las luces ayer a la coche me arrodillé y recé por esos chicos. Nunca lo había hecho.

-Hay cierto dolor que solo Dios puede aliviar. Hiciste algo terrible, Matt, algo terrible. Pero ahora tienes dignidad. Nadie puede quitarte eso. Eres un hijo de Dios, Matthew Poncelet.

-Nadie me había llamado hijo de Dios. Me habían llamado hijo de... muchas veces pero nunca hijo de Dios. Solo espero que mi muerte pueda aliviar a esos padres, de veras. [...] Yo nunca he tenido un verdadero amor, no he querido demasiado a una mujer.... Tengo que morir para encontrar el amor... Gracias por quererme. (*Dead man walking*; 1995).

La inolvidable película *Dead Man Walking* (o en Argentina, *Mientras estás conmigo*),<sup>46</sup> nos muestra en una de sus escenas, la vinculación entre el consuelo, el amor y la restitución del sufriente. La mirada del amante no solo posibilita la esperanza del amado sino que, en ese gesto, posibilita una nueva mirada sobre sí mismo: una mirada más íntegra, más justa y más amorosa –en el sentido más estricto término, esto es, ni romántica, ni condescendiente. Bajo esta luz, que surge en el consuelo, el sufriente puede comenzar a ver, a verse, de una manera nueva.

Se necesita no poco esfuerzo de la espontaneidad subjetiva para llevar al sujeto a no querer ser otra cosa que capacidad de absorción, receptividad. El sujeto renuncia a la palabra propia para oír sólo la voz de las cosas. Está dispuesto a no interrumpir el discurso de las cosas que quieren expresarse. Se ha propuesto hacer justicia a las cosas. Esta voluntad de justicia es ya un hecho del amor puesto que antepone el bien extraño y la verdad extraña al bien propio y a la verdad propia. Esta actitud del real querer escuchar no puede ser dejada atrás en la relación de la verdad (Balthasar 1997: 113).

Luego, agrega más adelante:

Todo conocimiento creador humano tiene que poner sus ojos en esta idea de las cosas consignada en Dios. Sólo en Dios un hombre puede ver a otro hombre tal cual él debe ser. Sólo desde Dios puede presentarle la imagen ideal. Sólo referido a Dios puede infundirle ánimo para ajustarse a esta imagen. Si él hiciera todo esto

<sup>46</sup> La película, basada en hechos reales, describe la relación establecida entre la hermana Helen Prejean (monja católica perteneciente a las Hermanas de San José de la Medalla y activista por la abolición de la pena de muerte en los Estados Unidos) y Elmo Patrick Sonnier (en la película Matthew Poncelet), condenado a muerte en el estado de Luisiana en 1982 por asesinar a dos adolescentes. De esta relación con Sonnier surge su libro "Dead Man Walking", testimonio espiritual y profundamente conmovedor sobre el sistema judicial criminal estadounidense. Su trabajo en este tema comenzó en Nueva Orleans en 1981, cuando aceptó formar parte de un proyecto de apoyo a condenados a muerte. Su primer trabajo fue mantener correspondencia con Sonnier. La película fue dirigida por Tim Robbins y protagonizada por Susan Sarandon y Sean Penn. Los registros indican que estando Sonnier en la cámara de ejecución, ante algunos presentes (entre ellos, la hermana Helen y los padres de los adolescentes asesinados) dirigió su última declaración al padre, diciendo: "Puedo entender la manera en que te sientes. No tengo odio en mi corazón. Cuando me voy de este mundo, le pido a Dios que me perdone... a mí por lo que lo hice. También pido tu perdón por lo que hice".

sin Dios, su supuesta ayuda sería sólo arrogancia y fatuidad.; se jactaría de ser mejor y más inteligente que su prójimo; exigiría de éste una atadura a un ideal, atadura que le prescribiría completamente esta imagen, y él, como hombre finito, no tendría la fuerza y la autoridad para exigir a otro hombre algo tan absoluto. Sin Dios, este supremo trabajo del conocimiento humano es una acción prometeica que jamás ha de justificarse. Sólo cuando podemos referir el hombre a Dios, cuando le podemos hacer fidedigna la imagen conocida en el amor como si fuera la imagen que Dios reservaba para él, sólo entonces podremos emprender la configuración de la verdad del mundo. Para eso tenemos que haber aprendido, o mejor dicho, haber recibido de Dios, la gracia de amar y considerar a los hombres en Dios, en quien coinciden originariamente la imagen del conocimiento y la imagen del amor (119).

Amar es reconocer y confirmar al otro. El consuelo ofrece lugar para mirar/mirarse con verdad. El hombre solo puede verse –en su miseria, en su debilidad, impotencia y finitud– desde una confianza, que no parte de él pero que no puede producirse sin él. Confianza en algo que sea bueno, valioso, que valga la pena. Confianza rota por el sufrimiento y ofrecida por el consuelo para su restitución, desde su disposición amante y esperanzada.

### **A modo de cierre**

En este recorrido hemos intentado entender la dinámica del consuelo, sus características y alguno de sus “requisitos”. Quedó plasmada tanto la modestia como la grandeza de este gesto. El consuelo se ofrece silencioso, sin hacer alarde, sin pretensión de medir ni definir quién es el otro y a la vez, se anima a hacerse presencia para el otro, a *com-padecer*, a hacerse *com-pro-miso*, en una esperanza y en un amor que remiten a una participación que les da ancla y sustento, que permiten asegurar la promesa.

Hemos dejado a lo largo del camino mucho por decir y a la vez, nos hemos quedado mudos en más de una oportunidad, a manera de verdadera imposibilidad para poder decir algo que muchas veces está en el orden de lo *indecible*. El sufrimiento humano nos conduce al horror y a la Gloria; a tocar tanto lo más bajo y deshumanizante como a reconocer la virtud y el heroísmo en lo cotidiano y pequeño.

En la redacción de estas páginas, personas concretas, historias y experiencias personalmente vividas han sido referencia y compañía. Pero también, una Presencia/presencia que, tanto para creyentes como para quienes no creen, ha sabido hacerse lugar en experiencias de sufrimiento. En esos momentos tan drásticos hay “algo”, en el orden del Misterio/misterio que se abre paso y conecta al hombre con su dimensión trascendente, con su hambre de infinito, con las exigencias y deseos humanos más hondos y muchas veces, más heridos de su corazón.

Por último, no quisiera dejar de agradecer. A quienes consuelan. A quienes son consolados. A quienes, aún en la etapa más aguda del dolor, sin intensión ni pretensión alguna, se hacen ofrenda de sentido para otros; se hacen testimonio vivo que sabe persistir incluso, más allá de la muerte.



## BIBLIOGRAFÍA

- Amengual, G. (1993). "La solidaridad como alternativa: notas sobre el concepto de solidaridad". En *Dimensiones críticas de la Filosofía Política*. Palma de Mallorca: Univ. Ules Balears: 135-151.
- Anrubia, E. (2008). *La fragilidad de los hombres. La Enfermedad, la filosofía y la muerte*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Anrubia, E. (2013). *La herida y la súplica: filosofía sobre el consuelo*. Sevilla: Ed. Thémata.
- Avellaneda, C. (2014). *Yo y el otro en busca del nosotros. La vida en relación*. Editorial Guadalupe: Buenos Aires.
- Balthasar, H. U. V. (1971). *Sólo el amor es digno de fe*. Salamanca: Sígueme.
- Balthasar, H. U. V. (1997). *Teológica/1: Verdad del Mundo*. Madrid: Encuentro.
- Bayes, R. (2001). *Psicología del sufrimiento y de la muerte*. Barcelona: Martínez Roca.
- Bayés, R. (2004). "Alivio o incremento del dolor y el sufrimiento en el ámbito hospitalario: pequeños esfuerzos, grandes ganancias". En *Dolor y sufrimiento en la práctica clínica*. Barcelona: Fundación Medicina y Humanidades Médicas: 113-26.
- Benedicto XVI. (2007). *Carta Encíclica Spe Salvi: Sobre la esperanza cristiana* 30 de Noviembre 2007 Ciudad del Vaticano: Librería Editrice URL [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20071130\\_spe-salvi.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html)
- Berra, J.P (2016). *De heridos a amantes. Siete etapas para transformar el sufrimiento personal y social*. Ágape. Buenos Aires.
- Bertolini, A (2013). *Empatía y Trinidad en Edith Stein. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Campayo, J. G. y Rodero, B. (2009). "Aspectos cognitivos y afectivos del dolor", *Reumatología clínica*, n. 5, 2009: 9-11.
- Candioti, M. E. (2008) "Responsabilidad por el otro y ante el otro en el ámbito de lo común". En Frigerio, G. y Diker, G. (Comps.). *Educación: posiciones acerca de lo común*. Buenos Aires: Del Estante.
- Cassell, E. J. (1999). "Diagnosing suffering: a perspective", *Annals of Internal Medicine*, vol. 131, n. 7, 1999: 531-534.
- Chapman, C.R. y Gravin, J. (1993). "Suffering and its relationship to pain", *Journal of Palliative Care*, vol. 9, n. 2: 5-13.
- Caruso, I. A. (1958). *Análisis Psíquico y Síntesis Existencial: Relaciones entre el análisis psíquico y los valores de la existencia*. Barcelona: Herder.
- Choza, J. (1977). "Dimensiones antropológicas del dolor", *Anuario Filosófico*, vol. 10, n. 2, 1977: 39.
- Cioran, E. M. (2009). *En las cimas de la desesperación*. Barcelona: Fábula Tusquets.
- Clément, O (1983). *Sobre el hombre*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- de Celis, Mónica (2003). Reseña de: Bohart, A. C. y Greenberg, L. (comps.) (1997). *Reconsideración del concepto de empatía. Nuevas direcciones en psicoterapia*,

- Washington DC: American Psychological Association, *Revista internacional de psicoanálisis*, n. 13. URL: <https://aperturas.org/articulo.php?articulo=0000237&a=Reconsideracion-del-concepto-de-empatia-Nuevas-direcciones-en-psicoterapia>
- Delameillieure, E. (2007). "La ansiedad como concepto teológico en el pensamiento de Søren Kierkegaard", *Boletín Encuentro*, n. 4, 2007: 18-26.
- Derrida, J. y Roudinesco E. (2003) *Y mañana, que...* Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica
- Derrida, J., De Peretti, C., & Vidarte, P. (2001). *¡Palabra!* Edición electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Chile
- Derrida, J. y Dufourmantelle, A. (2000) *La hospitalidad*. Buenos Aires. De la Flor
- Dostoievski, F. (2003). *Los hermanos Karamazov*. Buenos Aires: Ediciones Libertador.
- El libro del Pueblo de Dios. La Biblia* (1998) Fundación Palabra de Vida. Buenos Aires. San Pablo
- Fariña Videla, A. (2009). *Escándalo... y Locura. Psicoterapia, cultura crítica y filialidad divina*. Buenos Aires: Nuevo Hacer.
- Finkielkraut, A. (1986). *La sabiduría del amor*. Barcelona: Gedisa.
- Foley, D. P. (1988). "Eleven interpretations of personal suffering, *Journal of Religion and Health*, vol. 27, n. 4: 321-328.
- Frankl, V. E. (2010). *El hombre doliente: fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. E. (2015). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Gómez, G. E. (2007). "Neurofisiología de la ansiedad, versus la angustia como afecto que se siente en el cuerpo", *Informes Psicológicos*, vol. 9, n. 9: 101-119.
- González, N. (2014). *Ordo consolationis: la empatía y el arte del consuelo en el Comentario al Libro de Job de Gregorio Magno*. *Teología y vida*, 55(3), 449-458.
- Gordillo León, F; Mestas Hernández, L.; Arana Martínez, J y Salvador Cruz, J (2015). "El miedo como constructo de análisis sistemático", *Alternativas en Psicología*, año XVIII, n. 32, febrero-julio 2015.
- Grön, A. (1995). "El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard", *Thémata*, vol. 15, 1995: 15-30.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Traducción J. E. Rivera Cruchaga. Madrid: Trotta
- Hubert, A. (2011). "La participación: Meditación desde el aporte del Pseudo Dionisio", *Teología y vida*, vol. 52, n. 1-2: 253-268.
- IASP (2012). *Classification of Chronic Pain*. Seattle: H. Merskey and N. Bogduk. URL: <https://www.iasp-pain.org/PublicationsNews/Content.aspx?ItemNumber=1673&navItemNumber=677>
- International Association for the Study of Pain (IASP) URL: <https://www.iasp-pain.org/> Recuperado 2017.
- Jiménez, A., Triana, M., y Washburn, J. (2002). "Compasión y salud", *Isegoría*, n. 27, 2001: 211-223.

- Juan Pablo II (1979) *Carta Encíclica Redemptor Hominis* 4 de Marzo 1979 Ciudad del Vaticano: Librería Editrice URL [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html)
- Juan Pablo II (1984). *Carta apostólica. Salvifici Doloris*. 11 de Febrero 1984 Ciudad del Vaticano: Librería Editrice URL [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/hlthwork/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_11021984\\_salvifici-doloris\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/hlthwork/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris_sp.html)
- Laín Entralgo, P. (1968). *Teoría y realidad del otro. Tomo II: Otredad y proximidad*. Madrid: Selecta.
- Laín Entralgo, P. (1978). *Antropología de la esperanza*. Madrid: Guadarrama.
- Längle, A. (2005). “La Búsqueda de Sostén. Análisis Existencial de la Angustia”, *Terapia psicológica*, vol. 23, n. 2, 2005.
- Laplanche, J., y Pontalis, J. B. (2002). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Leclerc, E (1987). *Sabiduría de un pobre*. Madrid: Marova.
- Levinas, E., & Duque, F. (1993). *El tiempo y el otro*. Buenos Aires: Paidós.
- Lewis, C. S. (1990). *El problema del dolor*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria
- Lewis, C. S. (1994). *Una pena observada*. Santiago de Chile: Andres Bello.
- López-Ibor, J. J. (1969). *La angustia vital*. Madrid: Paz Montalvo.
- Marcel, G. (1995). *Ser y tener*. Madrid: Caparrós editores.
- Montalvo-Prieto, A; Cabrera-Nanclares, B. y Quiñones-Arrieta, S. (2012) “Enfermedad crónica y sufrimiento: revisión de literatura”, *Aquichan*, vol. 12, n. 2, agosto, 2012: 134-143. URL: <http://4www.redalyc.org/articulo.oa?id=74124103005>
- Mosto, M. (2012). *Las desmesuras del amor*. Buenos Aires: Sabiduría Cristiana.
- Mosto, M. et al (2016). *Manantial en el desierto. Ensayos multidisciplinarios sobre la empatía y compasión*. Buenos Aires: El Rastro.
- Muñoz Devesa, A., Morales Moreno, I., Bermejo Higuera, J. y Galán González Serna, J. (2014). “La Enfermería y los cuidados del sufrimiento espiritual”, *Index de Enfermería*, vol. 23, n. 3, 2014: 153-156.
- Nancy, J. L. (2001). “El intruso”, *Nombres: Revista de Filosofía*, n. 16, 2001: 129-141.
- Pérez Marc, G. (2013). “Cuerpo y subjetividad: una filosofía del dolor”, *Páginas de Filosofía*, vol. 12, n. 15, 2013: 33-54.
- Petroni, F. F. (2005). “La psicoterapia como misión. Un intento de pensar el encuadre de la psicología clínica desde la fe”. Conferencia V Congreso Mundial de Psicoterapia. WCP Federación Latinoamericana de Psicoterapia y la Asociación de Psicoterapia de la República Argentina Buenos Aires. Septiembre 2005.
- Pieper, Joseph (1997). *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp.
- Plourde, S. (2005). “Gabriel Marcel y el misterio del sufrimiento”, *Anuario filosófico*, vol. 38, n. 2, 2005: 575-597.
- Poupard C. (1997). “Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó” [documento]. Vaticano: Librería Editrice Vaticana. URL:

[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/hlthwork/documents/rc\\_pc\\_hlthwork\\_doc\\_30061997\\_poupard\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/hlthwork/documents/rc_pc_hlthwork_doc_30061997_poupard_sp.html)

- Rogers, C. (1980). "Condiciones necesarias y suficientes del cambio terapéutico de personalidad". En En Lafarga, J. y Gómez, J. (eds.). *Desarrollo del potencial humano: aportaciones de una psicología humanista*, Vol. 1. México: Trillas: 77-92.
- Rogers, C (1985). *Carl Rogers speaks on characteristics of effective counseling*. Center for Studies of the Person. Traducido por: Andrea García Moral. URL: <https://enfoquealser.blogspot.com.ar/2013/09/carl-rogers-habla-sobre-la-empatia.html>
- Sancho, M. G. (1998). "Dolor y sufrimiento. El problema del sentido", *Rev. Soc. Esp. Dolor*, n. 5, 1998: 144-158.
- Santo Tomás de Aquino (2012). *Suma Teológica*. Edición digital: <http://hcg.com.ar/sumat/>
- Sartre J.P. (2005). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre J.P (2009) *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona. Edhasa.
- Séneca, L. A. (2008). *Consolación a Marcia*. Madrid: Vico.
- Sierra, J. C., Ortega, V., y Zubeidat, I. (2003). "Ansiedad, angustia y estrés: tres conceptos a diferenciar", *Revista mal-estar e subjetividade*, vol. 3, n. 1, 2003.
- Sontag, S. (2003). *Ante el dolor de los demás*. Madrid: Santillana.
- Spaemann, R. (2005). *El sufrimiento redentor*. Revista Alfa y Omega *El amor que salva* Etapa II - Número 443 Madrid. URL: [https://www.alfayomega.es/documentos/anteriores/443\\_24-III-2005.pdf](https://www.alfayomega.es/documentos/anteriores/443_24-III-2005.pdf)
- Stein, E. (1994). *Ser Finito y Ser Eterno. Ensayo de una ascención al sentido del ser*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tetrault A. y Nyback M.H. (2010). *Supporting the suffering patient in the stage of enduring. A theoretical reflection on suffering as an essential part of nursing*. Vaasa: Novia University of Applied Sciences.
- Tillich, P. (1968) *El coraje de existir*. Barcelona: Estela.
- Vélez, O. C., Sierra, Á. M. y Becerra, S. S. (2015). "Espiritualidad urbana de la samaritaneidad", *Cuestiones Teológicas*, vol. 42, n. 98, 2015: 391-415.