



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n168.59031>

LA ATENCIONALIDAD DEL AMOR

UNA EXPERIENCIA PRIVILEGIADA Y PRIMORDIAL DEL CUIDADO



THE ATTENTIONALITY OF LOVE

A PRIVILEGED AND PRIMORDIAL EXPERIENCE OF CARE

PATRICIO MENA MALET**

Universidad de La Frontera - Temuco - Chile

.....
Artículo recibido el 13 de julio de 2016; aceptado el 15 de diciembre de 2016.

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

** patricio.mena.m@ufrontera.cl

Cómo citar este artículo:

MLA: Mena Malet, P. "La atencionalidad del amor. Una experiencia privilegiada y primordial del cuidado." *Ideas y Valores* 67.168 (2018): 319-344.

APA: Mena Malet, P. (2018). La atencionalidad del amor. Una experiencia privilegiada y primordial del cuidado. *Ideas y Valores*, 67 (168), 319-344.

CHICAGO: Patricio Mena Malet. "La atencionalidad del amor. Una experiencia privilegiada y primordial del cuidado." *Ideas y Valores* 67, n.º 168 (2018): 319-344.



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

RESUMEN

Se interroga la atencionalidad propia del amor en cuanto que experiencia privilegiada y primordial del cuidado. En busca de un acceso al fenómeno del amor, se propone interrogarlo conforme al tipo de atención que promueve, asumiendo y discutiendo los recursos aportados por la fenomenología husserliana, así como por las fenomenologías contraintencionales, en particular la de Waldenfels. De este modo, si para describir este fenómeno es preciso dar cuenta del fundamento afectivo de la atención, también hay que reconocer que el amor es vivido como un hecho original o un acontecimiento que implica para el amante una reorientación existencial y atencional.

Palabras clave: amor, atencionalidad, cuidado, hecho original, pathos.

ABSTRACT

The article inquires into the attentionality inherent to love as a privileged and primordial experience of care. Seeking access to the phenomenon of love, we suggest inquiring into it according to the type of attention it promotes, drawing on and discussing the resources provided by Husserlian phenomenology, as well as by counter-intentional phenomenologies, particularly Waldenfels'. Thus, while it is necessary to account for the affective grounds of attention in order to describe this phenomenon, it is also essential to recognize that love is experienced as an original fact or as an event that entails an existential and attentional reorientation of the lover.

Keywords: love, attentionality, care, original fact, pathos.

¿Qué acceso es posible al fenómeno del amor?

El amor es uno de aquellos fenómenos que, dándose conforme a un exceso que le es constitutivo y que ofusca nuestras capacidades comprensivas, nos confronta, al mismo tiempo, con cierta indigencia conceptual¹ que se hace patente cuando nos faltan las palabras para expresarlo. Más felizmente, que en ocasiones no contemos con los conceptos adecuados no implica que no podamos volvernos hacia su modo de donación e intentar develar sus estructuras necesarias y *a priori* de manifestación. Como cualquier fenómeno, en sentido “fenomenológico” (cf. Depraz 2014b 97-108; Schnell, 53-73),² el amor nos obliga a plantearnos la pregunta por su acceso metódico y el modo de abordarlo, en cuanto es siempre el que manda y gobierna el modo de aproximación que le es debida (cf. Citot y Grosos, 134) en estricta obediencia a la consigna husserliana de “volver a las cosas mismas” (Hua XIX 1/10).

De este modo nos proponemos interrogar la atencionalidad propia del amor en cuanto que experiencia privilegiada y primordial del cuidado. Buscando un acceso al fenómeno del amor, se propone interrogarlo conforme al tipo de atención que promueve, asumiendo y discutiendo los recursos aportados por la fenomenología husserliana y por la fenomenología contraintencional de Bernhard Waldenfels.³ ¿Cuál es la atención propia del amor? ¿En qué consiste la atención del amante al amado? ¿Qué significa para el sujeto amante ser despertado

-
- 1 En este punto puede ser pertinente citar a Romano, quien afirma, en *Au coeur de la raison: la phénoménologie*, que “si hay una tesis que parece compartida por casi todos los fenomenólogos –tal vez incluso la única– es aquella según la cual los fenómenos se presentan a nosotros con un sentido autóctono que no es proyectado sobre ellos por nuestros esquemas lingüísticos” (Romano, 172). Esto quiere decir que lo dado no precisa de una organización ofrecida por el lenguaje para mostrarse. Así pasa también con el fenómeno del amor que, aunque no tengamos conceptos adecuados para expresarlo, lo vivimos y hacemos su experiencia.
 - 2 Es preciso recordar que la cuestión del *fenómeno* no aparece en primera instancia en la fenomenología husserliana, sino que es un problema que nace en el seno de la filosofía griega, donde el *Teeteto* y el *Gorgias* de Platón tienen un lugar preponderante. De ahí en adelante, la historia es larga y tiene como protagonistas a Aristóteles, a los estoicos, al cartesianismo, a Berkeley, a Kant, a Hegel, etc. Para su reconstrucción, véase Benoist, Depraz (2014b), Perreau, Schnell.
 - 3 Por fenomenologías contraintencionales entendemos aquellas que intentan comprender el fenómeno en cuanto que dado en sí y por sí, liberado de las condiciones subjetivas de aparición, y que consideran que, antes de ser constituido intencionalmente, es el fenómeno mismo quien constituye al sujeto. Ejemplos de ello son las fenomenologías de Levinas, Maldiney, Marion, Romano, por el lado francés, y de Bernhard Waldenfels, por el lado de la fenomenología alemana. Nosotros centraremos nuestra atención en la obra de este último filósofo, sin dejar de reconocer el aire de familia que hay entre su fenomenología y la de los autores franceses, en particular con la obra de Henri Maldiney.

por y hacia lo amado, ser vuelto hacia ello? ¿Qué tipo de atención compromete el acto de amar? Estas nos permitirán acceder al fenómeno del amor, interrogando el tipo de atención que suscita en el amante, volcado hacia el amado y hacia sí mismo, en la medida en que experimentamos el amor como un hecho original o acontecimiento que nos reorienta atencional y existencialmente de un modo sorpresivo y nuevo. Así pues, iremos de la vía intencional propia de la fenomenología (que nos permitirá preguntarnos por el fundamento afectivo de la atención) a la vía conraintencional (que nos aportará recursos para comprender el modo como el amor reorienta al amante y lo que ello significa). Pero, antes, examinemos brevemente lo que separa y lo que une a ambas orientaciones fenomenológicas respecto de su aproximación posible al fenómeno del amor y su atención, ya que ambas vías son, en algún respecto, complementarias, y dicha complementariedad nos permite el intento de dilucidación aquí propuesto.

Conforme a lo anterior, el fenómeno del amor puede parecerse que exige transar entre dos aproximaciones fenomenológicas, en principio, divergentes. Por un lado, se halla la fenomenología intencional –estática y genética– que es la vía asumida por Husserl. Por otro lado, la vía proseguida por Waldenfels, que puede ser caracterizada como conraintencional (cf. Levinas 2006, 113-119; Waldenfels 2015, 19-52), en su intento de pensar el “carácter acontecual” del fenómeno de lo dado (cf. Gondek y Tengelyi, 672; Mena, 2015; Thomas-Fogiel) o al fenómeno como “acontecimiento de sentido” (Serban, 31), que porta él mismo las condiciones de su manifestación, con lo que rebasa y pone en suspenso “las acostumbradas formaciones de sentido y de reglas, para poner en marcha otras nuevas” (Waldenfels 2015, 46). Así, es posible reconocer dos vías distintas a partir de las cuales acceder a una descripción y comprensión del amor y de su atencionalidad. Ahora bien, incluso si Husserl no desarrolló de modo acabado una fenomenología del amor,⁴ ello no significa que no reconociera su centralidad para la fenomenología en su vía intencional. Así, ha podido afirmar que:

el amor, en sentido auténtico es uno de los problemas fundamentales de la fenomenología, y esto no solo en la particularidad e individualidad abstractas. Es un problema de las fuentes elementales intencionales, así como en sus formas reveladas de la intencionalidad que se manifiesta en las profundidades, en las alturas y en las extensiones universales de la intencionalidad. (Hua Ms. E III 2/36b)⁵

4 Al respecto, los escritos que Husserl dedica a la intersubjetividad (cf. Hua XIII 105-107) resultan particularmente relevantes.

5 Para el caso de la traducción de este manuscrito citamos siempre la traducción de Crespo (cf. 16).

Con ello Husserl no solo reconoce la *gravedad* del amor para y en la fenomenología, sino que indica que aquel, antes que ser abordado como una cualidad psicológica y emocional, compromete su dilucidación desde la vida intencional del sujeto, movilizándolo, por tanto, a la fenomenología intencional y trascendental.

Pero, ¿para dar con el fenómeno del amor basta con poner en obra una fenomenología intencional? Nos parece que al menos esta vía debe ser complementada con una fenomenología que reivindique al fenómeno en su ipseidad, en su aparecer en sí mismo, liberado de toda condición subjetiva que pudiera serle impuesta. Una fenomenología contraintencional desplaza, a nuestro juicio, el lugar de lo trascendental sin suprimirlo, reconociendo que es el fenómeno quien se impone por y en sí, constituyendo al sujeto. Su esfuerzo se concentra, entonces, en abandonar las pretensiones fundadoras del *ego* trascendental, con el fin de alumbrar la dimensión pasiva y constituida del sujeto en acusativo, según Levinas (cf. 1974 69), o en dativo, en palabras de Waldenfels (cf. 2015, 28) y de Marion (cf. 2012, 129-148). Así, antes que ser un fenómeno constituido, el amor es constituyente.

Más, si hay un disenso entre ambas aproximaciones fenomenológicas, existe también, al menos, una consonancia, una misma resonancia, en ambas miradas fenomenológicas que hay que destacar, a saber: *la apelación y su relación con el amor en cuanto que llamado a una concreción singular*. En efecto, si hay una cuestión que las fenomenologías contraintencionales han relevado es, precisamente, el entrevero estricto entre la apelación –del otro, de las cosas– y la respuesta que puede ofrecer el sujeto conminado (cf. Sebbah, 87). Si las fenomenologías de la apelación se han abocado a la dilucidación del sujeto en cuanto que apelado por lo otro y, fundamentalmente, por el otro, en el caso de Levinas (1974), no es menos cierto que Husserl mismo ha relevado el carácter apelante de las cosas mismas y del otro en cuanto que amado (cf. Husserl 1966; 1973; 1989). Así, el disenso que hay entre ambas vías fenomenológicas se sostiene en un consenso: el fenómeno del amor compromete al sujeto en cuanto que sujeto *capaz* de apelación, con lo que remite la capacidad a aquella disponibilidad para ser despertado y reorientado por lo otro, y el otro, que es precisamente la vía que aquí seguiremos, con el fin de dar cuenta del tipo de atención que compromete el amor.

Como confirmación de la *resonancia común* entre ambas vías fenomenológicas, consideremos brevemente el siguiente texto de Husserl:

El auténtico yo ama, se entrega amantemente a su auténtico fin, y su cuidado es cuidado amante. La vida auténtica es, absolutamente, vida en el amor lo que significa totalmente lo mismo que la “vida en el deber absoluto”. Lo que quiero lo caracterizo con las palabras “yo debo eso”. Sigo una exigencia. Aquí sigo lo que me apela de un modo completamente per-

sonal y esto no es otra cosa sino lo que en el sentido más profundo amo, lo que en el sentido más hondo quiero. Desde mí mismo y puramente desde mí mismo no puedo querer sino lo que amo personalmente. El amor es la dirección del yo a aquello que atrae de un modo completamente individual a este yo. (Husserl, Ms. A v 21/90a)⁶

Por un lado, se puede apreciar cómo Husserl reconoce en el amor un “peso” radical sobre la existencia personal, pues la vuelve y la sumerge en “el deber absoluto” (cf. Crespo, 115; Housset, 481). Es un acto que “direcciona” y orienta hacia lo que, atrayendo al yo, lo singulariza e individualiza. Compromete al sujeto en el todo de su vida, precisamente porque revela el carácter orientado y respondiente de la existencia personal. Entonces, lo que es preciso destacar es la relación estricta que Husserl reconoce entre el amor personal y la apelación o instancia apelante, que es interiorizada como un deber absoluto. El sujeto amante es apelado y se halla en situación de responder a dicho llamado; en cuanto tal, su existencia personal y singular es atraída y reunida por la apelación que le es dirigida. Hay, por consiguiente, una dimensión atencional que es propia del amor, y que consiste en la atracción, la reorientación y el direccionamiento de la persona hacia posibles inéditos. Así, el amor compromete al amante poniéndolo ante una exigencia absoluta, llamándolo al cumplimiento de una vocación y misión interiorizada como lo que más hondamente quiere. El amor destaca, subraya y mienta la individualidad y singularización de la persona. En suma, el amor personal *despierta*, por consiguiente, al yo a la tarea misma de su *vocación* (cf. Hua xxvii) y realización; lo conmina y lo llama a decidir:

 Mi individualidad personal se expresa propia y profundamente en el modo, intensidad y direcciones de mi amor: yo soy quien soy y la peculiaridad individual se muestra en que soy precisamente quien ama como yo amo, que precisamente eso me llama y no aquello. (Husserl Ms. B I 21/60a)⁷

La llamada se fenomenaliza mediante su interiorización, *i. e.*, por medio de la asunción o apropiación del deber o exigencia absoluta que se da como siendo lo más querido por el amante. Pero tal proceso de interiorización se confunde con la personalización misma del sujeto que no puede responder y reorientar su existir sin un *estilo* singular y personal. Así, el amor es un acto que, al volver la persona hacia lo otro, pone en juego un tipo de atención sin la cual el sujeto no podría responder al otro amado como amante, ni a aquello que ejerce una atracción profunda sobre él orientándolo hacia las cosas mismas de otra forma.

6 Este texto es citado y traducido por Crespo (23); cf. Levinas (1994, 177).

7 Este texto es citado y traducido por Crespo (2012 21).

El amor, en este sentido, implica un despertar del sujeto hacia un modo nuevo de mantenerse en el mundo y con los otros; aporta una visión inédita por la cual el sujeto interioriza lo auténticamente querido y queda vuelto, a su vez, hacia ello. Esta *conversión atencional* es posible por el carácter atrayente de las cosas mismas, siendo el amado un caso *ejemplar* de dicha atracción.

Nuestra tarea consistirá, entonces, en intentar dilucidar la especificidad de la atencionalidad del amor, interrogando el modo como el sujeto es despertado a la presencia de lo amado, vuelto hacia él y, de un modo fundamental, hacia sí mismo. Con ello, tomamos al amor como un ejemplo privilegiado de *cuidado*, en la medida en que este evidencia una doble estructura, la de la inquietud y la del actuar en respuesta al otro.⁸ Así, aquello que interrogamos, tomando como problema la atencionalidad propia del amor, es la inquietud por la que el sujeto amante es despertado hacia lo amado y las maneras que posee el primero para responder a la presencia del segundo. Lo que está en juego es el amor⁹ como una experiencia privilegiada y primordial del *cuidado*, *i.e.*, como uno de aquellos *hechos originales* o acontecimientos a partir de los cuales el sujeto se comprende como cuidado, esto es, en cuanto que despertado por lo otro, vuelto hacia ello según el modo del interés y apelado y comprometido en las respuestas posibles que tiene para ofrecer. Por estas razones es que lo que aquí se bosqueja no es tanto una fenomenología del amor, sino del cuidado –en cuanto que atención inquietada–, siendo el primero una experiencia que permite revelar algunos caracteres esenciales del segundo. Para ello, comenzaremos interrogando por el fundamento afectivo de la atención, esto es, por la manera como el sujeto es despertado hacia las cosas, tomando como guía los textos relativos a las síntesis pasivas de Husserl; luego, a partir de la fenomenología de Waldenfels, interrogaremos la manera como el amor, en cuanto que

8 Así, por ejemplo, Foessel afirma que: “el cuidado es una deficiencia que funda una aptitud, pues solo un ser que carece de una base sólida en la existencia busca justificaciones para colmar el vacío. Este equívoco del cuidado es estructural, como lo atestigua el hecho de que este término designe a la vez la inquietud y el cuidado que un individuo asume por otros. El cuidado es una práctica tanto como un estado, un hacer tanto como una vivencia” (Foessel 144).

9 Para una profundización de los tipos de fenómenos emotivos, se puede consultar a Schaeffer (*cf.* 120-133). Este autor distingue entre a) emociones con sensaciones evaluativas de base (atracción o disgusto olfativo, gustativo, sexual, etc.), b) sentimientos o afectos desprovistos de objetos (la alegría, la paz del alma, la tristeza, etc.) y c) emociones con contenido intencional (el amor, el odio, la cólera, etc.). Esta clasificación permite reconocer que el amor tiene un contenido intencional, esto es, un objeto al cual se dirige. Toda la cuestión consiste, para nosotros, en saber de qué modo es aquella direccionalidad hacia su objeto, cuál es su génesis y qué la sostiene.

hecho original o acontecimiento despierta atencionalmente al sujeto hacia la otra persona y hacia sí mismo.

La conversión atencional del ego: receptividad y objetualidad

En Husserl hay preciosas consideraciones sobre el yo en cuanto que yo *despertado*. Examinemos, en primer lugar y muy brevemente, aquello que Husserl llama, en el contexto de las síntesis pasivas, la *conversión del ego*:

la vida del alma, afirma nuestro autor, es despertada, es decir, que el yo es despertado, y es así en cuanto que realiza las funciones egoicas específicas según un modo actual, por cuanto realiza actualmente un “yo percibo”, es decir, yo estoy volcado hacia algo objetivo por la intuición, por la contemplación y ocupado con él; del mismo modo, yo me recuerdo, yo soy absorbido en la contemplación de lo recordado; del mismo modo, yo comparo y distingo, comparando, reconozco que eso percibido ahí y allá son del mismo género; o bien soy conducido a amar, a estimar, a venerar a una persona que yo me represento, o me vuelvo contra ella con odio y desprecio, realizo un acto de mentar, sopesando los medios, me decido y actúo. (1998 36)

Ciertamente, el modo como el *ego* está vuelto hacia lo afectante debe ser entendido aún conforme a la vida intencional, pues la *conversión* sigue siendo operada por el sujeto mismo, quien descubre en lo afectante un interés que *suscita* su atención. En palabras de Bruce Bégout: “La afección ‘despierta’ (*weckt*) algo en mí que me empuja a convertirme según mi grado de interés” (Bégout 180). En este sentido, el *ego* solo puede ser excitado y motivado por lo afectante, que no deja de ser un *objeto* que se constituye en la subjetividad; así, no se puede entender el acontecimiento afectivo que despierta al *ego* y lo vuelve hacia algo determinado sin reconocer que el sujeto solo puede ser afectado en cuanto que inscrito en la esfera de la objetualidad y en la medida en que este *destaca* y remarca aquello que propicia un “movimiento hacia” y un “ser vuelto por”. Así, las cosas que despiertan el interés del *ego* lo hacen destacándose y tomando un relieve específico y motivante. Sin embargo, este despertar requiere que el *ego* mismo se dirija y vuelva hacia aquello que puede ser destacado por él. No se trata, por tanto, de un acontecimiento que, por su propia fuerza irruptora, vuelve al sujeto de modo pasivo hacia aquello que se da de manera ya realizada por sus propios medios.

Cuando Husserl se aboca a la tarea de mostrar la *disponibilidad* para ser despertado del *ego*, esto no lo conduce de ningún modo a abandonar la vía de la intencionalidad. De este modo, el yo sigue siendo pensado como un “centro egoico”, en cuanto que es “el centro de la vida y del

vivir que se puede poner en evidencia por la reflexión” (Husserl 1998 36), esto es, como el polo idéntico y “sujeto de sus actos” en cuanto que “sujeto que los realiza”. Así, Husserl afirma que:

Si es exacto decir que el curso de la afección y la modificación del conjunto del relieve afectivo en el presente vivo dependen de los tipos de desarrollo y de conexión de las objetualidades, que se han constituido cada vez en él, eso no quiere decir, sin embargo, que esas objetualidades existan ya por su lado antes de toda afección. No se excluye, al contrario es muy probable, que la afección juegue su papel esencial en la constitución de todas las objetualidades, de tal modo que, sin ella, no habría absolutamente ningún objeto, ni ningún presente articulado objetivamente. (Hua XI 165)

Es decir, el despertar del sujeto no es sino el paso de la latencia a la patencia¹⁰ de los objetos implícitos o no-afectivos a los objetos explícitos, que son efectivamente destacados de modo primario y sobre los que recae la atención en cuanto que acto de *destacar*, así como también acto de *interés*. El despertar afectivo implica, de modo estricto, a un sujeto capaz de ser afectado por los objetos u objetualidades en cuanto que afectantes, esto es, en la medida en que motivan la *conversión del ego*:

la intencionalidad afectiva no significa solamente que la afección despierte en el yo una intención pasiva dirigida hacia lo afectante, sino que la afección misma es ante todo conversión del ego, una intención que posee en ello el carácter de “estar-dirigido-hacia” (*das Gerichtetsein*). (Bégout 174)

Aquel yo despierto y afectado, receptivo y pasivo, sigue siendo *sujeto* y “fundamento único del mentar intencional” (Bégout 175). Ciertamente, es relevante que Husserl hable de *motivación*, abandonando cualquier referencia a la lógica de la causalidad: una motivación, para retomar la expresión de Ricœur, *inclina* sin necesidad. Así, Steinbock afirma que, conforme a la aproximación fenomenológica de la atención –a diferencia

10 Paul Ricœur, en su primer texto fenomenológico dedicado a la atención, destaca también este movimiento que va de lo oscuro a lo claro, del trasfondo al primer plano, y que es propio de la atención: “El paso del trasfondo al primer plano, de lo oscuro a lo claro, implica una aprehensión de un aspecto nuevo que no era percibido como aspecto. ¿Qué significa por tanto que era allí? ¿Es una ruptura entre la existencia y lo percibido –ruptura que arruina nuestra teoría de la percepción? [...]-. Es la atención que da un sentido a esta preexistencia: es la experiencia privilegiada de la atención; la perceptibilidad del objeto en cuanto que desborda mi percepción clara no significa nada ella misma; esta noción significa algo a condición de que yo designe por ella la relación del campo de inatención con el campo de atención. No hay exploración del campo de inatención como tal; lo propio del trasfondo es ser ‘percibido con’ (*mitgeschaut*) como el trasfondo del aspecto no inspeccionado” (2013 63).

de la vía empírica de la psicología que la considera como la “respuesta mental a estímulos que provienen de un objeto”–, esta es

descrita como un proceso integralmente vivido, no causado, sino más bien *motivado* por la fuerza afectiva de los objetos excitantes que ponen en obra una relación simbiótica entre un primer plano y un trasfondo frente a un sujeto que percibe encarnado. (59)

Según lo anterior, el *ego* husserliano no es vuelto hacia las cosas de un modo absolutamente pasivo, sino que mantiene en sí mismo el poder de dirigirse o no hacia aquello que es fuente de interés. De esta manera, Frédéric Moinat ha podido afirmar que:

el despertar de la atención corresponde a una dinámica de constitución de sentido [...] Esta constitución de sentido, donde la iniciativa no recae unilateralmente ni en el sujeto ni en el mundo, sino en los dos a la vez, Husserl la describe en la *Synthèse passive* como “duo constitutivo”. La atención es a la vez despertada y aclaradora, el objeto es a la vez afectante y develado. (Moinat 46-47)

Este proceso, que consiste en el despertar propio de la atención que da cuenta del modo cómo un yo inatento se vuelve –o es vuelto– activamente atento a un objeto, es lo que, en palabras del mismo Moinat, puede ser llamado como el proceso de una *atención feliz*, en cuanto que *dirigida y mantenida*.

Así, la *conversión del ego* pone en juego al sujeto en cuanto que motivado y afectado por objetualidades que excitan su interés y lo orientan en dirección hacia esas *fuerzas* objetivas que se destacan y adquieren un relieve determinado en una situación, también, determinada. Entonces, la cuestión no es solo cómo nos dirigimos hacia las cosas, sino también cómo estas pueden atraernos y volvernos hacia ellas modificando “nuestra orientación perceptiva y epistémica” (Steinbock 59). Es decir, la conversión del *ego* implica al “duo constitutivo” y, por tanto, cierta indeterminación respecto del papel jugado –y de su primacía– por el *ego* constituyente y por el mundo de objetos que se donan en su calidad de afectables y excitantes, así como una *disposición* que es propia del *ego* y que consiste en dejarse orientar por lo afectante. Esto no solo da cuenta del paso de la pasividad a la actividad –entendido que la pasividad no deja nunca de ser operante–, sino que también pone en juego “la esfera de objetividades preconstituidas, así como la sumisión del *ego* a un campo afectivo” (Steinbock 60). De este modo, el *ego* constituyente, que no renuncia jamás a su poder de constitución, “*obedece* a la afectación” y “se dirige hacia aquello que ejerce esta afectación” (Steinbock 61). Es lo que Husserl llama *receptividad*. Esta no tiene aún que convertirse

necesariamente en un interés cognitivo.¹¹ Así, la receptividad de la que se trata consiste en la recepción del sentido preconstituido y predado implicado en el despertarse propio del *ego* ante las fuerzas afectantes y motivadoras del mundo. Y aunque el *ego* no abandone el ámbito de la objetualidad –y objetualidades preconstituidas– y, con ello, el de su poder de constitución, es necesario afirmar que sí experimenta una suerte de sumisión ante lo afectante: sumisión que *motiva* un movimiento intencional, un volverse hacia, que, en primer lugar, pone en juego un tipo de orientación perceptiva, más no únicamente esto. Luego será la ocasión del *interés cognitivo*, a partir del cual el objeto es explicitado, tematizado e interrogado en cuanto que objeto que posee un “contenido temático, una quiddidad” (Steinbock 61).

Encaminarse por esta vía abierta por Husserl significa avanzar hacia la aclaración de la constitución del objeto que va del modo como el *ego* es despertado hacia él, dejándose someter, en algún respecto, a las fuerzas afectivas que lo motivan a volverse hacia estas, hasta dar cuenta del modo como este, el *ego*, en tal “volverse hacia” constituye, interroga y tematiza el sentido del objeto, considerándolo, por tanto, en cuanto tal (cf. Depraz 2010 222).

Algunas consecuencias que se pueden extraer de lo anterior pueden ser las siguientes. En primer lugar, el proceso de conversión del *ego* es siempre excitado y motivado por un objeto.¹² Cabe entonces preguntar si este tipo de conversión permite explicar aquella que es motivada por el otro, el amado, cuya donación y presencia implica una conversión atencional; es decir, en cuanto que promueve una reorientación no solo perceptiva sino epistémica. En el contexto de las síntesis pasivas, tal como son examinadas por Husserl, este movimiento tiene como fin el relieve y el destacarse del objeto como tal, pasando por la atención prestada a lo afectante, que abre un campo de interés que se muestra como fuente a destacar, pasando de una latencia a una patencia perceptiva. Asimismo, puesto que el despertar de la atención no puede ser comprendido sino desde el campo de preobjetividades y objetividades que

11 Al respecto, es necesario subrayar que Husserl considera a la atención como intuición y como acto signitivo. Así, Depraz indica: “Husserl abre la vía hacia un sentido auténtico de la atención, que se sitúa en un nivel de amplitud tal, que abraza la distinción intuición/significación. Es decir, la atención engloba al pensamiento, no solamente a la intuición, y los actos de atención pueden tener objetos múltiples, contenido sensible, psíquico, pero también formal, como en el caso de los actos de mentar de significación. Es en este contexto extensivo que aparece la primera ocurrencia de una acepción de la atención que va a volverse central en 1904-1905 y después, a saber la ‘preferencia’ o aun el ‘acto de destacar’” (2010 210).

12 Al respecto, es necesario recordar que en la fenomenología husserliana el *ego* no puede “ser atento más que a ‘algo’ ya consciente para él” (Depraz 2010 219).

se mantienen latentes y listas para ser captadas, el modo como el sujeto solicitado por las cosas en su dimensión afectante es vuelto hacia ellas se conforma según “estructuras preferenciales implícitas” (Steinblock 60). Así, el sujeto que pone atención es conducido a hacerlo, comprometiendo su *estilo* propio, así como el tipo de organización de los fenómenos que le son dados. Entonces, la *conversión atencional* no solo pone en marcha un dirigirse hacia objetos, sino que además implica un “despertar del sujeto a sí mismo” (Depraz 2010 213), un devenir consciente tanto de las cosas como de sí mismo.

De este modo, la atención es un acto vivo de apertura y acogida de lo otro, es un acto de “apertura receptiva pasiva” y de orientación que consiste en un “devenir-consciente afectivo” de los objetos y de sí mismo. El sujeto que es despertado por la sollicitaciones de las cosas toma conciencia de lo afectante que motiva en él una orientación, pero también deviene consciente de sí mismo ya en relación con las cosas que lo exhortan, quedando comprometido en su totalidad conforme a la conversión atencional a la que deviene. Por ello, no se puede tratar solamente del compromiso de la conciencia en cuanto que intencional. El sujeto, en cuanto que conciencia encarnada, corporeizada y actuante, es vuelto enteramente hacia los objetos y hacia sí mismo (*cf.* Depraz 2014a 62-63). En este sentido, la conversión atencional no solo implica un redireccionamiento de la mirada, sino un volverse atento a su dimensión perceptiva, cognitiva y pragmática. Tal conversión compromete al sujeto en su devenir-consciente y en el modo o tipo de orientación por la que se despliega y extiende un mundo; es decir, la conversión atencional es también un modo de organizar la fenomenicidad misma, mediante una puesta de relieve y clarificación del fenómeno, que es conducido a un primer plano desde el trasfondo del campo perceptivo o el carácter destacado de un interés cognitivo y ya no perceptivo. La conversión no es tan solo un despertar del sujeto al mundo solicitante y afectante, sino también un movimiento que, al operar la distinción entre la instancia que despierta y la despertada –incluso si es preciso un nivel de indistinción en el nivel de la primacía u originariedad de los papeles jugados por cada instancia–, organiza el conjunto de lo dado como dado para mí, es decir, en cuanto que fenómeno.

Ante estas consecuencias derivadas de los análisis anteriores, es preciso agregar algunas de más largo aliento. En primer lugar, si la atención parece ocupar un lugar relevante en la fenomenología, también es cierto que Husserl no ha concretado una filosofía de la atención en sí misma. Así, Depraz afirma que: “la actividad atencional no alcanza nunca, en ningún caso, la dignidad de la reducción en cuanto que método, mientras que, se ha visto, los procesos experienciales en obra en la actividad reducida corresponden a procesos atencionales” (2008 225). Esto es, si

Husserl parece comprender la atención como un tipo de modificación intencional, al mismo tiempo es necesario afirmar que esta es “un tipo fundamental [*Grundart*] de modificación intencional” (Depraz 2008 229). Así, si la atención solo puede ser comprendida en el marco de la actividad intencional de la conciencia, no es menos cierto que esta la atraviesa de punta a cabo. Es decir, la atención no se ve restringida solo por un tipo de acto intencional, por ejemplo, el perceptivo; por el contrario, pareciera que todos los actos intencionales, tales como los rememorativos, imaginativos o empáticos, son, de algún modo, atencionales, así también los actos signitivos, por los cuales el sujeto destaca el significado de las palabras. De esta manera, según Depraz, “la atención desborda el campo perceptivo, originariamente intuitivo, desplegando su actividad en el nivel conceptual y simbólico” (2008 237).

¿Qué consecuencia se puede extraer de este anclaje de la atención en la vida intencional? En primer lugar, el hecho de que el sujeto intencional, capaz de ser despertado hacia las cosas perceptibles y significables, es, de par en par, atencional. La atención no es tan solo una modificación o acentuación particular de la vida intencional, pues ella atraviesa todo acto intencional, por lo que este no puede volverse hacia los objetos sin comprometer un tipo de atención determinada. La atención es, de este modo, “una dimensión de los actos de la conciencia, cuya originalidad consiste en estar presente en todos los actos intencionales, es decir, procurarles una variabilidad constitutiva de su propio modo de aparecer” (Depraz 2008 239). Es lo que Depraz llama la *función moduladora de la atención* (2014a 143-201). De esta manera, el *ego* despertado hacia las cosas compromete, en cada uno de sus actos, un tipo de atención que hace variar su acceso a los objetos que han suscitado su movimiento hacia estos. Ante la orientación lineal hacia los objetos, propia de la intencionalidad, la atención implica una orientación ortogonal, puesto que modula cada uno de los actos intencionales, de modo que los hace variar y les otorga una profundidad y resonancia que solo ella puede darles. Mientras que la intencionalidad es un “modelo formal de la estructura de la conciencia”, la atención, en cuanto que modulación, aporta “una densidad de fluctuaciones materiales que se debe a sus variaciones internas y carácter cambiante concretos” (Depraz 2008 240).

Considerado todo lo anterior, ¿qué pueden aportarnos estas descripciones sobre la atención propia del amor? En primer lugar, que es propio del *ego* hallarse en un mundo apelante o solicitante. El *ego* no se constituye sino en la medida en que está abierto a ser inquietado, a ser afectado por lo otro. En el caso de Husserl, y esto sería ciertamente una primera restricción a la que debemos atender, tal inquietud siempre es dada en el campo de la objetividad o preobjetividad. Así, describir el despertar afectivo del *ego* a las cosas mismas significa dar cuenta del modo de

estar en relación con objetos. Puesto que para Husserl no es necesario abandonar la vía de la intencionalidad, y en cuanto que la atención es un tipo de direccionamiento –un énfasis o una modificación de la vida intencional–, cuando da cuenta del despertar del sujeto, no puede dejar de considerar que este ser despertado es todavía un momento de la vida constituyente del *ego*, aun si lo que está en juego aquí es la dimensión pasiva y receptiva por la que este se descubre abierto a lo otro, *i. e.*, a los objetos de los que puede tomar conciencia. Lo que es importante para nuestro trabajo descriptivo ha sido mostrar este despertar del sujeto en cuanto que sujeto *en relación* y la manera como aquel ser-vuelto hacia, aquel volverse-atento, atestigua una imbricación entre el *ego* y las cosas afectantes que se dan para ser esclarecidas, destacadas y mentadas. En cierta forma, se puede apreciar en Husserl una suerte de filosofía del cuidado –de sí y de lo otro– que no deja de ser relevante para la dilucidación de nuestro problema. Al respecto, y a modo de confirmación, se puede citar a Bruce Bégout cuando afirma, en contra de Maldiney, que:

[l]a pasividad del yo no es posible más que de una sola cosa: los objetos o preobjetos que se le presentan. En este sentido, ella no es más que cuidado [*souci*], toma de interés por las cosas en cuanto que objetos. No hay para ella posibilidad (o pasibilidad como lo escribe Maldiney) más que del objeto. La pasividad no es, por tanto, como para Maldiney, “transpasibilidad respecto de nada”, sino que es el momento fundamental de la preconstitución de los objetos y del mundo. (179)

Dar cuenta de un *ego* afectado, capaz de responder a dicha solici-tación de los objetos o preobjetos, es comprender de antemano que el sujeto se halla en una relación de apelación o solicitud a la que debe responder: la subjetividad misma, en su devenir-consciente y su volverse atenta, es, en ese mismo movimiento de afectación, pasividad, apertura y constitución, una subjetividad apelada y que responde. La conversión atencional es, entonces, la notificación de lo afectante mediante la puesta en movimiento de la conciencia corporeizada hacia aquello que la despierta; pero, por ello mismo, y en la medida en que la atención consiste en un sacar del trasfondo lo afectante, destacándolo, aclarándolo y distinguiéndolo, es también la organización de la fenomenicidad del mundo, en cuanto atender es subrayar un interés, un conjunto de preferencias que no solo indican el mundo al que el sujeto se orienta, sino también al sujeto mismo que se reconoce en el interés destacado, sin que ello implique necesariamente un movimiento reflexivo o especulativo: el *ego* solicitado ya se destaca a sí y se compromete en el interés y las preferencias por las que aborda el despliegue del mundo y se ocupa de sí y de las cosas afectantes.

Con respecto a la atención propia del amor, estas notas son del todo relevantes en la medida en que el fenómeno del amor implica un grado de afectación que proviene de lo afectante y de lo amado. Sin embargo, lo que está en juego no es solo aquel *contacto* capaz de despertar al *ego* hacia lo otro y hacia sí mismo, sino también aquel movimiento por el cual el objeto de nuestras preferencias se vuelve el tema de nuestro interés, sin que ello implique que dejemos de atender al resto de las cosas que solicitan nuestra atención. Hay, por tanto, unas cosas que no solo se destacan en nuestro campo perceptivo, cognitivo y afectivo, sino que además se vuelven el centro de nuestro interés vital y permiten el constante ir y venir de nuestra atención, siendo esta, a la vez, concentración y distracción. De este modo, lo amado es aquello que no deja de ser de modo *constante* un interés primordial para el *ego* que ama.

Ciertamente, la *atención feliz* solo es tal en cuanto que “tiene éxito en conservar el dinamismo de la vida restringiendo el campo de conciencia a un objeto o tema que perdura” (Moinat 49), o sea, centrándose y concentrándose en aquello que es enfocado y destacado. Lo que parece un resguardo ante la diseminación es, al mismo tiempo, lo que hace posible el riesgo de que la atención se hunda en la tristeza: pues que la atención se fije en un objeto dado implica el desafío de una atención capaz de ser mantenida sin esclerotizarse en su direccionamiento hacia el objeto que es el suyo, sin perder el “contacto con el dinamismo esencial de la vida” (*id.* 48). De este modo, el riesgo propio de la atención es la tendencia a declinar, ya sea por una nueva excitación o afectación provocada por un centro de interés emergente que la distrae de su antiguo foco o, bien, sin que nada exterior la perturbe: “una distracción interna reside en la atención misma” (*id.* 47).

Así, el proceso del despertar de la atención implica el declive de la actividad, puesto que la pasividad no deja de ser operante en toda actividad atencional. Aquel despertar del *ego*, que siempre debe ser comprendido como un “dúo constitutivo” en la fenomenología husserliana, nos muestra, por ende, un yo que se ejerce en la labor de constitución por obra propia y que también es movido, motivado, por lo que se dona como interés y afectación. Lo anterior explica el movimiento de la pasividad a la actividad, de la latencia a la patencia; pero también implica el movimiento contrario que hunde al yo en la distracción, en el declive de la atención, lista para orientar hacia otro objeto, dejando caer al primero o manteniéndolo aún, pero en segundo plano, como un momento del proceso atencional. Empero, en el caso de la atención propia del amor, esta pone en juego de modo radical la persistencia de la atención despertada por lo amado, pues la *tristeza propia de la atención*, que consiste en no poder ser mantenida, es tal vez una posibilidad que solo se revela

ante el poder de *mantener* la atención focalizada, concentrada e interesada en aquello que despierta al *ego* y lo vuelve hacia sí.

Con todo, la atencionalidad del amor parece caracterizarse por mantenerse dirigida y centrada en su objeto. Mientras que es propio de la atención perceptiva apuntar, destacar, pero también desfallecer, la atención del amor parece que se resuelve en la persistencia de su interés. Si hay algo propio de este tipo de atencionalidad, es su *conatus*, *i.e.* su deseo de ser y esfuerzo por persistir en la existencia. Así, la atencionalidad del amor supone un esfuerzo constante que no quiere declinar ante su propio movimiento, su tendencia despertada y *elegida* hacia lo amado. En el caso del amor, se atiende al objeto amado sin querer seguir atendiéndolo.

La acontecialidad de la atención y el amor como hecho original

Los análisis hasta aquí realizados, bajo la guía de Husserl, nos plantean una dificultad que no es menor. La descripción del *proceso* atencional, desde el despertarse de la conciencia hasta el carácter destacado de un interés y unas preferencias que organizan la fenomenicidad del mundo, siempre tiene como correlato a los objetos. Pero esto no sería ningún problema, pues el amor también tiene su objeto, lo amado, si aquello permitiera enfatizar el carácter irruptor de lo afectante. Es preciso, entonces, dar paso a lo que Waldenfels llama el *hecho original* o acontecimiento y que define del siguiente modo:

el hecho original –que también es llamado por este filósofo como *Urphänomen*– es algo que no se puede más que mostrar, es decir, indicar de una manera indirecta y posterior, sin ser capaz de demostrarlo. Así, en alemán distinguimos entre *aufweisen* y *beweisen*. (Waldenfels 2010 34)

Con ello, Waldenfels se alista para responder al siguiente fenómeno:

¿Qué es? ¿Quién eres tú? ¿Por qué sucede algo? Los hechos originales suscitan tales preguntas antes de que seamos capaces de describir y definir lo que pasa. Tomemos un ruido repentino en la calle, la caída de un relámpago, un accidente automovilístico, un dolor punzante, o tomemos un fenómeno celeste anormal, una idea inesperada que viene, un *Einfall* (a saber, una suerte de invasión), o tomemos la inspiración ligada al aliento de la respiración. (2010 34)

Ciertamente, el amor es un hecho original. Mas, ¿qué es lo que hace que un hecho sea, precisamente, un hecho original? Este tiene la particularidad de *tocar* y afectar de tal modo al sujeto al que le sucede que provoca en él una conmoción: es atemorizado, sorprendido o asombrado por aquello que le ha pasado. Tal *Urphänomen* se dona promoviendo un cambio y un movimiento en aquel que lo recibe, a quien le pasa o acontece:

suscita una *conversión existencial* y, ciertamente, también atencional. O sea, el movimiento suscitado en quien padece el acontecimiento pone en juego el todo de la vida del sujeto. Las preguntas que emergen ante el advenimiento de los hechos originales destacan la reorientación –por medio del cuestionamiento– que promueve el acontecimiento, haciendo de la existencia una *crisis*, por tanto, abriendo un hiato o haciendo época en la historia de vida del sujeto. Tales preguntas ponen de relieve la dimensión *páthica* de la existencia personal; el hecho de que existir implica un *pathos* que puede ser tomado en su triple sentido: “la forma gramatical de pasivo, el sufrimiento y la pasión” (Waldenfels 2010 35).

Así pues, el hecho original evidencia el estatuto *páthico* del existir humano como pasibilidad por la cual el sujeto experiencia y se experiencia en la afectación provocada por las cosas mismas, pues el carácter *páthico* de la existencia humana implica que quien padece el advenimiento de un hecho original sea en tal padecimiento, a su vez, reorientado de tal modo, que el todo de su vida o existir es reconvertido. Se trata de un movimiento *suscitado* o de una *conversión* promovida, puesto que el existir es vivido como una *crisis* en cuanto que cambio de época, como “abriéndose una página nueva” (Waldenfels 2010 35) en el libro de la historia personal. En todo caso, si el acontecimiento –o hecho original– es vivido como una ruptura, es decir, como un cuestionamiento de sí mismo y del modo como se está orientado en el mundo, entonces también es vivido como la ocasión de *decidir*. Así, si el sujeto es un *paciente* ante el hecho original, al mismo tiempo es un *respondiente* ante la afectación suscitada, ya que el movimiento asumido por el sujeto apelado por la situación es la respuesta que este ofrece a lo que estremece –esto es, reorienta– su existir. De este modo, Waldenfels afirma que: “[d]evenimos lo que somos, siendo afectados y siendo respondientes. Por lo tanto, no seremos nunca completamente eso que somos” (2010 36).

La conversión existencial y atencional que promueve el hecho original conlleva una dimensión temporal que Waldenfels llama *diastasis*. El hecho original llega siempre anticipadamente, mientras que las respuestas del sujeto llegan demasiado tarde (cf. Waldenfels 2010 37). Así, los acontecimientos suscitan una reorientación de tipo existencial, pues el sujeto es exhortado *de golpe* a salir de sí para responder a lo que le adviene de un modo creativo e innovador. Dado que el paciente no puede responder a tiempo a lo afectante, porque siempre se halla retrasado con respecto a ello, entonces las respuestas que puede ofrecer no tienen un modelo previo para contestar a la proposición de sentido que ofrecen los hechos originales. Estos provocan en el sujeto un “distanciamiento consigo mismo” atestiguado por el desplazamiento temporal que opera el advenir del acontecimiento, siempre anticipado, y por el retardo de la

respuesta, siempre retrasada. Sin modelo previo, las respuestas deben ser inventadas o propuestas con creatividad (cf. Waldenfels 2010 36).

Si Husserl nos aportaba importantes recursos para comprender la génesis del *volvern* hacia las cosas, de ser despertados hacia y por ellas, Waldenfels nos permite comprender que lo que está en juego en nuestra relación con los *hechos originales* es un estremecerse, y no tan solo un despertarse cuya descripción podría tomar como paradigma aquel despertar gradual y plácido que conserva aún la santidad del reposo y a partir del cual el sujeto se integra cómodamente al mundo. En las descripciones husserlianas que hemos considerado anteriormente no había ocasión para la irrupción sobrecogedora, pues incluso aquello que se da de modo abrupto, como un fuerte ruido, es asociado pronto con la manifestación de otros objetos que son incorporados en el campo perceptivo, aunque realizados en ocasiones y en otras rápidamente puestos en un segundo plano. Sin embargo, lo que aquí le interesa a Waldenfels es el examen de aquellos hechos cuya recepción implica un momento *páthico* fundamental y donde lo dado no puede ser un objeto;¹³ pues incluso siéndolo, no se reduce al modo de manifestación que es propio de este.

Se ve cómo se gesta, entonces, una ruptura con relación a la vía intencional husserliana, según la cual la consciencia es siempre consciencia de algo y el *ego* plantea condiciones para la manifestación del fenómeno dado en sí y para el *ego*. Precisamente, lo dado que revela lo *páthico* del existir humano es un acontecimiento, cuyo darse conlleva una reorientación fundamental del sujeto al que le adviene, manifestándose de modo independiente a las condiciones subjetivas que el *ego* puede imponer y de las que el objeto es dependiente. Así, lo que está en cuestión no es el despertar *gradual* de la conciencia a los objetos, sino el despertar *de golpe* a sí mismo y al nuevo ordenamiento de sentido que proponen los acontecimientos. Tal despertar pone en juego a un sujeto que hace la experiencia de ser vuelto hacia estos fenómenos originales, que se dan en sí y por sí sin causa subjetiva antecedente. Por ende, se trata verdaderamente de una irrupción que encuentra al sujeto sin preparación ante el arribo del acontecimiento, donde, por cierto, el *sí-mismo* es comprendido en cuanto que *páthico* y *respondiente*, puesto que deviene tal respondiendo a la llegada del sentido que portan los acontecimientos, sin que esto signifique que abandone la tarea de constitución que le es propia en cuanto que *ego*.

.....
13 Al respecto, Marion afirma que la objetualidad, en contraposición a los fenómenos saturados que hacen desfallecer nuestra capacidad comprensiva respecto de su advenir, es una “determinación de la subjetividad” (Marion 2015 34; cf. 2010 254).

De acuerdo con lo anterior, la emergencia del sí-mismo comienza allí donde su respuesta se dona y estiliza; mas, tal como lo afirma Waldenfels, “[r]esponder quiere decir comenzar en otra parte, comenzar por algo que se sustrae. Respondiendo a la demanda de lo otro, salimos de nosotros mismos” (Waldenfels 2010 37). Se puede afirmar, entonces, que el amante solo se comprende como tal en la medida en que busca responder al hecho original que es amar: sin embargo, este último es vivido como un acontecimiento que lo toma, lo estremece y lo reorienta; en cierta forma, como un *peso* que, recibéndolo y padeciéndolo, lo constituye primero y del que no se deja de experimentar su gravedad, al tiempo que esta posibilita el despliegue del sujeto amante. La fuerza del amor, su *peso*, consiste precisamente en que es vivido como una reorientación *existencial* y *atencional*. Esto es, el amor se vive como siendo vuelto hacia fines no esperados, no programados, hacia proyectos no delineados previamente, al tiempo que ello conlleva una conversión atencional.

Examinemos ahora qué tipo de atencionalidad queda comprometida aquí. Waldenfels distingue entre una *atención suscitada* (“algo me sorprende”) y una *atención dirigida* (“yo presto atención”). Con ello, es posible dar cuenta de ambos momentos de la atención en su carácter atencional: el *pathos* y la *respuesta*. El amor en cuanto que hecho original suscita una atención de modo pasivo; somos atraídos hacia lo que despierta nuestro interés, movidos a seleccionar, a emitir y poner en marcha preferencias, a destacar y a concentrar nuestra atención en aquel hecho que dándose –conforme a una lógica que no es la del objeto–, sin condición antecedente y subjetiva, nos atrae de un modo irrecusable. Hay aquí una *pasión* que es propia del amor –aunque hay otras pasiones que también pueden responder a esta lógica de la atracción– y que implica una *sumisión* a lo afectante, una obediencia a aquello que se da al punto de estremecer al sujeto y de ponerlo frente a sí mismo (*ipseidad*). Pero el amor no solo es vivido conforme al modelo de la atención suscitada, pues para realizarse requiere precisamente una atención dirigida, esto es, una lucidez intencional que, incluso si encuentra su fuente de aclaración más allá de sí misma, no puede renunciar a la búsqueda del esclarecimiento de aquello que nos toca, nos afecta y apela. Es por ello que la respuesta que demanda el amor busca la *lucidez* por la cual se debe aprender a responder (*cf.* Mena 2013, 2014). La atención se vuelve a su vez *cuidado*.

Así pues, expresiones castellanas como “debes poner atención en lo que haces” o “cuidado con lo que dices” –muchos otros ejemplos pueden ser ofrecidos al respecto– ya establecen el vínculo, en el plano de nuestras prácticas lingüísticas, entre atención y cuidado. Que el hecho de que el fenómeno del amor, en cuanto que acontecimiento o

hecho original, suscite y despierte la atención del amante, significa que vuelve al existir del amante un existir cuidadoso respecto de lo amado. Esto es, la experiencia del amor se dona o manifiesta en la medida en que el amante se halla convertido atencionalmente al amado, lo que no puede significar que solo esté vuelto *perceptivamente* hacia él, sino que está todo él comprometido y preocupado por lo amado. El cuidado, como atención, es ya una respuesta *solícita* a lo amado y, en cuanto tal, totalmente *vigilante* con relación a los modos de volverse hacia él para responder conforme a lo que este requiere. Por ello, no es posible pensar el cuidado, que es constitutivo de la atención promovida por el amor, sin dar, al mismo tiempo, con aquel esfuerzo de lucidez, pues tal vez el cuidado es la manera más eminente de la respuesta amorosa. Esta debe asumir la tarea de ser creativa, puesto que no hay fundamentos previos por los que direccionarse.

Preguntémonos, entonces, qué tipo de orientación puede suscitar el amor, qué tipo de conversión hacia el amado, qué “disposición de orientación” (Steinbock 62) y de apertura implica. Hemos dicho anteriormente que el amor es vivido como un peso, como una gravedad, que se impone y que vuelve al sujeto hacia sí, mediante la exposición al otro y se deja determinar y reorientar por el amor, antes que por su propia intención. Para intentar dilucidar, al menos parcialmente, el modo específico por el que el amor reorienta la existencia del amante, es preciso, en nuestra opinión, mantenernos en la vía de la intencionalidad. Sin abandonarla, se puede distinguir entre la atención prestada a los objetos (presentación) y aquella vuelta hacia las personas (revelación) (cf. Steinbock 66). Se trata de un intencionalidad vertical antes que horizontal, y que es la propia del mentar objeto. Así, Steinbock afirma que:

El amor es más bien lo que él [se refiere a Max Scheler] llama un “acto”, porque es un *movimiento* específico en el plano del espíritu; es orientado, expresivo, “espontáneo”, iniciador, no en el sentido que sería posición de control y ejercería su libertad de elección o su poder sobre otro, sino en el sentido de que es un despliegue de improvisación [...] El amor es una orientación dinámica hacia “el otro”, en la que el valor intrínseco de este no se mantiene limitado a lo que es. Por el contrario, en la medida en que el amor le permite desplegarse al infinito, este “otro” realiza el más alto valor o cualidad posible específica de su propio ser. Pero el amor realiza esto precisamente allí donde la cualidad no es ni puede ser dada aún. (67)

Así pues, el amor, como un acto orientado hacia el otro y suscitado por su encuentro, direcciona atencionalmente al amante hacia el amado, manteniéndolo abierto y disponible de modo creativo al otro en su alteridad; antes que amar lo ya conocido, se ama dejando a lo amado revelarse sin deber mantenerse como lo que es. El amor implica una

disposición atencional o de orientación hacia el otro destacado en su libertad e indeterminación. La autopresentación del otro, que no debe ser confundida con la presentación de los objetos que se donan de modo temático destacándose de un trasfondo, se realiza sin dependencia a una gradación de manifestación, según la cual lo dado pasa de ser implícito a explícito; por el contrario, el otro amado se revela como un valor absoluto de un *solo golpe*, sin depender de horizontes potenciales o actuales, de tematizaciones múltiples ni de las relaciones entre aparecer y ocultamiento. En este sentido, el amor vuelve al amante hacia la persona misma que no puede ocultarse en identidades fijas. Su revelación no depende de los contextos de manifestación, a partir de los cuales los objetos encuentran su significatividad. Por el contrario, las personas se revelan “absolutamente únicas de tal modo que su significación y valor no pueden ser determinados como presentación, sino más bien en una *solidaridad* interpersonal” (Steinbock 74).

El amor destaca el carácter ejemplar que cumple y realiza el amado: aquel atrae, seduce, suscita y despierta la atención orientándola, sin ordenarla ni coaccionarla, sino que la incita y evoca, la atrae como un deber-ser. La presencia del amado, por ejemplo, de un hijo, se automanifiesta y revela comprometiendo al amante en su totalidad y llamándolo al ejercicio creativo de sus capacidades que configuran su paternidad como tal. El amado llama al amante a la concreción de un deber-ser vivido, que se mantiene, sin embargo, en una indeterminación fundamental y que solo se esclarece en las respuestas ofrecidas. El amado solicita otorgando un peso al amante, que no es otro que el de la responsividad creativa y dispuesta a la improvisación. De este modo, y a diferencia de cómo sucede en la atención perceptiva –donde hay un despertar o excitar suscitado o motivado por los objetos que nos vuelven hacia ellos pasiva o activamente, que, ya dándose, son destacados sobre el resto del campo fenomenal–, en la atención interpersonal el despertar y ser despertado no promueve solo un *ser-vuelto-hacia*, sino que opera una transformación que afecta al todo de la existencia del amante. Este queda expuesto a un deber-ser, una misión y vocación que puede interiorizar como propio y que hace suyo decidiendo concretarlo. El otro se revela como un modelo que atrae y asigna una misión, una responsabilidad; por lo tanto, que envía pero sin tener que ejercer ninguna coacción al respecto, incluso sin saber necesariamente ni que es modelo ni que moviliza la existencia del amante.

No se dirige activamente hacia el modelo, es más bien él el que nos atrae. El modelo no es un fin al cual se aspira, es más bien lo que determina los fines [...] Funciona más bien dejando a la persona ver por ella misma. (Steinbock 71)

En efecto, la autorrevelación del amado *enfatisa y profundiza* la libertad atencional del amante, en cuanto su manifestación no tiene como objetivo volverse modelo. Su modo de darse, que se sustrae a toda tematización de antemano, promueve la libre inspección atencional, así como el ejercicio creativo del responder del amante con relación al carácter ejemplar del amado. Es así que, en este contexto de responsividad, se pueden reconocer dos notas constitutivas de la atención y que adquieren un relieve particular en la atención que el amante presta al amado: se trata de la disponibilidad y de la ingenuidad.¹⁴ Esto significa que la atención cuenta, entonces, con una disponibilidad para dejarse tomar, “absorber”, “ocupar” por el objeto de la atención que se impone al sujeto antes que este se vuelva intencionalmente hacia él. En cierto sentido, la atención es vuelta hacia... en la medida en que le es constitutivo un cierto descuido o disponibilidad; desconcentrada y distraída en su fondo, por tanto, descuidada en su dirección, la atención queda abierta para acoger lo que se da según el modo de la sorpresa demandando una mirada ingenua o gratuita.¹⁵ Lo anterior significa que la disponibilidad de la atención implica una apertura ingenua y exploratoria de lo otro que, a su vez, supone un cierto descuido de sí. No se puede mantener abierto al encuentro atencional, *i. e.* a ser vuelto hacia lo otro por lo afectante sin que el sujeto esté, en cierto respecto, distraído de sí y desocupado.

La disponibilidad de la atención pone en juego la capacidad de dejarse orientar y de explorar ingenuamente, esto es, sin prejuicios que modelen previamente nuestra atención. La atención, al mantener su libertad de exploración y de recepción, se da tiempo: “crea tiempo, gana tiempo, para que todas esas voces hablen distintamente” (Ricoeur 1950 155). De este modo, la atención al mantener su libertad de exploración, su apertura ingenua hacia lo otro, consiente también a la presencia y al advenir del otro sin fijarlo de antemano en una identidad, afirmando y sosteniendo su libre despliegue. Se puede decir, entonces, que el amor promueve una suerte de *despragmatización parcial* de la atención (*cf.* Schaeffer 71). En cierto sentido, la atencionalidad propia del amor se mantiene disponible a su *objeto* en cuanto que no presupone de antemano su acceso, ni delinea previamente el modo en que se debe acceder

14 Al respecto, Paul Ricoeur señala que: “el carácter interrogativo de la atención me parece esencial: no se busca y no se encuentra sino lo que ‘se piensa’; pero se busca explorando, cuestionando al objeto [...] Hay oposición fundamental entre dos actitudes, una que consiste en *inclinarse* la percepción en el sentido de alguna anticipación, la otra en buscar una inocencia del ojo y de los sentidos, una apertura de espíritu, una acogida a lo otro en cuanto que otro [...] El verdadero nombre de la atención no es la anticipación, sino la *sorpresa*” (2013 69-70).

15 Así, por ejemplo, y comentando a Gabriel Marcel, Ricoeur afirma: “ser indisponible es *estar ocupado en sí*” (1992 71).

a él, ni cómo interrogarlo, ni tampoco busca tematizarlo ni acotarlo de modo definitivo. Así, por ejemplo, Waldenfels afirma que:

La atención experimenta un constante *aplazamiento*, ella es la paciencia vivida que se deja sorprender [...] Muy alejada de una atención acostumbrada, secundaria, que espera algo que todavía no está ahí, la atención originaria espera algo que nunca estará totalmente ahí. (2015 150)

Así, la atención suscitada por el amor vive y se experimenta ella misma como una paciencia en cuanto que su objeto no termina de darse y, con ello, no se asigna ninguna tarea. En el caso del amor, el objeto de su atención no se da definitivamente como un objeto, de tal modo que no hay nada claramente delimitado a lo que atender, pues no deja de darse según el modo de la sorpresa. La disponibilidad propia de la atención no consiste solo en una receptividad pasiva, sino en un sufrir activo, puesto que atendiendo a lo amado se hace la experiencia de que este nunca se ha atendido del mismo modo que se atiende a un objeto que pasa de lo oscuro a lo claro, de la latencia a la patencia. El objeto del amor ciertamente también es sedimentado en el campo abierto de nuestra experiencia, también hay, por tanto, una atención *standard* de aquel; mas, al mismo tiempo, y en cuanto no se sustrae del todo de la habitualidad misma de la atención –y, por ende, también de cierta insensibilidad–, la atención suscitada por él se mantiene disponible para ser inéditamente despertada.

La disponibilidad para ser despertada es, precisamente, lo que nos ha permitido reconocer el hecho de que el amor y su atencionalidad son una experiencia privilegiada y originaria del cuidado. Examinemos esto con más detalle. En efecto, el fundamento afectivo de la atención, que da cuenta del modo como el sujeto es despertado hacia las cosas en cuanto que objetos, pone de relieve una primera inquietud que se deja comprender como un “ser vuelto hacia y por”, como, por tanto, un tomar consciencia y un devenir consciente de... Por ello, y en el contexto de la fenomenología husserliana, los procesos de síntesis pasivas presuponen aún la vía intencional. Sin embargo, lo que nos ha interesado de todo esto es dar cuenta de la manera como el sujeto se halla en relación con las cosas según aquella inquietud afectiva que se traduce en un *interés* despertado, dirigido, elegido y concentrado. En efecto, el *ego* decide qué es a lo que verdaderamente prestará su interés de entre todas las cosas solicitantes. Pero interesarse en algo es volverse atencionalmente hacia ello, sin que ese volverse implique tan solo un movimiento intencional perceptivo: así, Husserl mismo reconoce que lo afectante puede fundar un *interés cognitivo* y no solo perceptivo. Es la razón por la que en su curso sobre la atención se detiene tanto en el *asombro* o la sorpresa.

Dado que nuestro objetivo ha sido interrogar la atencionalidad del amor, nos ha parecido esencial intentar reconocer cómo el amor y el reconocerse amante –de cosas, de actividades, de situaciones, de personas– implica este primer momento afectivo que es el despertar y ser vuelto hacia los objetos según el modo del interés. Pero es necesario aún reconocer que el amor demanda no solo una atención *standard* y, por tanto, que propende siempre al desfallecimiento o al desinterés, sino también implica una forma de atención cuyo modo de ser consista en insistir y en persistir. De este modo, la atencionalidad del amor no solo se halla dirigida en *cuero y alma* hacia lo amado –esto es, no se reduce solo a la atención perceptiva, sino que implica una atencionalidad extendida, es decir, corporal, kinestésica, etc.–, sino que también implica un compromiso temporal mayor: aquel cuyo amar está vuelto hacia lo amado y persiste en ello. Por tanto, aquí está comprometido un *conatus* en cuanto que *deseo de ser y persistencia en la existencia*. La atencionalidad comprometida en el amor no solo es un interés marcado en algo, lo atendido, lo amado, sino que implica un esfuerzo y un persistir que consiste en no dejar de atender, en no dejar de buscar lo amado en lo atendido. Con ello, su modo de despliegue es ingenuo a la vez que interrogativo, pues no atiende a un objeto ya dado, sino que reconoce que este, lo amado, no termina de darse. Pero esta es, ciertamente, una enseñanza provista por la vía intencional de la fenomenología.

Cada uno de estos momentos que hemos intentado describir compromete al amor en su atencionalidad en cuanto que cuidado, en la medida en que este último es la inquietud del sujeto ante lo que lo llama, lo solicita y lo exhorta. No son solo las personas las que se nos dan según el modo de la solicitud, es todo lo *otro* que se nos ofrece conforme a este modo inquietante para el sujeto. Entre el *pathos* y la *respuesta* se resuelve, por tanto, una filosofía del cuidado que articula tanto la inquietud, la pasividad de quien es interrumpido en el proceso de su constitución porque algo más lo constituye, como el hacer, su responder, que no solo busca resolver un problema, sino que busca interrogar y sostener lo que se aproxima en su extrañeza.

De este modo, la atencionalidad del amor, al poner en juego al *pathos* y a la *respuesta*, se compromete a su vez con un modo de cuidar lo amado, es decir, de *atender* a lo otro, de tender hacia ello y de persistir en dicho direccionamiento que es interrogativo y resuelto a la vez. Interrogativo, pues el atender del amor no deja de cuestionarse por su objeto, así como tampoco deja de interrogar el modo de aproximación a este; o sea, no deja de preguntarse por los mejores modos de seguir atendiendo a lo amado. Resuelto, pues la atencionalidad del amor es una que se ha *decidido*. Así, si el sujeto es primeramente despertado por lo otro, vuelto hacia él, el atender propio del amor implica un decidir

mantener. Compromete, por lo tanto, al sujeto en su *ipseidad*. El amante no quiere dejar de amar y, con ello, este se atestigua en el esfuerzo de mantenerse atencionalmente hacia lo amado. Se podría decir que la vigilia, entendida como un esfuerzo constante de mantenerse de manera tendida y alerta ante lo otro, es el modelo ejemplar de este tipo de atención, pues la vigilia no es solo un atender que se esfuerza en mantenerse en vela, sino que es un atender que busca cuidar a lo atendido. El amor implica, en consecuencia, una atención que tiende a la *lucidez*, puesto que no deja de preguntarse cómo atender a lo amado, es decir, cómo ver más para atender mejor; compromete también una atención que se quiere vigilia, ya que es cuidado de punta a cabo y, en cuanto tal, no deja de prometer un mantenerse que quiere aprender a resistir el desfallecimiento que le es propio.

Bibliografía

- Bégout, B. *La généalogie de la logique. Husserl et l'antéprédicatif et le catégorial*. Paris: Vrin, 2000.
- Benoist, J. *Logique du phénomène*. Paris: Hermann, 2016.
- Citot, V. et Grosos, P. "Entretien avec Philippe Grosos." *Le philosophe* 30.1(2008): 127-145.
- Crespo, M. "El amor como motivo ético en la fenomenología de Edmund Husserl." *Anuario Filosófico*. 45.1(2012): 15-32.
- Depraz, N. "Attentionnalité et intentionnalité: l'attention comme 'modulation' (Où est la phénoménologie de l'attention que Husserl avait projet de mettre en oeuvre?)." *Husserl*. Ed. Jocelyn Benoist. Paris: Cerf, 2008. 223-248.
- Depraz, N. "Attention et conscience: à la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives." *Alter. Revue de phénoménologie* 18 (2010): 203-226.
- Depraz, N. *Attention et vigilance. À la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*. Paris: PUF, 2014a.
- Depraz, N. *Le phénomène*. Paris: Breal, 2014b.
- Foessel, M. *Le temps de la consolation*. Paris: Seuil, 2015.
- Gondek, H.-D. und Tengelyi, L. *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp, 2011.
- Housset, E. *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustiniennne à sa redécouverte phénoménologique*. Paris: PUF, 2007.
- Husserl, E. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hua. XIX/1 y XIX/2. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.
- Husserl, E. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Hua XI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
- Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Textes aus dem Nachlass. Erster Teil: 1903-1920*. Hua. XIII. Den Haag : Martinus Nijhoff, 1973.

- Husserl, E. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Hua. XXVII. Kluwer : Dordrecht, 1989.
- Husserl, E. *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*. Grenoble: Jérôme Millon, 1998.
- Levinas, E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.
- Marion, J.-L. *Certitudes négatives*. Paris: Grasset, 2010.
- Marion, J.-L. *Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. Paris: Vrin, 2012.
- Marion, J.-L. *Ce que nous voyons et ce qui apparaît*. Bry-sur-Marne: INA Éditions, 2015.
- Mena, P. "Atender y responder." *Revista Tópicos* 26 (2013): 155-184.
- Mena, P. "El sí que se ensaya: para una hermenéutica de la respuesta." *Revista Impulso, Piracicaba* 24.59 (2014): 65-80.
- Mena, P. "El fenómeno de la apelación." *Revista Co-herencia* 12.23 (2015): 107-137.
- Moinat, F. "Phénoménologie de l'attention aliénée: Edmund Husserl, Bernhard Waldenfels, Simone Weil." *Alter. Revue de phénoménologie* 18 (2010): 45-58.
- Perreau, L., ed. *Le phénomène*. Paris: Vrin, 2014.
- Ricœur, P. *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1950.
- Ricœur, P. *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 1992.
- Ricœur, P. *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*. Paris: Seuil, 2013.
- Romano, C. *Au coeur de la raison: la phénoménologie*. Paris: Gallimard, 2010.
- Schnell, A. *Qu'est-ce que le phénomène?* Paris: Vrin, 2014.
- Schaeffer, J.-M. *L'expérience esthétique*. Paris: Gallimard, 2015.
- Steinbock, A. "Exemplarité, émotions et attention." *Alter. Revue de phénoménologie* 18 (2010): 59-75.
- Waldenfels, B. "Attention suscitée et dirigée." *Alter. Revue de phénoménologie* 18 (2010): 33-44.
- Waldenfels, B. *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Ed. Gustavo Leyva. Barcelona: Anthropos; Siglo XXI Editores, 2015.