

## **“Deja de llorar y habla”: existencia, vulnerabilidad y delegación**

### **“Stop crying and talk”: Existence, vulnerability and delegation**

Luis Fernando Cardona

Filiación: Profesor titular de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana

E-mail: fcardona@javeriana.edu.co

**Resumen:** En el presente texto queremos examinar la experiencia del dolor en el espacio comunitario. Se examina aquí la escena de la tragedia *Suplicantes* de Eurípides, donde Teseo invita a Adrasto para que deje de llorar y comience a hablar, pues sólo en el habla todo llega a término. Esta escena nos permite mostrar cómo se articula la experiencia del sufrimiento humano con el fenómeno de la delegación como descarga del peso del dolor. Esto muestra también cómo la existencia humana está vinculada a una vulnerabilidad esencial que surge desde nuestra corporalidad. Así podemos tomar distancia de la ontología del cuidado desarrollada por Heidegger y complementar la analítica existencial con la antropología filosófica de Blumenberg.

**Palabras claves:** existencia; dolor; delegación; Heidegger; Blumenberg.

**Abstract:** In this text, we want to examine the experience of pain in the community space. We examine here the scene of the tragedy of Euripides Suppliant where Theseus invites Adrasto to stop mourn and start talking, because only in speech everything comes to an end. This scene allows us to show how the experience of human suffering with the phenomenon of the delegation as discharge burden of pain is articulated. This also shows how human existence is linked to a critical vulnerability that arises from our physicality. Therefore, we can take away from the ontology of care developed by Heidegger and complement the existential analysis with philosophical anthropology by Blumenberg.

**Keywords:** existence; pain; delegation; Heidegger; Blumenberg.

Queremos examinar aquí las condiciones de posibilidad para hablar del dolor en el espacio público. En un primer momento, señalaremos que el dolor es propio de nuestra existencia y que se despliega de manera múltiple en el cuerpo y en el alma. A partir de este reconocimiento, examinaremos, en un segundo momento, la forma peculiar de nuestra

vulnerabilidad, resaltando la necesidad de complementar la analítica existencial heideggeriana con una mirada atenta y concernida a todo lo que nos afecta, ya que nuestro estar en el mundo es siempre un estar con otros y está atravesado por la vulnerabilidad que nos constituye según nuestra corporalidad peculiar. Siguiendo esta indicación, nos proponemos examinar, en un tercer momento, el fenómeno de la delegación, indicado por Hans Blumenberg, pues no sólo padecemos enfermedades, dolores y sufrimientos, sino que también podemos pasar a otro el peso que nos aqueja, esto es, delegar. Asumir este fenómeno nos permite pensar la dimensión política de la existencia sufriente que está soslayada en Heidegger por su ontología del cuidado. Para indicar el alcance de esta dimensión, tendremos presente la escena de *Suplicantes* de Eurípides, en la cual Teseo exhorta a Adrasto, rey de los argivos, para que deje de llorar y comience a hablar. Compartir con otros nuestro dolor es pues el correlato comunitario que nos permite compensar nuestra existencia sufriente. Pero, obviamente, esta posibilidad no está exenta de peligros y abusos.

### 1) El dolor de venir a la existencia

Desde los comienzos de la filosofía la pregunta por el placer y el dolor ha ocupado un lugar primordial en nuestras reflexiones sobre la naturaleza humana y sobre las diversas formas de acción<sup>1</sup>. En términos generales, podemos considerar que el dolor surge en nosotros, cuando se afecta la armonía que nos constituye como seres vivos<sup>2</sup>, mientras que el placer consiste en la recuperación de este orden perdido<sup>3</sup>. Esta pérdida de la armonía tiene como condición de posibilidad nuestra existencia corpórea. Por ejemplo, en el *Fedón* Platón señala que debido a que estamos adheridos a nuestro cuerpo, nuestra alma se ve afectada,

---

<sup>1</sup> Por ejemplo, en la *Ética a Nicómaco* Aristóteles señala que “todos nosotros hemos mamado desde niños, y por eso es difícil borrar esta afección que ha impregnado nuestra vida. Además regulamos nuestras acciones, unos más y otros menos, por el placer y el dolor. Por eso es necesario dedicarles nuestro estudio: no es, en efecto, de poca importancia para las acciones el complacerse o contristarse bien o mal” (Aristóteles, 1989, II, 3. 1105a 1-7).

<sup>2</sup> En el *Filebo* Platón señala que “al deshacerse en nosotros, los seres vivos, la armonía, simultáneamente en el tiempo a la disolución de la naturaleza es la aparición de los dolores” (31a).

<sup>3</sup> Siguiendo aquí una vez más a Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* podemos considerar entonces que “el dolor es la privación de lo que es conforme a la naturaleza, y el placer la satisfacción” (X, 3, 1173b, 7).

pues cada dolor “la clava en el cuerpo y la fija como un broche y la hace corpórea al producirle la opinión de que son verdaderas las cosas que entonces el cuerpo afirma” (83d). Partiendo de esta dolorosa fijeza al cuerpo, se ha levantado en Occidente todo un programa político-educativo que busca que el sujeto alcance un pleno control sobre su propia vida, evitando así comportarse como una marioneta<sup>4</sup>. El reconocimiento del dolor adquirió entonces una gran preponderancia cultural, pues se convirtió en un instrumento eficaz para la constitución del individuo virtuoso, sobre todo en su formación psíquica. Esta formación busca encarar nuestra esencial vulnerabilidad, fragilidad y condición sufriente, pues de esta manera se conforma la naturaleza emocional del sujeto, al permitir el encuentro consigo mismo y con los demás seres sufrientes. Pero este encuentro es también un lugar de desencuentro, pues parece que si el dolor nos adhiere de una manera particular a nuestro cuerpo, no es posible *prima facie* sentir o reconocer el dolor que acontece o es en otro cuerpo; igualmente, no es posible expresarle a otro el dolor que sólo se siente en el propio cuerpo<sup>5</sup>, pues parece que, como lo señala Eliane Scarry (1985), el dolor destruye la capacidad de comunicar fundada en nuestra constitución como seres dotados de palabra. En este sentido, el cuerpo se convierte también en el límite del dolor y de su expresión.

Por nuestra constitución corpórea estamos, sin duda, expuestos a múltiples factores que afectan o disminuyen nuestras posibilidades de alcanzar una vida plena<sup>6</sup>. El dolor parece ser un componente básico de nuestra vida cotidiana, que si bien podemos intentar minimizar con variadas técnicas, en gran medida depende de la suerte; por tanto, no parece sensato que lo podamos eliminar por medio de un cálculo racional, pues la propia esencia del *bíos* humano es frágil y vulnerable, ya que somos *homo dúplex*, pero no seres que simplemente llevan una vida doble en paralelo, “sino que *bíos* y *zoé*, la vida biológica y la

---

<sup>4</sup> Esta metáfora la podemos encontrar desarrollada por Platón en *Las leyes* (I. 645b).

<sup>5</sup> Este problema Wittgenstein (1988) lo examinó con claridad, cuando en las *Investigaciones filosóficas* señala: “Si uno tiene que imaginar el dolor del otro según el modelo del propio, entonces ésta no es una cosas tan fácil: porque, por el dolor que siento, me debo imaginar un dolor que no siento. Es decir, lo que he de hacer no es simplemente una transición en la imaginación de un lugar del dolor a otro, como de un dolor en la mano a un dolor en el brazo. Pues no me tengo que imaginar que siento dolor en un lugar de su cuerpo. La conducta de dolor puede indicar un lugar dolorido – pero es la persona paciente la que manifiesta dolor” (pp. 302 e 249).

<sup>6</sup> Georges Canguilhem ha señalado que “la existencia de la enfermedad como hecho biológico universal, y singularmente como experiencia existencial en el hombre, suscita una interrogación sobre la precariedad de las estructuras orgánicas, hasta ahora sin respuesta convincente. Nada de lo que está vivo ha llegado, hablando con propiedad, a completarse” (Canguilhem, 2004, p. 46).

vida biográfica, son vidas una tras otra (*παρά μέρος*) alternativamente” (Jankélévitch, 2011, p. 58). En efecto, nuestra vida no se mueve en el campo de la divinidad ni en el de la pura animalidad, pues estamos atravesados por una irremediable impureza<sup>7</sup>. Somos tan vulnerables que incluso nuestra propia integridad moral se ve a menudo afectada por un gran sufrimiento o dolor, desarticulando todo lo que con tanto esfuerzo hemos construido o proyectado.

El hombre está abierto al dolor, la pérdida y el fracaso, pues lo afecta la imposibilidad de alcanzar la realización de una vida plena, ya que hasta los últimos momentos la desgracia puede acecharlo. Apelando a nuestra experiencia, cada uno de nosotros puede corroborar un hecho muy simple: nuestra vida es precaria, frágil y en permanente estado crítico. En este sentido, podemos decir que nuestra vida está atravesada constantemente por la tensión entre la astenia total y el desbordamiento de fuerza. En esto consiste nuestra precariedad y vulnerabilidad constitutiva. Pero esta precariedad no es sólo característica del hombre, pues también atraviesa a toda vida. La vida implica esfuerzo y lucha. Y toda lucha, que no se resuelve de inmediato con el dominio de una fuerza sobre la otra, genera un equilibrio crítico de precariedad, en el que cada fuerza en conflicto lleva al cuerpo a sucumbir o a continuar viviendo. El cuerpo es el lugar en el cual está precariedad de la vida se hace presente. En él todas las fuerzas que se mantienen en tensión quieren imponer sus directrices y sus potencias sobre las otras. Por esta razón, el cuerpo es un lugar agonístico donde cada fuerza activa o reactiva busca erigirse frente a las demás imponiendo su marca.

La tragedia griega mostró que no hay ningún hombre que viva sin dolor. Nosotros nos vemos también obligados a reconocer que el dolor está realmente en todas partes. No es una casualidad que Kant interprete el grito del recién nacido como una protesta contra una existencia que comienza con el dolor, la opresión y la heteronomía, antes de que él pueda

---

<sup>7</sup> Para Jankélévitch, nosotros podemos representarnos “la indecible pureza a partir de la decible impureza: pues la impureza es el objeto de una experiencia psicológica inmediata y positiva; en este sentido, la psicología desmiente a la gramática y, al mismo tiempo, a la antítesis metafísica entre lo puro y lo impuro: cronológicamente y en relación con nosotros, lo impuro precede a lo puro, como la infidelidad, la insinceridad, la ingratitud, la injusticia y la inmoralidad preceden a sus contrarios positivos justicia, gratitud y sinceridad” (Jankélévitch, 2011, p. 34).

darse un lugar en el mundo por medio de su autodeterminación<sup>8</sup>. Una situación parecida la señala también Heidegger, cuando en el párrafo 40 de *Ser y tiempo* muestra que ya en el decir cotidiano el *Dasein* se presenta como un poder-ser aislado y arrojado (*geworfenes Seinkönnen*), de modo tal que en la experiencia de la angustia uno se siente desazonado (*unheimlich*), indicando con ello que la “desazón [*Unheimlichkeit*] mienta aquí también el no-estar-en-casa [*Nicht-zuhause-sein*]” (Heidegger, 1998, p. 210).

Como vemos, no puede darse la existencia humana separada del dolor. Esto puede ser confirmado con el examen de lo que sucede a diario en nuestro mundo, ya que el hombre sometido inevitablemente al tiempo, al devenir y al desarrollo, sólo puede madurar por medio de los dolores, errores, desaciertos y sufrimientos. Sólo así convirtiéndose en un ser mundano puede llegar a conseguir la felicidad que le es posible, porque en este mundo, “en el mundo de la vida de los hombres, la felicidad –la propia, la de los demás o ambas, si están unidas-siempre está junto a la infelicidad, a pesar de la infelicidad o directamente por la infelicidad. Dicho de manera sencilla: la felicidad humana es, siempre, felicidad en la infelicidad” (Marquard, 1995, p. 11). Aunque emprendamos múltiples empresas, todo lo que conseguimos no está exento de nuevos peligros, que amenazan derrumbar lo que con tanto ahínco hemos logrado levantar. Ciertamente, el naufragio amenaza constantemente nuestra vida, pues “es una suerte de legítima consecuencia de la navegación” (Blumenberg, 1997, p. 13), en la medida en que puede desgarrar en un instante nuestro estar en el mundo.

---

<sup>8</sup> En el párrafo 82 de la *Antropología en sentido pragmático*, Kant señala que “el niño que acaba de desprenderse del seno materno parece entrar en el mundo gritando, a diferencia de todos los demás animales, meramente a causa de considerar su incapacidad para servirse de sus miembros como una violencia, con lo que al punto denuncia su aspiración a la libertad (de que ningún otro animal tiene la representación)” (Kant, 1991, pp. 207-208). Como vemos, el grito del nacimiento es aquí el preludio humano de la aspiración a la libertad, que diferencia al hombre de cualquier otro ser natural. Lucrecio (1983) en *De la naturaleza de las cosas* señala también esta misma situación pero con un énfasis distinto: “Y el niño, semejante al marinero/ que a la playa lanzó borrasca fiera,/ tendido está en la tierra, sin abrigo,/ sin habla, en la indigencia y desprovisto/ de todos los socorros de la vida,/ desde el momento en que la naturaleza/ a la luz le arrancó con grande esfuerzo/ del vientre de la madre, y llena el sitio/ de lúgubre vagido como debe/ quien tiene que pasar tan grandes cuitas” (V. 227-228; 300). Aquí el grito producido por la separación del vientre materno anticipa toda una vida llena de infortunio y nuevos dolores, pues el hombre al nacer está “en la indigencia y desprovisto de todos los socorros de la vida”. Esta idea también la podemos encontrar en el bello poema de Logau, citado esta vez por Gadamer (2011) para pensar nuestro miedo fundamental: “Lo primero que hace/ un niño cuando nace/ es echarse a llorar./ El sol debe brillar/ unos cuarenta días,/ para que, al final, sonría./ Oh, mundo, en tus prisas/ hay más llantos que risas” (p. 168). El grito expresa entonces la situación paradójica que atraviesa a la existencia humana: “Conocer la angustia y no poder entender la muerte” (Gadamer, 2011, p. 176). Si venimos al mundo gritando y llorando, nos vamos de él haciendo llorar a otros por nuestra partida.

Ante esta posibilidad parece que no tenemos otra alternativa más que asumir la existencia como una responsabilidad propia, en la medida en que “el estar vuelto propiamente hacia la muerte no puede esquivar la posibilidad más propia e irrespectiva” (Heidegger, 1998, p. 280).

Podemos entonces preguntar si el hombre puede aceptar, soportar y ser responsable de su existencia, esto es, ponerse de pie solo con sus propias fuerzas, o si debemos, más bien, reconocer también aquel otro poder oculto en el misterio del nacimiento. Este asunto Heidegger (2001) lo barruntó en su famosa conferencia *¿Qué es metafísica?*, cuando señala que el acontecimiento fundamental del *Dasein* “se pone en marcha por medio de un salto particular de la propia existencia dentro de las posibilidades fundamentales del *Dasein* en su totalidad” (Heidegger, 2001, p. 108). Se trata, en efecto, de una consternación que sobrepasa radicalmente nuestro ser mundano y que difícilmente la podemos soportar por medio de los procedimientos teóricos contruidos por el hombre moderno para erradicar de manera técnica el dolor y alcanzar un paraíso en este mundo. Pero el hecho fundamental de mi dolor no lo puedo mostrar en su raíz a otro, pues tan sólo puedo ponerlo en contacto con sus múltiples manifestaciones fenoménicas. Se levanta aquí un dilema existencial que no es solucionable apelando a la constitución propia de la vida humana, pues es expresión de nuestra condición de *homo dúplex*. No olvidemos que en toda actividad humana el dolor está dado de modo cooriginario con la existencia, por lo menos como posibilidad. El dolor viene entonces como de afuera, de nuestra posición frente al mundo, pero también del interior, es decir, de nuestra constitución espiritual y somática, convirtiéndose así en un hecho existencial que nos afecta y altera el mundo en cual vivimos. Este hecho revela nuestra inevitable vulnerabilidad. ¿Qué nos dice pues esta revelación?

## **2) De la facticidad a la vulnerabilidad**

Tenemos que reconocer que no hay regreso posible a la inocencia biológica, ni siquiera cuando hablamos de la recuperación de la salud como un caso primordial del

restablecimiento de un equilibrio alterado<sup>9</sup>. Al venir al mundo estamos abocados a realizar con nuestra decisión las posibilidades abiertas que tenemos ante nosotros. Pero estas posibilidades alteran la condición dada inicialmente en el nacimiento. Como lo señalamos antes, esta afectación es fuente de apertura y a la vez límite. El dolor aquí no es simplemente una posibilidad más, ni la enfermedad una mera alteración de la salud. Podemos imaginar nuestra vida con la bella metáfora gadameriana de montar en bicicleta, pues el equilibrio dinámico que caracteriza a la salud se produce justamente cuando los contrapesos oscilan entre ellos en una especie de ingravidez manifiesta (Gadamer, 2011, p. 129). Así como no podemos hablar de una única forma de darse la salud, tampoco podemos decir que el dolor se expresa fenoménicamente de una única y misma manera. Pero cada dolor concreto expresa no solo su particularidad, sino también la doloridad en general<sup>10</sup>, pues así “como la mortalidad es el núcleo del destino de la muerte, así la *doloridad* es en cierto modo el destino del dolor” (Jankélévitch, 2002, p. 158).

Esta *doloridad* es pues una condición ontológica particular que no puede ser pasada por alto. En cierto sentido, toda dolencia es siempre un proceso sin origen ni centro. Por más que busquemos rigurosamente nunca podremos encontrar la inocencia perdida, ni tampoco determinar el estado de equilibrio primordial. Obviamente, esta situación nos podría conducir a la ilusión de querer borrar los límites entre lo normal y lo patológico, entre un estado general de bienestar y el dolor manifiesto. Pero no debemos omitir que la delimitación entre lo normal y lo patológico se debe establecer para cada individuo en concreto, atendiendo en cada momento a sus variantes orgánicas en cuestión y a la

---

<sup>9</sup> Como es sabido, Gadamer define en su sentido hermenéutico la salud como el restablecimiento del equilibrio alterado, pero se trata, sin duda, en todos los casos de un “equilibrio oscilante” (p. 51); en este sentido, se puede imaginar la salud “como un equilibrio. El equilibrio es un equivalente de la ingravidez, ya que en él los pesos se compensan. La perturbación del equilibrio sólo puede evitarse con un contrapeso. Pero todo intento de compensar una perturbación mediante un contrapeso significa, a la vez, la amenaza de una nueva pérdida del equilibrio en el sentido contrario. Basta recordar lo que sentimos al montar, por primera vez, una bicicleta: con que fuerza nos aferrábamos al manubrio para orientarlo en dirección contraria, cuando el vehículo se inclinaba y estábamos a punto de caer al otro lado” (Gadamer, 2011, pp. 128-129).

<sup>10</sup> Este asunto lo he examinado antes a partir de la indicación de Schopenhauer (1986) según la cual “en esencia toda vida es sufrimiento” (§56, p. 426), mostrando que “siempre que hablamos del sufrimiento nos referimos inmediatamente a nuestra propia y particular experiencia de dolor, pues ésta es precisamente la dimensión fenoménica que enmarca esta vivencia; pero, tan pronto como lo hacemos, tendemos también a señalar una nota característica esencial a toda vida” (Cardona, 2014, p. 23). Esta situación muestra la oscilación entre lo empírico y lo metafísico que caracteriza a la experiencia humana del dolor y el sufrimiento.

percepción que el individuo tiene de su propio cuerpo. Aunque en un momento dado una enfermedad pueda verse como una estrategia adaptativa de un organismo, no se puede descartar su carácter de alteridad. Una enfermedad o dolencia puede ser producto del propio organismo más que de un agente patógeno externo. Como es bien sabido, esto sucede de manera particular en el caso del cáncer, en el cual, como lo anota el oncólogo Gershom Zajicek (2001), no podemos establecer una diferencia cualitativa entre huésped y agente, sino tan sólo cuantitativa<sup>11</sup>. En este sentido, la alteración de la salud debido a una enfermedad o la manifestación de un dolor no siempre tienen como causa un agente patógeno externo, pues puede suceder también que esto ocurra debido a una condición interna del organismo, en la cual no es posible ya distinguir entre anfitrión y huésped.

El reconocimiento expreso de la vulnerabilidad<sup>12</sup> y de la imposibilidad de revertir la crisis mortal tiene consecuencias para la comprensión de nuestro modo de estar en el mundo, pues nos lleva a tomar distancia de los presupuestos de la analítica existencial heideggeriana desplegados en *Ser y tiempo*. Detengámonos ahora en este punto. Como lo señala Ernst Jünger, el dolor “es una de esas llaves con que abrimos las puertas no sólo de lo más íntimo, sino a la vez del mundo” (Jünger, 1995, p. 13). En efecto, no tener presente esta llave implica no sólo dejar de lado algo que ocurre en nosotros, sino cerrar también el acceso a la comprensión de nuestra condición lábil y vulnerable y a la del mundo en el cual existimos y obramos. En *Ser y tiempo* Heidegger no atiende debidamente al análisis de esta

---

<sup>11</sup> Aunque sea problemático establecer en el caso del cáncer una diferencia cualitativa entre huésped y agente, pues las células del tumor y las no cancerígenas son básicamente las mismas, ello no implica que el paciente de cáncer no tenga mal alguno ni que experimente algo que modifica de manera notable su propia experiencia de vida, lo único que señala es que estamos ante un problema que nos lleva a modificar nuestras comprensiones habituales de lo patológico centradas en la diferencia cualitativa: “Después de décadas de investigación intensiva para determinar las diferencias cualitativas entre tumor y huésped, nada se ha encontrado. Un siglo de investigación tratando de encontrar un único antígeno del tumor ausente en el huésped ha fallado (...) tumor y huésped sólo difieren cuantitativamente. Todas las propiedades del tejido normal están expresadas de manera exagerada en el tumor. Como un demonio o un parásito genuino, un tumor no es un agente externo, sino parte integral del huésped” (Zajicek, 2001, p. 244).

<sup>12</sup> En este punto es necesario diferenciar entre fragilidad y vulnerabilidad. La vulnerabilidad se refiere a “nuestra susceptibilidad al placer, al dolor y a la incompletud del psiquismo y subraya nuestra necesidad del otro y, a la vez, nuestra apertura a él. La fragilidad designa el estado de aquel cuyo bienestar y autoestima dependen completamente del otro” (Pelluchon, 2015, p. 247). En este sentido, la vulnerabilidad señala de manera integral nuestro modo de ser más propio, mientras que la fragilidad indica una condición determinada por circunstancias particulares. A su vez, la vulnerabilidad extrema de las personas discapacitadas revela entonces la imagen de “una humanidad despojada, cuya comunicación no pasa por el lenguaje articulado, que además está limitada en su movimiento y tiene dificultades de oído y de vista, pasa por el despojo de sí” (Pelluchon, 2015, p. 248). Es decir, mi vulnerabilidad radica en el hecho de que puedo ser herido fácilmente.



llave. Aunque avanza a comprender la facticidad constitutiva de nuestro modo de ser más propio, apartándose así de la definición clásica del hombre como un animal racional, que reduce la afectación sensible y corporal a ser un modo deficiente de la *ratio*, la ontología heideggeriana del cuidado está presa aún de la tesis central de la autonomía moderna (Pelluchon, 2011; 2013). Pero esta tesis esta ahora asumida en la idea de la autenticidad resuelta que le pone cara a la muerte, ya que la angustia es “la libertad para la muerte” (Heidegger, 1998, p. 285).

Como sabemos, Heidegger realiza un análisis existencial del estar en el mundo del *Dasein* mostrando aquellas estructuras ontológicas que revelan su finitud y facticidad, y que llevan a descubrir en su sentido fenomenológico la condición de arrojado (*Geworfenheit*), el proyecto (*Entwurf*) y la caída (*Verfallen*) o el estar perdido en medio de las cosas del mundo. Un papel central lo ocupa aquí el fenómeno de la angustia, que como disposición afectiva fundamental permite que el *Dasein* se abra a su más propio poder ser y afirme así aquella autenticidad que no le era aún posible en el estar perdido en el mundo cotidiano. Pero al privilegiar la angustia el análisis existencial subestima el estar-con otro, por considerarlo una condición inauténtica, pues está marcada por la impropiedad característica del *uno* y del mundo público. Según la analítica existencial, lo más característico de nuestro ser consiste en estar siempre frente a nosotros mismos, pues en la medida en que el *Dasein* es un ser al que en cada momento le va su ser sí mismo (Heidegger, 1998, p. 67), sólo puede realizar a cabalidad su ser, si logra que las preocupaciones de la vida y la dedicación a algo sean asumidas “como cuidado en un sentido originario, es decir, ontológico” (Heidegger, 1998, p. 221). Sin duda, esto distancia al *Dasein* de los otros y de su debida atención<sup>13</sup>, pues no permite pensar, como lo hace más tarde Lévinas, que en mi ser con otro yo mismo soy responsable por el otro. Esto llega incluso hasta el punto de que en esta responsabilidad por el otro yo mismo me convierto en

---

<sup>13</sup> Para Pelluchon (2015), el primer paso de una ética de la vulnerabilidad es justamente la atención al otro, pues para que seamos investidos por el otro se requiere suspender nuestras representaciones habituales sobre las necesidades del otro, pues sólo así podremos abrirnos a él. En este sentido, “la disponibilidad hacia el otro y la comprensión de aquello que quiere, exige que nos despojemos de las representaciones sobre lo que es bueno o normal, pero también que nos acallemos nuestros miedos. Es necesario hacer este vacío, no sólo para evitar la postura de la injerencia y llenar sistemáticamente los silencios de aquel que no habla, imponiéndole hacer lo que consideramos legítimo, sino también porque el estrés, el miedo y las proyecciones o anticipaciones bloquean el acceso al mundo del otro” (Pelluchon, 2015, p. 252).

su rehén, pues en ella mi *ipseidad* se reconfigura gracias a la alteridad que tengo ante mí, alteridad que también es la mía propia. En efecto, nos topamos aquí con el límite de la ontología heideggeriana del cuidado, que al centrar la mirada en lo que le es más propio al *Dasein* no atiende de manera explícita al dolor que le sucede a los otros; es más, subestima también lo que el propio dolor puede incluso decir del sujeto dolorido. Por esta razón, se hace necesario avanzar desde el análisis de la facticidad al de la vulnerabilidad, tanto en su sentido existencial como en su dimensión política.

Siguiendo a Lévinas, podemos decir entonces que el primer paso hacia una ontología que quiera reconocer de manera expresa al otro en su vulnerabilidad consiste en tomar distancia de la supuesta primacía originaria del *Dasein* frente al ser-otro y de la angustia frente a cualquier otra disposición afectiva, pues hay un asunto más originario que el de ser<sup>14</sup>, a saber, la responsabilidad que tengo ante el otro y por el otro. Ya desde un principio estoy hermanado a él y me debo a él. Es decir, me hago responsable del otro en la medida en que invierto la carga del ser, pues asumo así “la carga que me imponen los sufrimientos del prójimo” (Pelluchon, 2011, p. 11). Reconocemos de esta manera que el sujeto se descubre justamente en la incapacidad de darse a sí mismo el poder de perseverar en su ser, pues en todo momento está a merced de la alteración corporal atravesada por el tiempo y la fragilidad. Esta incapacidad es tanto mía como del otro; por esta razón, estoy unido de modo existencial al otro, pues tanto mi existencia como la del otro están tejidas en dicho vínculo.

En efecto, desde el nacimiento estoy vinculado al otro, hasta el punto de que todo lo que le sucede me concierne, pues nada de lo que le pase me puede ser indiferente. Si lo

---

<sup>14</sup> Éste es el punto de partida para realizar una transformación radical de la ontología heideggeriana en ética como filosofía primera, tal como lo emprende Lévinas (1993): “¿Acaso todo lo que se arriesga en el ser es el propio ser? (A través de esta pregunta ponemos en duda las primeras páginas de *Sein und Zeit*). ¿Acaso todo lo que se cuestiona en el hombre se reduce a la pregunta: qué es ser? O ¿acaso hay, detrás de esta pregunta, otra más enjuiciadora, de manera que la muerte, pese a su certeza, no se reduciría a la pregunta ni a la alternancia entre ser y no ser? ¿La muerte equivale únicamente a tramar el nudo de la intriga del ser? ¿No se posee su sentido eminente en la muerte de los otros, para tener significado en un acontecimiento que no se limita a su ser? En este ser que somos, ¿no se producen cosas en las que nuestro ser no cuenta en primer lugar? Y, si la humanidad no se agota al servicio del ser, ¿no se alza mi responsabilidad por los demás (en su énfasis: mi responsabilidad por la muerte de los demás, mi responsabilidad como superviviente) detrás de la pregunta: qué es ser?, ¿detrás de la angustia ante mi muerte? Y, en ese caso, ¿no reclama el tiempo una interpretación diferente de la proyección hacia el futuro?” (pp. 73-74). Esta responsabilidad es también la fuente desde la cual podemos construir una ontología de la hospitalidad (Cardona, 2010).

llegase a ser, no sólo se abriría una distancia entre mi ser y el otro, sino que se perdería también mi propio ser. Si todo lo que le pasa al otro me concierne de un modo originario y existencial, tenemos que reconocer entonces que mi responsabilidad para con el otro es siempre mera pasividad y exposición al otro. En este sentido, su dolor me concierne e interpela de manera originaria, en la medida en que me afecta en lo más profundo, aunque no sea yo el que esté sufriendo como tal<sup>15</sup>. Este concernimiento revela una vez más mi profunda vulnerabilidad. No solo soy afectado por lo que sucede en mi propio cuerpo, sino también por lo que le pasa al otro, aunque no lo pueda sentir como siendo en mi cuerpo. Por esta razón, la responsabilidad para con el otro es una pasividad existencial y no simplemente un dato de la conciencia.

Esta pasividad sufrida en la proximidad con el otro nos muestra que mi ser realmente no se constituye a partir de la autodeterminación y la acción consciente. Esta pasividad nos permite también pensar y asumir una genuina hospitalidad<sup>16</sup>. Si bien Heidegger pensó la facticidad de nuestra existencia y con ello quiso mostrar que la posibilidad de la libertad se ejerce en el lapso de tiempo que va del nacimiento a la muerte, asumiendo así nuestra profunda extrañeza de estar arrojados a un mundo que no elegimos,

---

<sup>15</sup> El encuentro con el dolor del otro quiebra nuestra idea habitual de la subjetividad centrada y autónoma, pues estamos ante una cierta autonomía quebrada: “No solamente la razón no es el criterio que permite distinguir lo que es digno de respeto, sino que además, el sujeto se ha roto. Éste sólo es sensible al bien a lo bello, a lo verdadero, si está roto, incompleto, si no se ve lanzado a la búsqueda de su perfección o de su autenticidad. Paradójicamente, si el sujeto deja de estar desesperado, es porque se ha producido una transformación de la subjetividad. Y, en la medida en que ya no está desesperado, ya no se ve tentado a ejercer su poder absoluto sobre las cosas ni obsesionado por el miedo y el deseo de controlar todo, de saberlo todo con anterioridad, de eliminar la insatisfacción, la incertidumbre, el tiempo, los límites, la diferencia, al otro” (Pelluchon, 2013, pp. 376-377). Esta idea de una autonomía quebrada nos permite pasar de la búsqueda heideggeriana de la autenticidad del *Dasein* en medio de su facticidad y caída al reconocimiento explícito de nuestra vulnerabilidad constitutiva en el encuentro responsable con el otro. Este paso permite también avanzar de la ontología del cuidado hacia una ontología política que asuma la enfermedad, el envejecimiento y la alteración del cuerpo como modos de ser y no simplemente como meros accidentes posiblemente evitables por la intervención de la técnica.

<sup>16</sup> Para poder dar un paso hacia una ontología de la hospitalidad se requiere desplazar la cuestión del extranjero: “Habitualmente se define al extranjero, al ciudadano extranjero con respecto a la familia o a la nación, a partir del nacimiento: ya sea que se le dé o se le niegue la ciudadanía a partir de la ley del suelo o de la ley de la sangre, el extranjero es extranjero por el nacimiento, es extranjero de nacimiento. Aquí, en cambio, es la experiencia de la muerte y del duelo, es sobre todo el lugar de la inhumación lo que se vuelve, digámoslo, determinante. La problemática del extranjero atañe a lo que ocurre en la muerte y cuando el viajero reposa en tierra extranjera” (Derrida, 2008, pp. 89-91). Como vemos, el asunto del extranjero requiere pues pensar al otro en su vulnerabilidad constitutiva, de modo tal que en la experiencia del duelo podamos acogerlo en lo nuestro.

no desarrollo empero una fenomenología de la pasividad que permitiera abordar la responsabilidad para con el otro a partir de la alteridad que no es común a todos y la vulnerabilidad que enmarca a todo lo vivo. Esta fenomenología de la pasividad puede ser también el lugar de anclaje de una auténtica solidaridad en sentido político.

Como sabemos, en los profundos análisis existenciales de *Ser y tiempo* la gran ausente, o por lo menos encriptada, es la dimensión política de la existencia. ¿Cómo podemos resaltar esta dimensión a partir de los elementos aquí bosquejados para una ontología de la vulnerabilidad? Esta pregunta nos lleva a pensar en la relación que podemos establecer entre dolor y política. En nuestras consideraciones sobre la vida humana debemos tener presente que el dolor no es un mero objeto de tematización empírica, pues su presencia está siempre tejida culturalmente y se presenta también en la escena política. Frente a la medicalización del dolor como una realidad bioquímica, se requiere reconocer también “los modos en que el tejido completo de nuestra vida social está impregnado de dolor” (Morris, 1993, p. 201), pues la experiencia de dolor nos abre a preguntas que afectan de manera notable nuestro comportamiento en la comunidad. Según Javier Moscoso, la historia del dolor y del sufrimiento no puede ser ubicada en la historia de las pasiones o de las ciencias, pues “la historia del dolor remite a la historia de la experiencia, es decir, a la historia de lo que es al mismo tiempo propio y ajeno, de uno y de otros, individual y colectivo” (Moscoso, 2011, p. 14). La tragedia ocupa un lugar particular en la representación de esto ajeno y propio, individual y colectivo. Detengamos ahora en la escena de *Suplicantes de Eurípides* que ha inspirado nuestra reflexión.

### **3) La delegación del sufrimiento**

A partir de la tragedia griega el dolor está vinculado con el tema de la justicia (Allen, 2005, p. 375). Podemos ligar entonces el fenómeno trágico a las categorías de la existencia<sup>17</sup>. Comprendemos el dolor y el desgarrar en el límite de lo inefable, en la medida

---

<sup>17</sup> Uno de los conceptos fundamentales de la filosofía de inspiración heideggeriana es el de existencia. A partir de este concepto Jaspers comprende el núcleo del ser del hombre que es “el posible fundamento para la libertad del pensamiento y de la acción” (Hoffman, 2010, p. 85). En la medida en que Jaspers comprende el mundo como todo lo que puede llegar a ser objeto, esto es, objeto para el pensamiento, reconoce también con

en que se abre aquí la posibilidad de nombrar aquello que nos desgarrar en lo más íntimo de nuestro ser y, al mismo tiempo, en el habla se recupera la comunidad perdida en lo trágico. Según Jaspers, en lo trágico se muestra la tensión que caracteriza a la existencia tanto en su individualidad como en su ser comunitario. Esta tensión la podemos condensar de la siguiente manera: la tragedia revela la presencia de algo realmente inhóspito (*Unheimliche*) y espantoso (*Schaurige*), que nos amenaza hagamos lo que hagamos, pues eso que finalmente nos aniquilará está como suspendido en el aire afectando la vida entera, tanto la del individuo como la de la comunidad. En la tragedia se muestra pues el conflicto entre lo singular y lo general, la lucha entre los diferentes principios históricos, es decir, el combate entre la irrupción de lo nuevo y la coherencia y estabilidad de lo viejo<sup>18</sup>. Y en medio de este conflicto descomunal tanto el hombre como el orden sublime encuentran su límite. Por un lado, el hombre se ve acosado constantemente por fuerzas que no puede dominar, ni de las cuales se puede apartar. Por el otro, los dioses no logran imponer el destino a los hombres, ya que necesitan que ellos intervengan también en medio de la contingencia que los caracteriza, reconociendo y asumiendo su papel. En lo trágico se revela también una culpa fundamental, en la medida en que toda existencia es culpa. Pero toda culpa es siempre una culpa compartida (*Mitschuld*), dado que la existencia es siempre con otro y está limitada por otro<sup>19</sup>. Jaspers resalta también la grandeza del hombre en el fracaso tanto en el bien

---

insistencia que la existencia nunca puede ser objeto de conocimiento. Sólo porque el hombre se capta a sí mismo y se realiza en sí mismo, puede iluminar su existencia, aunque no pueda empero comprenderla, pues es realmente insondable. A partir de un dualismo ontológico fundamental, el que se da justamente entre la existencia y el mundo, en el cual el mundo pertenece también al *Dasein* del hombre como una realidad social y física concreta, Jaspers deduce un dualismo también teórico y cognitivo. El rechazo de la posibilidad de una comprensión cognitiva de la existencia nace de esta conexión esencial. Según Jaspers, sólo las cosas y los objetos son aprehensibles conceptualmente, mientras que la existencia escapa a este registro, así como la realización, la libertad, la decisión y el acontecimiento. Para Jaspers, esto provoca la convicción de que todo pensamiento conceptual es estático, en la medida en que se refiere sólo a hechos estáticos y finitos, pero no puede reconocer realidades dinámicas, históricas que trascienden todo lo finito, pero esto sería el costo de la cosificación que malogra lo decisivo de la existencia. Para acceder al enigma de la existencia, el camino de la tragedia parece ser el más adecuado, pues allí la existencia es aprehendida en la tensión que le es constitutiva, sin querer hacer de ella un objeto temático como procede normalmente la ciencia.

<sup>18</sup> Esta conflictividad de bases biológicas aumenta en un modo casi imprevisible en la vida de la psique y de la sociedad. Así como Freud resaltó como nadie más antes lo había hecho en la llamada psicología de la tensión entre el ello, el yo y el superyó como una teoría básica de los conflictos intrapsíquicos, Dahrendorf desarrolla igualmente una teoría de la función de dominio y de rol como un intento de construir una teoría sociológica del conflicto anclada en los elementos constitutivos de la intersubjetividad (Dahrendorf, 1970, p. 112).

<sup>19</sup> Recordemos aquí que en el capítulo cuarto de la primera parte de *Ser y tiempo* Heidegger (1998) examina el modo cotidiano de estar del *Dasein* en su necesaria interacción con otro: “La indagación dirigida hacia el

como en el mal. Si bien la grandeza del mal consiste justamente en la desmesura y la del bien en responder con *philia* en medio de la contingencia, la grandeza del hombre consiste en poder responder en medio de las situaciones límite, es decir, en sobrepasarlas. Así pues, en medio del dolor, el fracaso y la ruina el hombre puede alcanzar un saber trágico, que al testimoniar una verdad terrible permite a la vez conseguir un saber éticamente vinculante que enlaza la vulnerabilidad de la existencia con la posibilidad de una nueva vida en común (Jaspers, 1990, pp. 102-110).

Esta comprensión de lo trágico se vincula con la caracterización de la existencia que desarrollamos en el primer punto, pues ya desde el nacimiento nuestra existencia está acosada por las situaciones límite (*Grenzsituationen*). En este sentido, la situación límite expresa lo que aquí hemos caracterizado antes como nuestra vulnerabilidad<sup>20</sup>. Esto permite acercarnos a una comprensión existencial de aquella pasividad que nos es dada por estar adheridos a un cuerpo. Que estemos siempre en una situación determinada significa “que no podemos vivir sin lucha, ni sufrimiento, que nos tornamos inevitablemente culpables, que hemos de morir” (Jaspers, 1956, p. 203). En efecto, en toda situación límite no estamos solos, aunque lo que nos afecta tenga la nota característica de la determinación y, por tanto, nos singularice en su afección<sup>21</sup>.

Siguiendo a Heidegger, queremos detenernos, en un primer momento, en el análisis de la dimensión política de la existencia humana que encontramos en el coro de *Antígona*, cuando Sófocles señala: “Muchas cosas asombrosas existen y, con todo, nada más

---

fenómeno que permite responder a la pregunta por el quién, conduce hacia estructuras del *Dasein* que son co-origenarias con el estar-en-el-mundo: el coestar [*Mitsein*] y la coexistencia [*Mitdasein*]. En este modo de ser se funda el modo cotidiano de ser-sí-mismo, cuya explicación hace visible eso que podemos llamar el *sujeto* de la cotidianidad: el *se* o el *uno* [*das Man*]” (p. 139).

<sup>20</sup> Considerar que el dolor es una situación límite significa considerarlo no como algo pasajero, sujeto al cambio, sino como un rasgo que penetra el todo del *Dasein*. En la vida cotidiana solemos desplegar mecanismos de fuga con tal de evitar la repetición del sufrimiento propio o ajeno, como la resistencia a verlo o la toma de distancia respecto a los que sufren. Pero de todos modos, la situación límite que es parte de uno mismo permite el despertar de la existencia. La existencia oscila constantemente entre el combate y la aceptación del dolor y el sufrimiento, vividos como extraños y al mismo tiempo como propios (Jaspers, 1956, p. 230).

<sup>21</sup> Que el conflicto y la violencia domina todo es el punto de partida adoptado por Heidegger (1999) en sus lecciones de 1935 para realizar su lectura de la *Antígona* de Sófocles, señalando así que, “según la frase de Heráclito, lo que es el ser humano sólo se muestra (*ἔδειξε*) en el *πόλεμος*, en la separación entre los dioses y los hombres, en el acontecimiento de la irrupción del ser mismo. Quién es el hombre es algo que para la filosofía no está inscrito en algún lugar del cielo” (p. 130).

asombroso que el hombre” (Sófocles, 1992, pp. 332-341). Lo que aquí se indica es justamente el lugar que tiene el hombre en medio de la *polis*, su naturaleza más propia, ser con otros. En este contexto, su violencia no es comparable en ningún sentido con otro tipo de violencia, por ejemplo, la proveniente de la naturaleza o la enviada a los hombres por los dioses. Heidegger interpreta aquí el sentido griego del *deinón* como *unheimlich* (Pearson, 2001, p. 167), indicando que lo más constitutivo de lo humano es justamente ser lo más inhóspito, no sólo porque despliega su ser en medio de la inhospitalidad más abisal, sino porque transgrede de modo incansable todos los límites de lo hogareño y de lo propio<sup>22</sup>.

No olvidemos que en el coro de Antígona se dice que es propio del hombre abrir camino por todas partes, pues ya no hay ningún lugar en el cual pueda reposar, ya que el hombre “se enseñó a sí mismo el lenguaje y el alado pensamiento (...), aprendió a esquivar bajo el cielo los dardos de los desapacibles hielos y los de las lluvias inclementes” (*Antígona*, pp. 354-360). Es propio del hombre situarse entonces por encima del lugar histórico de la *polis*, es decir, en su abrir camino los hombres devienen *ἀπολις*<sup>23</sup>. Ahora bien, la forma como el hombre deshace su nicho primordial, devastando todo lo existente, inclusive las relaciones de justicia con sus semejantes y consigo mismo (Cardona, 2015), se realiza en la actividad violenta ejercida como maquinación (*tó makhanoén*). Aquí la violencia irrumpe contra la justicia deshaciendo el lugar de encuentro y la juntura de todo lo existente. Parece entonces que lo más pavoroso de lo pavoroso consiste en que el hombre es capaz de desatar la justicia como juntura del espacio de la convivencia, pues con su acción violenta no vive ya en la armonía de la *polis*<sup>24</sup>. ¿Puede el hombre recuperar esta

---

<sup>22</sup> Esta irrupción de la violencia y el *polemos* es la herida de nuestro mundo histórico, Occidente, acrecentada justamente en la Modernidad. “Desde la segunda mitad de la década del treinta Heidegger considera que en el centro de la Modernidad se da una tendencia creciente e ilimitada hacia la autodivinización del hombre, que culmina precisamente en la metafísica de la subjetividad. En estos textos [...] este motivo aparece como parte del desarrollo de una etiología del mal, como la historia de un *Dasein* humano determinado hacia una cierta tendencia a realizar la inversión de los principios constitutivos de lo real, esto es, a desplegar una enfermedad instalada en el centro de su corazón que abre el mal de manera violenta, devastando todo lo que se ha configurado antes históricamente e infectando así las mismas posibilidades abiertas para el hombre en el despertar de la Modernidad. Heidegger realiza el balance de dicha enfermedad indicando cómo el mundo se ha convertido en una noche infernal” (Cardona, 2013, p. 449).

<sup>23</sup> Por esta razón, Antígona dice: “Desterrado sea aquel que, debido a su osadía, se da a lo que no está bien. ¡Que no llegue a sentarse junto a mi hogar ni participe de mis pensamientos el que haga esto!” (Sófocles, 1992, pp. 370-375).

<sup>24</sup> Sloterdijk (2012) interpreta esta expresión de Sófocles *deinóteron*, tomada por Heidegger a partir de la traducción realizada por Hölderlin del texto griego, en los siguientes términos: “Un navegante que explora las

juntura, más allá de sus esfuerzos técnicos por establecer formas de convivencia pacífica entre los que se consideran como semejantes?

Siguiendo ahora a Boris Wandruszka (2009), consideramos que el dolor es uno de los asuntos fundamentales para desplegar una interpretación filosófica de nuestra situación, pues la relación que tengamos con el dolor expresa la comprensión que tenemos de nosotros mismos (Jünger, 1995, p. 13). Cuando el dolor es tan grande que incluso ya no hay ni siquiera llanto, buscamos consuelo. El consuelo es una necesidad elemental que tiene su raíz en nuestra irremediable condición de vulnerabilidad. Por otra parte, dar consuelo es el gesto más simple que revela que tenemos la capacidad, debido a nuestra humanidad, de atender al otro para acogerlo en su afección. Esto es justamente lo que ocurre en la escena de *Suplicantes*, cuando Teseo refiriéndose directamente a Adrasto, rey de los argivos, lo exhorta para que descubra su cabeza y comience a hablar, contando así qué es lo que los tiene tan afligidos. Con esta interpelación se pone en evidencia algo realmente curioso en la vida humana: no sólo tenemos dolor y lo podemos expresar, sino que también buscamos compartirlo en comunidad, aunque esto no implica que los otros puedan sentir lo que ahora yo mismo siento.

En esta escena elaborada por Eurípides podemos ver en acción uno de los fenómenos resaltado en la antropología filosófica de Hans Blumenberg, a saber, la delegación. El que sufre busca compartir con otro su sufrimiento, aunque ello implique que este otro en un acto de difusión ficticia (*fiktive Diffusion*) tome parte del dolor que aqueja al que sufre de una manera particular y personal. En este sentido, se modifica este sufrir, pues como reza el proverbio sueco: “Una alegría compartida se transforma en doble alegría, una pena compartida en media pena”. Esta estrategia de delegación es descrita por Blumenberg (2006) en los siguientes términos: “Cuando los otros simulan que sufren, se produce una

---

zonas más peligrosas de los mares, un sacrílego con el suelo, al debilitar la sagrada tierra con su arado, un maquinador de trampas para pájaros mediante el uso de redes malvadas, un cazador extravagante de fieras salvajes, un fundador de estados y un legislador, un médico que mantiene a raya los padecimientos –en todo, por tanto, un artista, “sumamente dotado de una inteligente destreza para el arte”, que únicamente no encuentra salida a la perplejidad de tener que morir-. Con una contextura tan rica, es natural que sea arrogante – con el orgullo del acróbata que pende sobre las cabezas de la multitud y la *hýbris* respecto a la ley común-. Sófocles echó mano, para calificar esa disposición humana a lo desmedido, de la expresión *ápolis*: un ser «apátrida», que pasa por encima de la *pólis*, un ser “apolítico”, en el sentido de que comete la impiedad de no participar en la religión ciudadana de la mediocricidad dorada” (p. 165).



especie de delegación del sufrimiento, de la suma del dolor, en esos otros. Y no es indistinto cuántos son y en qué medida parecen creíbles en cuanto a querer asumirlos o haber asumido su parte. El que sufre comparte su dolor, delega la función que como portador del dolor tiene que ejercer en principio él mismo y él solo. El consuelo se basa en la capacidad general del humano de delegar, de no tener que hacer y estar a cargo él mismo y él solo de todo lo que le incumbe y le toca” (p. 625)<sup>25</sup>. La interpelación de Teseo es pues una invitación para que las suplicantes deleguen su inmenso dolor, es decir, se dé paso a compartir el dolor y su duelo, pues “si no es por medio de la lengua nada llega a término” (Eurípides, 1985, pp. 110-111).

¿Qué se gana con esta función de delegación, si, por un lado, se trata simplemente de un acto de difusión ficticia<sup>26</sup>, en el cual se aparenta que se comprende y se siente lo que el otro sufre y a la vez, por el otro, se reconoce también que el dolor tiene la característica de aislar e individualizar al que lo padece? Cuando experimentamos un dolor intenso, parece que no podemos huir de él, pues estamos tan adheridos a su presencia psicosomática que no podemos apartarnos del estado de perturbación al que nos somete<sup>27</sup>. Ésta es también una nota característica de nuestra humanidad: no poder huir del dolor y, no obstante, desearlo, para poder así continuar con la vida. El consuelo no puede borrar de un tajo aquello que nos afecta debido a nuestra vulnerabilidad. Nada ni nadie puede alterar lo

---

<sup>25</sup> Este fenómeno antropológico de la delegación se distancia radicalmente de la exigencia heideggeriana de la búsqueda de la autenticidad de la existencia. Si para Heidegger el *Dasein* está llamado en cada momento a tener que cargar con su propia existencia y hacerlo en la autenticidad resuelta de su estar volcado hacia la muerte, el hombre para Blumenberg ha podido sobrevivir justamente porque ha sabido pasar a otro en un acto de delegación el peso de su existencia. Este paso a otro es justamente lo que hace posible ahora la vida en común.

<sup>26</sup> En el espacio de la vida cotidiana realizamos una serie de rituales que tienen como finalidad acompañar y consolar al otro en su sufrimiento; por ejemplo, decimos expresiones como las siguientes: “sé lo que se siente”, “yo tuve lo mismo”, “sé de qué se trata”. Con estas expresiones buscamos que se levante por un momento el aislamiento al que normalmente nos condena el dolor; a través de este fino ritual mediado por el lenguaje buscamos entonces que el doliente se abra a la comprensión de nuestra originaria condición dolorosa común, rompiendo de esta manera el aislamiento al que lo somete el dolor particular (Blumenberg, 2006, 629).

<sup>27</sup> Recordemos aquí que ya desde Platón el dolor clava el alma al cuerpo y la fija a él como si se tratara de un broche (Platón, 1992b, 83b).

que se ha presentado en nuestro cuerpo o en nuestra vida. En este sentido, tenemos que reconocer que el hombre es un ser que no tiene remedio<sup>28</sup>.

Aunque no tengamos remedio, necesitamos para vivir cultivar el arte de tomar distancia de la realidad<sup>29</sup>. Este arte nos da un chance en medio de nuestra incapacidad constitutiva, es decir, para sobrevivir humanamente es necesario aprender a huir o simplemente olvidar la contundencia real del dolor por medio de una *actio per distans* que se abre en el espacio de lo simbólico<sup>30</sup>. En efecto, la interpelación de Teseo invita a Adrasto a emprender esta *actio per distans*. Dejar de llorar es ciertamente poder tomar distancia de la contundencia del dolor y al hablar el doliente comienza el trabajo de su olvido, el duelo. El rodeo del lenguaje nos permite abrir la suficiente distancia con la realidad para poder alcanzar así una respiración más humana y no perecer en medio de innumerables dolencias.

Al hablar ganamos distancia con respecto a la realidad inmediatamente dada. Es decir, no podemos encarar la realidad de manera directa, pues no soportaríamos su

---

<sup>28</sup> Éste es el límite constitutivo de cualquier proceso de comprensión vital o ejercicio terapéutico, pues como lo señala el médico griego Alcmeón, “debemos morir, porque no hemos aprendido, ni estamos en condiciones de hacerlo, a unir el comienzo con el fin” (Gadamer, 2011, p. 114).

<sup>29</sup> Queremos resaltar aquí que para combatir el sufrimiento, a menudo apelamos al sueño y al olvido en todas sus maneras posibles de realización. En su interpretación del estado oculto de la salud Gadamer (2011) señala la peculiaridad del fenómeno del sueño, pues de alguna manera es la forma como la propia naturaleza busca apartarse por un instante de las condiciones que nos limitan, para así recuperar fuerzas para continuar con la vida: “El sueño, en especial, es algo particularmente misterioso y constituye uno de los mayores enigmas en nuestra experiencia en la vida. La profundidad del sueño, el súbito despertar, la pérdida del sentido del tiempo, a tal punto que no se sabe si uno ha dormido unas horas o la noche entera, configuran realidades extrañas. El dormirse es quizás el invento más genial de la naturaleza o de Dios... ese ir perdiendo la conciencia en forma tal que uno nunca pueda afirmar: ahora me duermo. El despertar resulta más difícil, por lo menos dentro de la forma antinatural de vida propia de nuestra civilización, en la cual se vuelve a menudo difícil salir del sueño. De todas maneras, se trata de experiencias rítmicas que, en realidad, nos sirven de soporte y tienen poca similitud con la acción consciente que se pretende ejercer sobre ellas cuando se toman píldoras” (p. 130).

<sup>30</sup> Si bien lo más característico de nuestra humanidad consiste en poseer una estructura deficitaria que no puede ser corregida de manera instrumental, aunque la tecnología promueva la invención permanente de nuevas prótesis, lo cierto es también que el hombre afirma su lugar en el mundo a través de su capacidad para la *actio per distans*. De manera acertada Blumenberg (2006) señala la importancia de tratar con la realidad a distancia para encarar el dolor, pues es conveniente “no perder de vista que el record del trato con la realidad a distancia, del desvanecimiento de los contornos de la realidad, de su desaparición detrás del horizonte, en el espacio que ya no nos afecta críticamente, es el olvido. Un dolor no se puede comunicar objetivamente, tampoco se puede recordar objetivamente. Ya el recuerdo siempre es más simbólico que real. El mecanismo del olvido, precisamente de las sensaciones subjetivas, tiene un buen fundamento biológico. Si las mujeres tuvieran un recuerdo objetivo de los dolores del parto, la humanidad se habría extinguido hace rato. No hay un gran paso de la incapacidad de recordar las emociones más intensas e íntimas al logro supremo de tal depotenciación en el olvido activo, con independencia de todo lo demás que pueda ocasionar el trauma olvidado” (p. 632).

irremediable crudeza. Buscamos distanciarnos de ella esquivándola. Las estrategias para esquivar lo que nos perturba van de la mano del poder del lenguaje. Al contrario de lo señalado por Heidegger sobre la función del habla como el lugar por excelencia que nos abre al ser en su verdad, Blumenberg considera que la palabra permite que esquivemos la presencia avasalladora de la realidad. Ésta es justamente la función de la retórica: *esquivar la confrontación con la realidad*. La retórica cumple entonces un papel fundamental en la experiencia humana del dolor y del sufrimiento: “La retórica no es sólo un arte de seducción demagógica, siempre tuvo su importancia para las formas de la asistencia espiritual y para provocar buen ánimo y alegría de vivir en el ser humano, sin duda velando a menudo las verdaderas razones –aunque no corregibles ya por reconocidas como verdaderas- de la miseria humana” (Blumenberg, 2006, p. 655).

La invitación de Teseo a tomar la palabra es pues la de iniciar este rodeo. Pero no se pone aquí en juego el ejercicio de una seducción demagógica, que someta al doliente a las condiciones del poder establecido, pues lo que se busca es, más bien, abrir un espacio para que se dé un verdadero encuentro humano. Este encuentro sólo acontece, cuando se evoca los dolores más íntimos. Aunque el dolor siempre aísla, su evocación convoca a una vida en común, esto es, a un ser y estar juntos. En este sentido, el dolor nos acerca y permite vivir juntos<sup>31</sup>.

Ahora bien, en la escena trágica el dolor se transfigura en una acción pública, pues como lo señala Rousseau (1982) la conmoción provocada por el dolor del otro es “más energética cuanto más íntimamente se identifique el animal espectador con el animal

---

<sup>31</sup> Una vida en común no significa simplemente una mera relación abstracta e inmaterial, ni una sustancia común. “No es un ser común, es un ser en común, o ser uno con otro, o ser juntos. Donde juntos significa algo que no es ni interior ni exterior al ser singular. Conjunción ontológica diferente a toda constitución sustancial lo mismo que de toda clase de relación (lógica, mecánica, sensible, intelectual, mística, etc.). «Juntos» (y la posibilidad de decir «nosotros») tiene lugar allí donde el interior, en tanto que interior, deviene exterior, sin que haya formación de un «interior» común. «Juntos» pertenece a la manera de no tener esencia de ningún modo. Es la *existencia* sin ninguna esencia (y esta esencia ya no es esencia: es el pensamiento principal sobre el que se funda el *Dasein* de Heidegger –si es posible hablar de fundación. Existir no significa simplemente «ser». Al contrario: existir significa no ser en la presencia inmediata o en la inmanencia de un ente. Existir es no ser inmanente, o no estar presente solo. Existir consiste, por tanto, en considerar su «sí mismo» como una «alteridad», de tal manera que ninguna esencia, ningún sujeto, ningún lugar, puedan presentar *esta alteridad en sí*, como el sí mismo propio de otro, o como un «gran Otro», o como un ser común (vida o sustancia). Pero la alteridad de la existencia sólo acaece como «ser juntos»” (Nancy, 2001, p. 191). Como lo hemos indicado a lo largo del presente texto, esta posibilidad de estar juntos es el correlato comunitario de nuestra vulnerabilidad constitutiva.

sufriente” (p. 238). Gracias a esta identificación el hombre se reconoce como un ser compasional y actúa de acuerdo con dicho reconocimiento (Revault D’Allones, 2009). Se pone así en marcha nuestro poder de delegar y compartir con otros los inmensos dolores que nos aquejan a todos en común. Si antes en la antigua Grecia este reconocimiento acontecía en el espacio de la representación de la tragedia, el espectador que mira hoy con cierta distancia a quien sufre no está siempre instalado en el cómodo espacio de la ficción, pues también se ve confrontado con el sufrimiento real, aunque tan sólo sea a través de la mediación de su imagen.

Este poner en público el dolor propio o el de los demás es un elemento constitutivo de nuestras formas contemporáneas de interacción comunitaria. Pero esto no quiere decir que dicho elemento esté exento de peligros y abusos. Uno de estos peligros radica en la banalización de la conmoción provocada en el espectador y en la nueva violencia agenciada contra el doliente debido a su instrumentalización mediática. En la sociedad del espectáculo la descarga del peso del dolor y del sufrimiento se ve con frecuencia enturbiada por su banalización e instrumentalización<sup>32</sup>, impidiendo el restablecimiento de una auténtica vida en común levantada en el sentimiento y la conmoción. Si bien hoy dejamos de llorar y hablamos, esto no quiere decir que nuestro dolor llegue a término, pues a menudo tomar la palabra se enmaraña en lo que Heidegger caracterizó en *Ser y tiempo* como el espacio de la habladuría (*Gerede*)<sup>33</sup>. No sólo se habla como el uno habla y de lo que normalmente se habla, sino que se siente también como el uno siente y se conmueve como lo suele hacer el uno en la inautenticidad de su cotidianidad y como le es permitido hacerlo.

En esta normalización del sentimiento, antes de provocar la proximidad comunitaria entre los espectadores y los sufrientes, se produce más bien una gran distancia. Esta

---

<sup>32</sup> En la sociedad contemporánea del espectáculo “el rostro humano con su valor cultural hace tiempo que ha desaparecido de la fotografía. La época de Facebook y Photoshop hace del «rostro humano» una faz que se disuelve por entero en su valor de exposición. La faz (*face*) es el rostro expuesto sin «aura de la mirada». Es la forma de *mercancía* del «rostro humano». La faz como superficie es más transparente que aquel rostro o cara que, para Emmanuel Lévinas, constituye un lugar señalado en el que irrumpe la *trascendencia del otro*. La transparencia es una figura contrapuesta a la trascendencia. La faz habita la inmanencia de lo igual” (Han, 2013, p. 27).

<sup>33</sup> En el parágrafo 35 de *Ser y tiempo* Heidegger (1998) señala con acierto que en la habladuría (*Gerede*) “el escuchar y el comprender quedan de antemano fijos en lo hablado en cuanto tal. La comunicación no hace compartir la primera relación de ser con el ente del que se habla, sino que todo el convivir se mueve en el hablar de los unos con los otros y en la preocupación por lo hablado. Lo que le interesa es que se hable” (p. 191).

distancia no permite que se ponga en marcha la delegación como acción de descarga, es decir, no abre el espacio público para acoger el dolor del otro. No olvidemos que el dolor del otro siempre me pide hacer algo por él, así sea simplemente consolarlo. Se requiere entonces traspasar lo pasajero para entrar en el espacio de lo político, pues sólo así se produce el encuentro activo entre el espectador y el hombre que sufre. Este espacio demanda superar el orden del espectáculo que instrumentaliza nuestros sentimientos y afecciones más primordiales. Se requiere pues dar inicio a una transformación de la piedad, pues sólo de este modo se logra traspasar “esa piedad cruel y estéril que se contenta con lamentarse de los males que ella puede curar y transformarla en acción eficaz” (Revault D’Allones, 2009, p. 123).

Pero esta transformación implica preguntar también por los usos, las consecuencias y los límites de la piedad, pues de lo contrario la lucha por la justicia se enredaría en la justificación emocional de la injusticia y en la exacerbación de lo inmediato y efímero. Para evitar toda forma de manipulación del dolor, se requiere vincular el reconocimiento existencial y preocupado de nuestra vulnerabilidad con una acción política que permita que el dolor que aflige al que así habla llegue a término. Sólo de este modo la comunidad logra superar la injusticia que la afecta e inaugurar nuevas formas de estar con otros, regidas por una justicia duradera. Es decir, la sensibilidad compartida alimenta el lazo humano entre todos los seres sufrientes para poder así vivir de nuevo juntos. Cuando escucho al que ha dejado de llorar, se transforma en mí el poder ser afectado en un poder actuar que renueva aquellas posibilidades que tenemos para alcanzar una vida en común. La indiferencia es pues signo de pérdida de la humanidad y el poder afligirse por el otro su recuperación política.

## **Referencias**

Allen, D. (2005). Greek Tragedy and Law. En M. Gagarian & D. Cohen (Eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law* (pp. 374-393). New York: Cambridge University Press.

- Aristóteles. (1989). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Blumenberg, H. (1997). *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (2006). *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Canguilhem, G. (2004). *Escritos sobre la medicina*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Cardona, F. (2010). Angustia, responsabilidad y aporía. Hacia una ontología de la hospitalidad. *Universitas Philosophica*, (54), 179-218.
- Cardona, F. (2013). *Mal y sufrimiento humana. Un acercamiento filosófico a un problema clásico*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Cardona, F. (2014). ¿Toda vida es en esencia sufrimiento? Una tensión inevitable entre lo empírico y lo metafísico en nuestra consideración sobre el sufrimiento humano. En F. Cardona (Ed.), *Filosofía y dolor. Hacia la autocomprensión de lo humano* (pp. 23-66). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Cardona, F. (2015). La devastación de la tierra como expulsión de *Mnemosyne*. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, (18), 353-374.
- Dahrendorf, R. (1970). *Zu einer Theorie der sozialen Konflikte*. Berlín: Zapf.
- Derrida, J. & Dufourmantelle, A. (2008). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Eurípides. (1985). *Tragedias. Las Troyanas. Suplicantes. Bacantes*. Madrid: Gredos.

- Gadamer, H-G. (2011). *El estado oculto de la salud*. Barcelona: Gedisa.
- Han, B-Ch. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (1999). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (2001). *Hitos*. Madrid: Alianza.
- Hoffman, K. (2010). Die Grundbegriffe der Philosophie Karl Jaspers. En E. Coreth (Ed.), *Philosophie des 20. Jahrhunderts* (pp. 83-89). Stuttgart: Kolhammer.
- Jankélévitch, V. (2002). *La muerte*. Valencia: Pre-textos.
- Jankélévitch, V. (2011). *Lo puro y lo impuro*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Jaspers, K. (1956). *Philosophie*. Berlín: Springer Verlag.
- Jaspers, K. (1990). *Die Sprache – Über das Tragische*. Múnich: Piper.
- Jünger, E. (1995). *Sobre el dolor, seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*. Barcelona: TusQuets.
- Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza.
- Lévinas, E. (1993). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
- Lucrecio. (1983). *De la naturaleza de las cosas*. Madrid: Cátedra.

Marquard, O. (1995). *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.

Morris, D. (1993). *La cultura del dolor*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

Moscoso, J. (2011). *Historia cultural del dolor*. México: Taurus.

Nancy, J-L. (2001). *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros.

Pearson, C. (2001). Heidegger's Antigones. En R. Polt & G. Fried (Eds.), *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics* (pp. 161-182). New Haven: Yale University Press.

Pelluchon, C. (2011). Levinas y ética médica. *Boletín de bioética y filosofía de la medicina*, 6, 6-20.

Pelluchon, C. (2013). *La autonomía quebrada. Bioética y filosofía*. Bogotá: Editorial Universidad El Bosque.

Pelluchon, C. (2015). *Elementos para una ética de la vulnerabilidad. Los hombres, los animales, la naturaleza*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Universidad El Bosque.

Platón. (1983). *Las leyes*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Platón. (1992a). *Filebo*. Madrid: Gredos.

Platón. (1992b). *Fedón*. Madrid: Gredos.

Revault D'Allones, M. (2009). *El hombre compasional*. Buenos Aires: Amorrortu.



Rousseau, J-J. (1982). Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. En J-J. Rousseau, *Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (pp. 177-287). Madrid: Alianza.

Scarry. E. (1985). *The Body in Pain. The Unmaking and Making of the World*. New York: Oxford University Press.

Schopenhauer, A. (1986). *Die Welt als Wille und Vorstellung, I*. Frankfurt: Suhrkamp.

Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-textos.

Sófocles. (1992). *Antígona. Edipo Rey. Electra. Edipo en Colono*. Madrid: Gredos.

Wandruszka, B. (2009). *Philosophie des Leidens. Zur Seinsstruktur des pathischen Lebens*. Friburgo: Karl Albert Verlag.

Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. México: Instituto de investigaciones filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Zajicek, G. (2001). Cancer and Methaphysics. *Medical Hypotheses*, 57, 243-248.