

## Narrar para sobrellevar el dolor. Vulnerabilidad y la necesidad de consuelo en Blumenberg

### Narrating for Brooking Pain. Vulnerability and Need for Consolation from Blumenberg

Pinzón Gualdrón, Johanna Eloísa

 Johanna Eloísa Pinzón Gualdrón [\*]  
johanna2208038@correo.uis.edu.co  
Universidad Industrial de Santander, Colombia

**Revista Filosofía UIS**  
Universidad Industrial de Santander, Colombia  
ISSN: 1692-2484  
ISSN-e: 2145-8529  
Periodicidad: Semestral  
vol. 21, núm. 1, 2022  
revistafilosofia@uis.edu.co

Recepción: 02 Febrero 2021  
Aprobación: 25 Marzo 2021

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/408/4082493010/>

DOI: <https://doi.org/10.18273/revfil.v21n1-2022009>

**Forma de citar (APA):** Pinzón Gualdrón, J. E. (2022). Narrar para sobrellevar el dolor. Vulnerabilidad y la necesidad de consuelo en Blumenberg. *Revista Filosofía UIS*, 21(1), <https://doi.org/10.18273/revfil.v21n1-2022009>

**Resumen:** Las narraciones le sirvieron al hombre primitivo para establecer distancia con el mundo y enfrentarse a la realidad. Pese a la seguridad conseguida, la enfermedad y el dolor le recuerdan ese estadio en el que se encontraba expuesto a una realidad hostil. Este nuevamente encuentra en la narración la posibilidad de sobrellevar su dolor. Este texto explora desde Blumenberg la necesidad que tiene el hombre de consuelo, pero, sobre todo, cómo los otros son necesarios para tratar el dolor. Por esto, el texto está dividido en tres partes. En la primera, se muestra cómo el prohumano logra liberarse del absolutismo de la realidad. En la segunda, se expone la necesidad que tiene el hombre de consuelo y cómo este puede delegar su dolor a otros. En la tercera, se explora cómo a pesar de la dificultad para narrar el dolor el hombre encuentra una posibilidad de hacerlo a través del lenguaje metafórico.

**Palabras clave:** consuelo, delegación, dolor, vulnerabilidad, narrar, Blumenberg.

**Abstract:** The narratives served primitive man to establish a distance with the world and face reality. Despite the achieved security, diseases and pain remind him of that stage in which primitive man was exposed to hostile reality. Man finds again in the narrative the possibility of brooking his pain. This paper explores from Blumenberg's philosophy man's desire for consolation. Especially how the others are needed to attend to the pain. For this reason, the text is divided into three parts. In the first, it shows how primitive man manages to free himself from the absolutism of reality. In the second, it exposes man's need for consolation and how he can delegate his pain to others. In the third, it explores how despite the difficulty in narrating of pain, men find a possibility to do it through metaphorical language.

**Keywords:** consolation, delegation, vulnerability, pain, narrating, Blumenberg.

## NOTAS DE AUTOR

[\*] Colombiana. Filósofa. Estudiante de maestría en Filosofía de la Universidad Industrial de Santander, Colombia.

Lo que pretende demostrar este artículo, a través de las reflexiones de Blumenberg sobre lo humano, es que el hombre necesita de consuelo. Un consuelo que le permita velar su condición vulnerable y contingente. Para ello, se expone cómo el protohumano consigue transformarse en humano gracias a la *actio per distance*, que consiste en un distanciamiento que hace el hombre con la realidad. Pese a la amenaza que representa la realidad para el hombre primitivo, este logra revertir su visión sobre ella. Las metáforas, los mitos, la retórica y la teoría funcionan como un lugar en donde el hombre encuentra consuelo.

Posteriormente, se muestra cómo el dolor y la enfermedad son retornos que aparecen como develaciones de esa condición humana. Pero, esa distancia que nos alejó de la realidad en un estadio primitivo se presenta como una posibilidad de tratamiento para esos episodios en los que la seguridad conseguida parece tambalear. Las metáforas —entendidas no como una mera forma de expresión, sino como una forma de lenguaje traslaticio— brindan una posibilidad de tratamiento para el dolor en la medida en que a través de su función traslaticia permiten la delegación, que, en pocas palabras, consiste en descargar absolutos.

En la última parte del texto, se introduce en la línea argumental la posición de Susan Sontag, para quién, contrario a Blumenberg, las metáforas agregan una carga simbólica que empeora la experiencia del enfermo. En las últimas líneas, se explora la posibilidad de significación que brinda el lenguaje traslaticio en la narración sobre el dolor, que suscribe en favor de la posición argumental de Blumenberg.

Analizar la experiencia del dolor nos conduce a explorar un aspecto íntimo de nuestra condición humana. Sabemos que el dolor no es solamente producto de una alteración o anomalía física, sino que es una experiencia significativa más compleja ligada a nuestra disposición racional. Esto significa que “el dolor, ya sea de origen corporal, psíquico o social está siempre envuelto en un sufrimiento que resignifica y traduce la experiencia dolorosa” (Cardona, 2019, p. 56). Esta resignificación del sufrimiento de la que habla Cardona alude a un aspecto que ha tenido en cuenta la reflexión sobre el dolor: el dolor es algo más que una experiencia personal aislada, puesto que, aunque se da en lo privado se experimenta desde lo colectivo, no solo porque nuestra experiencia se da en un contexto histórico, sino porque se encuentra dentro de una red de significados que se ha tejido culturalmente<sup>[1]</sup>. Por esto, dicha experiencia no solo ha sido explorada por la psicología social, la sociología y la antropología, sino también por la filosofía (Cardona, 2019, p. 55), toda vez que esta apela directamente y condiciona el significado de la vida humana.

Una pregunta que tal vez haría la filosofía sería: ¿qué puedo conocer de lo humano a partir de su experiencia del dolor? Una posible respuesta sería: su “radical pertenencia al mundo” (Cardona, 2019, p. 56). Estamos anclados al mundo en virtud de nuestra naturaleza corpórea. Esta naturaleza encarnada que poseemos condiciona la forma en la que lo percibimos, puesto que lo que podemos conocer está mediado por el cuerpo (Canguilhem, 2011, citado en Cardona, 2020, p. 100). Las reflexiones sobre lo humano, entonces, no pueden ignorar el hecho de que estamos encarnados y que ese cuerpo determina no solo nuestras posibilidades de acción, sino además nuestra percepción sobre el mundo.

Desde el punto de vista de Blumenberg (2011), nuestro cuerpo es biológicamente desventajoso. El hombre es un ser con una gran espalda<sup>[2]</sup> y posición erguida, lo que le hace un blanco visible (p. 589). Tener flancos frágiles hace del cuerpo susceptible de daño. Desde el punto de vista de Butler, nuestra vulnerabilidad atiende a la naturaleza expuesta de nuestro cuerpo. Butler (2010) supone que “ser un cuerpo es estar expuesto a un modelado y a una forma de carácter social, y eso es lo que hace que nuestra ontología del cuerpo sea una ontología social” (p. 15). Desde este enfoque no es posible pensar el hombre como un ser separado y aislado de los demás, toda vez que, el cuerpo “está expuesto a fuerzas social y políticamente articuladas” (pp. 15-16). Así, desde estos dos postulados, se entiende que nuestra vulnerabilidad es dada por nuestra exposición a la naturaleza y nuestra exposición a los demás<sup>[3]</sup>.

Esa condición de vulnerabilidad se nos presenta más impetuosa cuando enfermamos. Cuando enfermamos parece que estamos frente a una desventura y, sin embargo, no es tan claro cuando esa enfermedad que nos acaece ha sido provocada por una situación de injusticia (por ejemplo, una negligencia médica). Como

anuncia Shklar (2013), disipar las fronteras que dividen lo que puede ser una desventura o una injusticia es una tarea complicada. En todo caso, el dolor que padecemos nos recuerda la fragilidad y vulnerabilidad de nuestra condición humana. En su *Trabajo sobre el mito* Blumenberg expone lo paradójico que resulta que el hombre haya sobrevivido a la inclemencia de la realidad, siendo este un ser tan frágil, un ser para quien lo desconocido le resulta temible y angustiante. La pregunta es ¿cómo sale este hombre de la selva primitiva hacia la sabana? (Blumenberg, 2003a, p. 13) ¿Cómo esta realidad apabullante, inhóspita, y amenazante pasa a ser un oasis cósmico habitable?

## 1. MITO FRENTE AL ABSOLUTISMO DE LA REALIDAD

Para Blumenberg, los seres humanos primitivos temían a la naturaleza dado que se presentaba como desconocida. Esta angustia primitiva surgía por la pertenencia a un mundo que sobrepasa los límites de las magnitudes observables del hombre. “En otras palabras, la angustia inherente a la vida se corresponde con el horizonte de lo indeterminado en el sentido de vernos a merced de magnitudes y formas incalculables, impredecibles (supremacía de la naturaleza)” (González, 2008, p. 17). Es este exceso de mundo que no podemos abarcar el que satura nuestra existencia.

¿Cómo salir de este estado inicial? Huyendo de la realidad o enfrentándola. Huir tal vez haya sido una opción agotada. “Ya Paul Alsborg describió el punto de inflexión en la antropogénesis como el momento en el que el animal fugitivo ya no pudo seguir buscando su salvación en la huida” (Blumenberg, 2011, p. 468). Es decir, encarar la realidad tuvo que ser la única opción, pues enfrentar la realidad “debe haber tenido un papel decisivo en algún momento en la antropogénesis: no poder huir más, encontrar otras formas de salir del callejón sin salida: la de la *actio per distans*”, (p. 467). De manera que esta forma de encarar no pudo darse como un enfrentarse a la realidad en su inhospitalidad. Fue a través de la *actio per distans* que los primitivos lograron disipar el miedo. En este actuar por distanciamiento el hombre consigue convertir el Caos en un Cosmos.

La carencia humana de disposiciones específicas necesarias para un comportamiento reactivo frente a la realidad, en definitiva, su pobreza instintiva, representa el punto de partida para la cuestión antropológica central, a saber, cómo ese ser, pese a su falta de disposición biológica, es capaz de existir. La respuesta se puede resumir en la siguiente fórmula: no entablando relaciones inmediatas con esa realidad. La relación del hombre con la realidad es indirecta, complicada, aplazada, selectiva y, ante todo «metafórica». (Blumenberg, 1999, p. 125)

Parece que la forma en que se consiguió superar esta inseguridad fue revirtiendo la realidad. De modo que, si lo que daba miedo era lo desconocido había que hacerlo familiar. Dar un nombre a aquello que antes era innumerable significa limitarlo, pues si se dan nombres a las cosas se limitan, se dividen y se presentan como algo abarcable. De esta manera, las grandes magnitudes se fragmentan y se vuelven calculables. Es decir, lo simbólico logró liberar al hombre del absolutismo de la realidad. En otras palabras, esa realidad que antes se presentaba como tiránica y absolutista en virtud de esta *actio per distans* es ordenada y habitable. Esto invisible que se encontraba más allá del horizonte es capturado por el hombre gracias a la fantasía, y así, ese mundo que antes le sobrepasaba es ahora accesible para él. La función que tiene el mito en este proceso:

Si una de las funciones del mito es conducir la indeterminación de lo ominoso a una concreción de nombres y hacer de lo inhóspito e inquietante algo que nos sea familiar y accesible, este proceso es llevado *ad absurdum* si «todo está lleno de dioses». (Blumenberg, 2003a, p. 33)

Si los dioses gobiernan algún fenómeno de la naturaleza, esto quiere decir que tienen un poder delimitado —ni siquiera Zeus, padre de los dioses, tiene un poder ilimitado—. Lo que consigue el hombre a través del mito es la seguridad de que “el mundo y las fuerzas que lo gobiernan no han sido dejados a merced de la pura arbitrariedad” (Blumenberg, 2003a, p. 51). En esta relación a distancia que establece el hombre con el mundo

el mito tiene un papel principal porque “supone cierto trabajo de elaboración en el sentido de que es la forma de arreglárselas con lo invisible. Es como si la fantasía, acosada por lo indeterminado, se entregara a la tarea de pensar lo que hay” (González, 2008, p. 18). La posibilidad de nombrar lo innombrado es el trabajo del mito. Nada menos que el resultado del intento del hombre primitivo por sobrevivir.

Cargar el mundo de significaciones es separarnos de él para tener que vérnoslas con esos significados y no enfrentarnos directamente con la realidad. En palabras de Blumenberg “la habilidad para la reproducción o representación simbólica, sobre todo, es parte de la capacidad de evitar el cuerpo a cuerpo con la realidad” (Blumenberg, 2011, p. 446). Esto es tan importante porque “cuando entramos en el orden simbólico entramos en otra vida que no es la simple vida biológica” (González, 2008, p. 21). Tal biología débil de la que ha sido dotado el hombre se compensa con su *vida biográfica*<sup>[4]</sup>. Esto condiciona su experiencia del dolor, porque la separa de la experiencia que tienen los animales y que tendría como ser simplemente *zoé*. Así, la vida *bios* dará un significado diferente al dolor. Esta doble vida, sin embargo, representará una desventaja, pero también una posibilidad para la experiencia del dolor, la cual se explorará a continuación.

## 2. NECESIDAD DE DELEGACIÓN Y CONSUELO

No es que el mito haya disipado completamente el miedo<sup>[5]</sup>. No es que hayamos conseguido una seguridad permanente. A pesar de esto, “las narraciones se convirtieron en el arma más eficiente para sobreponerse a los peligros de lo desconocido” (Losada, 2019, p. 65), episódicamente retornan algunos acontecimientos que amenazan la seguridad conseguida<sup>[6]</sup>, pues “aún hoy no estamos al tanto de todo lo que ocurre en el universo” (González, 2008, p. 17). Sin embargo, tenemos algunos métodos para superar el desafío a esta estabilidad, uno de ellos es la teoría<sup>[7]</sup> (Blumenberg, 2011) Podemos, a través de verdades provisionales, cargar de significado algo y neutralizar el miedo y la inseguridad que esto provoca. La retórica cumpliría también esta función pues “satisface la necesidad humana de orientación en el mundo” (Rivera, 2010b, p. 150). La retórica, desde el punto de vista de Blumenberg, da más respuestas a lo humano de lo que la tradición filosófica occidental está dispuesta a aceptar<sup>[8]</sup>. La retórica cumple la labor de compensar y corregir esa carencia biológica humana (Blumenberg, 1999, p. 119) y de construir una verdad común, a través de *consensus*. Entonces, la retórica más que un instrumento para acercarse a la verdad, brinda posibilidad de llegar a acuerdos sobre la verdad<sup>[9]</sup>.

La retórica, además de lo mencionado, tiene un papel importante en la asistencia espiritual. Cuando el dolor y la enfermedad sobrevienen nos recuerdan ese estado primitivo de exposición a la inclemencia de la naturaleza en el que el ímpetu del mundo sobrepasa nuestra fragilidad. El dolor amenaza la seguridad conseguida y nos revela que estamos a la intemperie de los otros<sup>[10]</sup> y de la realidad, más cuando se trata de una enfermedad sin cura o que no podemos explicar<sup>[11]</sup> o una enfermedad que arrebatara nuestra autonomía y nos expone con más fuerza a los otros. En este caso, la retórica y el lenguaje traslaticio se presentan como un instrumento para tratar las experiencias de dolor. Al igual que los hombres primitivos encontraron en las narraciones la posibilidad de escapar al absolutismo de la realidad, Blumenberg (2011) sostiene que el fenómeno del dolor puede aliviarse a través de la expresión (p. 465).

A través de la exposición simbólica —las narraciones, la retórica, las metáforas— es posible descargar el dolor. Y esta descarga de dolor se da a través de dos acciones: la delegación y el consuelo. Parece que el consuelo es una característica distintiva de la especie, pues algunos animales pueden necesitar ayuda, pero el hombre necesita consuelo (Blumenberg, 2011, p. 482). Es paradójico, porque todo animal adolece cuando su *physis* es afectada, pero el hombre puede sentir dolor aun cuando su *physis* se encuentra intacta. Sin duda, esto es “una característica de nuestro estar dotados de palabra, pues la experiencia de un dolor no solo estamos ante una mera afección somática, sino ante una vivencia muy subjetiva de carácter semántico” (Cardona, 2019, p. 56). Lo anterior quiere decir que el dolor desde nuestra condición *zoé* se experimenta de forma universal en

nuestra especie, y desde nuestra característica *bios* se experimenta siempre como particular. Sin embargo, esa característica simbólica abre una posibilidad de tratamiento para el dolor.

La delegación ocurre cuando el que sufre comparte su dolor y los otros dan consuelo, es decir, simulan que sufren. Dicho de otro modo, “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” (Blumenberg, 2011, p. 467). Ahora bien, como se ha dicho, cuando las experiencias de dolor son contadas se da el fenómeno de la delegación. Sin embargo, hay una dificultad natural para comunicar el dolor.

### 3. NARRAR EL DOLOR

El dolor es tan subjetivo que no se puede comunicar objetivamente (Blumenberg, 2011, p. 471). En otras palabras, “el sufrimiento de la enfermedad tiene un alto grado de incomunicabilidad, pues nadie puede hacer absolutamente transparente su dolor, ni tampoco nadie puede sentir como tal el dolor del otro” (Chamorro, 2020, p. 19). La solución que proporciona Blumenberg para este problema es la misma que encuentra el hombre primitivo: el hombre consigue narrar su dolor solo a través de un lenguaje traslaticio y solo a través de simular el dolor del otro puede dar consuelo. Así, solo es posible delegar el dolor de forma simbólica, indirecta y aplazada. La persona debe narrar para compartir su dolor. “Siento su dolor” (Blumenberg, 2011, p. 469) es una expresión traslaticia por la cual puedo dar consuelo y el dueño del sufrimiento puede sentir también simbólicamente que ha repartido, compartido o dividido parcialmente su dolor. Así, este ya no se hace cargo solo de su dolor. Esto es posible gracias al supuesto de que al hombre “no se le puede proporcionar nada, pero sí se le puede quitar de encima” (p. 468). Lo interesante de esta reflexión es que ese distanciamiento que el hombre crea con la realidad y que repite a través de la delegación representa una pérdida de realidad en tanto no modifica nada de ella: el dolor no se va, el peligro sigue latente<sup>[12]</sup>.

La necesidad de consuelo esconde otra verdad que velamos sobre la naturaleza del hombre: su existencia es contingente. El hombre podría ser sustituible, es decir, no hay una razón suficiente para que este esté en el mundo. Quiere decir esto que, “lo único que hace particular al ser humano es la extrema improbabilidad de su existencia, de la cual no solo podemos inferir que somos fruto del azar y dejaremos de existir en algún momento” (Losada, 2019, p. 72). La idea de que no somos indispensables para el cosmos es apabullante. Asimismo, tenemos que cargar con el peso de no haber podido decidir si ingresar o no a la existencia (Blumenberg, 2011, p. 479). En este orden de ideas, el consuelo no solo lo precisamos cuando padecemos o sufrimos una enfermedad; el consuelo lo recibimos cuando encubrimos esa realidad inaceptable de que somos seres finitos, contingentes y reemplazables. Blumenberg (2011) apunta: “Freud ha dicho que uno está enfermo «en el momento en que pregunta por el sentido y el valor de la vida, porque ninguno de los dos existe objetivamente»” (p. 473). Son estas preguntas las que nos hacen necesitados de respuestas que nos consuelen. Blumenberg considera que incluso Freud que se piensa incapaz de brindar consuelo lo hace cuando delega la responsabilidad traumática a la infancia (Blumenberg, 2011, p. 479). La religión es una institución que brinda el mayor de los consuelos, puesto que consigue velar nuestra condición contingente, afirmando que hemos sido traídos a la existencia gracias a una voluntad superior<sup>[13]</sup>. Es decir, la religión consigue presentarnos como necesarios para el mundo y esa es una forma de alejarnos de la realidad. Por eso, Blumenberg (2011) afirma: “lo que nos agrada llamar la capacidad humana de ser feliz y la conciencia de la felicidad se basa en buena medida en las posibilidades de aislarse de la realidad” (p. 476). Sin embargo, esta distancia que asumimos con la realidad no debe ser entendida en términos negativos:

No se puede menospreciar la retórica donde se puede presuponer que el ser humano es proclive a ella de una manera que satisface sus necesidades. La retórica no es sólo un arte de seducción demagógica, siempre tuvo también 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, 2011, p. 489)

Desde esta línea de ideas, se puede concluir que el lenguaje metafórico es necesario para encarar la realidad, aun cuando la realidad se nos aleje a través de él, es una herramienta que ha tenido una función evolutiva importante para la especie. Las metáforas son un elemento importante para sobrellevar nuestra naturaleza vulnerable, para soportar el dolor, para encubrir lo inhóspito de la realidad; en pocas palabras, para descargar absolutos. En cambio, Susan Sontag (2003) entendería esa retórica en términos negativos, toda vez que considera que la forma más auténtica de encarar la realidad es la que mejor resiste al pensamiento metafórico. El argumento en que se basa es: dado que la enfermedad no es una metáfora no se debe tratar de modo traslaticio, sino de modo directo (p. 11). Sin embargo, reconoce la dificultad que sugiere liberarse de las metáforas que influyen el reino de los enfermos.

#### 4. LENGUAJE DIRECTO E INDIRECTO PARA TRATAR EL DOLOR

Como se puede concluir de lo expuesto hasta el momento, hay dos posiciones respecto de cómo se debe tratar el dolor. La que se ha desarrollado con algo más de profundidad dice que la forma más adecuada de tratar el dolor requiere del lenguaje indirecto. Contrariamente, la segunda posición presentada considera que la forma correcta para tratar el dolor exige un lenguaje directo. La primera de estas es defendida por Blumenberg y la segunda por Sontag.

Es necesario hacer dos precisiones respecto de esta distinción que se ha hecho. La primera es que los dos filósofos consideran que el lenguaje es un medio para tratar el dolor, lo cual tiene que ver con el hecho de reconocer la característica biográfica del hombre. La segunda precisión se sigue de la primera. Se trata de que la diferencia entre estas posiciones se centra en el tipo de lenguaje que se puede emplear para tratar el dolor, es decir, su desacuerdo se concentra en el segundo nivel de su posición.

Con lenguaje directo se hace referencia al lenguaje literal, cuya característica principal es ser unívoco, que hace de él un lenguaje riguroso en el sentido en que excluye cualquier posible ambigüedad. Con lenguaje indirecto se hace referencia al lenguaje metafórico, cuya característica principal es la de transitar por distintos géneros. En otras palabras, el lenguaje metafórico logra romper con el carácter unívoco del lenguaje literal y permite ampliar los horizontes de comprensión. Blumenberg entiende que la metáfora es una forma de liberarse del absoluto. Mientras que el lenguaje literal se desarrolla en un mismo género o dominio<sup>[14]</sup>, el lenguaje metafórico logra transitar por distintos géneros. El ejemplo que expone Kant en su *Crítica de la facultad para juzgar* (1992) y que retoma Blumenberg en *Paradigmas para una metaforología*, el prado ríe (*pratum ridet*) de Quintiliano, explica cómo opera la metáfora al transportar reflexión de un dominio hacia otro. En el caso presentado, se le aplica una característica auténticamente humana al prado, relacionando dos cosas heterogéneas como lo son la risa y el prado. Aquí se une un concepto —prado— de un dominio totalmente distinto a una intuición —risa— a la que jamás le podría corresponder (Blumenberg, 2003b, p. 46). Así, cuando se emplea el lenguaje metafórico, se alcanza una forma alternativa de referencia que no podría conseguirse solo a través de un lenguaje unívoco, directo, riguroso.

Lo interesante del lenguaje metafórico es que permite conectar un concepto con una intuición, algo abstracto con algo sensible<sup>[15]</sup>. La experiencia del dolor se da en este último plano, a saber, el plano de lo particular y lo sensible. Lo que permite el lenguaje metafórico es narrar algo tan particular como el dolor que desde/con un lenguaje literal no sería posible narrar. Para explicar cómo Sontag estaría en desacuerdo con esta última afirmación, sobre la idea de que el dolor se siente de formas distintas de acuerdo con los significados que demos a este.

Si asociamos el cáncer —una enfermedad que opera replicando células anómalas de manera descontrolada— a un cangrejo que carcome, corroe, consume partes del cuerpo<sup>[16]</sup>, lo que obtendremos es un efecto negativo en el doliente. El problema se centra en el imaginario colectivo. Este misterio que rodea la enfermedad y socialmente se teje es lo que hace de la experiencia del dolor algo intratable. Sontag (2003)

sostiene: “hasta tanto tratemos a una enfermedad dada como a un animal de rapiña, perverso e invencible, y no como a una mera enfermedad, la mayoría de los enfermos de cáncer, efectivamente, se desmoralizarán al enterarse de qué padecen” (p. 14). Este significado con el que damos sentido a la enfermedad agrega una carga simbólica que empeora la experiencia del enfermo. Por eso, algunos médicos optan por ocultar la verdad al enfermo. Por esta razón “a los pacientes de cáncer se les miente no simplemente porque la enfermedad es (o se piensa que es) una condena a muerte, sino porque se le considera obscena” (p. 16). Desde este punto de vista, se debe, entonces, desmitificar la enfermedad, liberarla de sus metáforas para conseguir un tratamiento adecuado. Lo que hace difícil el tratamiento es el miedo que rodea la enfermedad, maximizado por las metáforas. Esto explica un poco más la idea de que el dolor se experimenta de forma distinta de acuerdo con el significado que este proyecta sobre nuestra cultura. Por tanto, para disipar el miedo hay que eliminar las metáforas. Así llegamos a una conclusión opuesta a la presentada por Blumenberg.

Pero hay una dirección que el lenguaje indirecto explora y que el lenguaje directo es incapaz de solucionar. Cuando empleamos un lenguaje indirecto lo hacemos porque el lenguaje directo ha sido incapaz de significarnos algo. Así, por medio de un lenguaje indirecto podemos alcanzar a significar cosas que el lenguaje directo no puede. Ortega y Gasset explica esta idea en su ensayo “Las dos grandes metáforas”. El filósofo advierte que si dispusiéramos de un lenguaje directo para referirnos al “fondo rojo del alma” lo usaríamos para referirnos a este, pero como no lo poseemos debemos emplear metáforas para poder referirnos al “fondo rojo del alma”<sup>[17]</sup>. Entonces, en el lenguaje indirecto, las metáforas son un elemento esencial para referirnos a cosas que dada su particularidad “escapa a nuestra tenaza intelectual” (Ortega y Gasset, 1963, p. 390). Uno de esos elementos particulares es el dolor. ¿Cómo explicarle a otro mi dolor? No lo podemos expresar de forma directa, tal vez el lenguaje metafórico sea un método eficaz para conseguirlo.

Ahora, lo que se puede decir es que narrar el dolor ya es una forma de descargar absolutos. ¿Qué son absolutos? Todo lo que pasa de mí y lo que me sobrepasa. Para los regímenes absolutistas, las personas son invisibles, no son tomadas en cuenta, son ignoradas.

Situada en el extremo opuesto a la hospitalidad, lleva incluso a la invisibilidad, a no reconocer al semejante, pero también a la pérdida de sentido del mundo, a que sean imposibles las historias que nos constituyen como ser humano. Aquí se halla el verdadero mal de los absolutismos: nos amenazan con reducirnos a sujetos invisibles, a cosas sin valor alguno. (Rivera, 2010a, p. 147)

Escapar de este absolutismo, entonces, es convertirse en algo visible, y es justamente cuando narramos nuestro dolor que sentimos que somos tomados en cuenta, que nos hacemos visibles y escapamos al absolutismo. Por esto, Blumenberg encuentra en la delegación una posibilidad de escapar del absoluto. Puesto que la enfermedad se presenta como un absoluto, ya que “solo se puede delegar la respuesta frente a aquello que el individuo experimenta como poderosos, como aquello que puede aplastarlo teniendo en cuenta la debilidad que lo caracteriza” (Cardona, 2020, p. 108).

Como se ha afirmado, según Butler, poseer un cuerpo cuyas fronteras son frágiles y, por tanto, que están expuestas a los otros nos hace vulnerables; pero el consuelo que plantea Blumenberg es una forma de descargar el dolor. No obstante, esa descarga solo es posible gracias a la intercesión de los otros. En ese sentido, a través de la delegación a otros podemos mitigar el dolor que, sin embargo, pudo ser provocado en principio por ellos mismos. La enfermedad es justamente la que nos devela esa realidad debido a que “es una situación límite en la que se experimenta un nivel mayor de vulnerabilidad porque la corporalidad está expuesta y necesitada de los otros” (Chamorro, 2020, p. 17) Esto nos convierte en seres necesitados de otros, de los cuales somos también responsables; en pocas palabras, lo que nos constituye como seres —en palabras de Butler— ontológicamente sociales.

Volviendo al comienzo, este texto busca sostener la tesis de que el hombre es un ser necesitado de consuelo, toda vez que, pensado desde su pobreza instintiva, posee una naturaleza frágil, vulnerable y contingente que, siguiendo la narración antropogenética de Blumenberg, le impedía enfrentarse a las inclemencias de un

mundo con una fuerza y magnitudes superiores. No obstante, la fórmula que el hombre consigue para superar esta desventaja, desde la formulación de la antropología filosófica de Blumenberg, es tomar distancia del mundo. Como se sostuvo en el texto, esto lo consigue a través de mitos y narraciones, por una parte, porque el mito consigue hacer de lo inhóspito algo familiar, en el sentido en que ofrece una explicación para aquello que es desconocido; por otra, porque al asignar dioses que gobiernen el mundo le da al hombre la seguridad de que el mundo no ha sido dejado a merced de la arbitrariedad (Blumenberg, 2003a, p. 51). Asimismo, el hombre logra la despotenciación de las fuerzas del mundo a través de otra acción, que es la de asignar nombres a las cosas. Como se sustenta, el nombre otorga familiaridad a las cosas, pero más que eso consigue fragmentar el mundo y delimitarlo, de manera que este pueda tener un trato de igual a igual con él.

Estas acciones primitivas para despotenciar el mundo se pueden resumir a una sola: la sustitución. Sustituir como delegar involucra otorgar a otro lo que me corresponde solo a mí. Tal como sostiene Blumenberg, sin eso el hombre no habría conseguido sobrevivir. En sus palabras: “esta especie vinculada constitutivamente al riesgo, el *homo sapiens sapiens*, no hubiera alcanzado su desarrollo completo de no haber podido sustituir sus necesidades cuando le ha sido preciso” (Blumenberg, 2010, p. 81). En consecuencia, la despotenciación del mundo se traduce en un fortalecimiento de las deficiencias biológicas que el hombre consigue gracias a la sustitución. Sin embargo, como ya se afirmó, este mundo de magnitudes tratables es tan solo aparente, dado se ha colocado un velo para percibir, en lugar del mundo, otra cosa.

Ahora bien, sabemos que la seguridad que nos proporciona el mundo es tan solo aparente, porque hay episodios que nos develan nuestra naturaleza frágil, episodios tales como el dolor y la enfermedad. En este sentido, se postula que la distancia vuelve a ser la fórmula para superar tales episodios. Es aquí cuando se involucra la delegación como una acción de sustituir una cosa por otra. Delegar es otorgar a otro lo que a mí me corresponde. Como se sostuvo, Blumenberg considera que se puede delegar hasta lo más íntimo, también el dolor. Esta delegación del dolor se da por medio de la narración. Cuando se narra se descarga el dolor. Pero esta delegación requiere del lenguaje traslaticio. No obstante, como formula Sontag, dado que el dolor no es metafórico, no es apropiado tratarlo con un lenguaje traslaticio. Después de presentar las dos posiciones, este texto destaca una posibilidad que brinda el lenguaje para las experiencias de dolor, inscribiéndose en favor de la posición de Blumenberg.

Finalmente, dar consuelo es hacerse cargo de lo que a otro corresponde, quiere decir esto, sustituirlo. En la experiencia del dolor se trata de quitarle de encima una porción de dolor. Pero, como postula Blumenberg, ese dolor solo es posible quitarlo simbólicamente, es decir, a través de la simulación del dolor del otro. La afirmación: “El hombre no es sólo un ser realista; es también alguien necesitado de consuelo” (Blumenberg, 2010, p. 138) arroja dos ideas claves: la primera es que el hombre no está separado de su ser *zoe* y, por tanto, está anclado a su finitud y a todas las amenazas que puedan sobrevenir del mundo y de los otros; pero, al tiempo, es un ser *bios* que consigue neutralizar esas amenazas que le sugiere el mundo —y que se develan en la enfermedad cuando dependemos con más fuerza de otros— a través de la posibilidad que nos ofrece el lenguaje indirecto, simbólico y metafórico.

## REFERENCIAS

- Aristóteles (1974). *Poética*. (V. García Yebra, trad.). Gredos.
- Blumenberg, H. (1999). Una aproximación antropológica a la actualidad de la retórica. En *Las realidades en que vivimos*. (P. Madrigal, trad.) (pp. 115-142). Paidós.
- Blumenberg, H. (2003a). *Trabajo sobre el mito*. (P. Madrigal, trad.). Paidós.
- Blumenberg, H. (2003b). *Paradigmas para una metaforología* (J. Pérez de Tudela Velasco, trad.). Trotta
- Blumenberg, H. (2010). *Conceptos en historias*. (C. Cantón y D. Innenarity, trads.). Síntesis.
- Blumenberg, H. (2011). Contingencia y visibilidad. En *Descripción de ser humano*. (G. Mársico, trad.) (pp. 357-669). Fondo de Cultura Económica.



- Butler, J. (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. (R. Fermín, trad.). Paidós.
- Butler, J. (2010). Vida precaria, vida digna de duelo. En *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. (B. Moreno, trad.) (pp. 13-56). Paidós.
- Cardona, L. (2019). El sufrimiento humano como pauta ética. *Rev. Fac. Nac. Salud Pública*, 37, 55-63. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/fnsp/article/view/339735>
- Cardona, L. (2020). Enfermedad y metáfora. *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, 76(288), 89-111. <https://doi.org/10.14422/pen.v76.i288.y2020.005>
- Chamorro, A. (2020). Curar y enfermar: apuntes sobre la filosofía de la enfermedad. *Revista Filosofía UIS*, 19(2), 12-20. <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistafilosofiauis/article/view/10871/10936>
- González, S. (2008). Encarar lo real: caos, fantasía y trabajo. Sobre Hans Blumenberg. *Universitas Philosophica*, 25(51), 17-39. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11192>
- Kant, E. (1992). *Crítica de la facultad para juzgar*. (T. Oyarzún, trad.). Monte Ávila Editores.
- Losada, E. (2019). El papel de las metáforas en las experiencias de dolor. *Diálogos*, (104), 63-77. <https://revistas.upr.edu/index.php/dialogos/article/view/16614>
- Mumbrú, A. (2012). El concepto de exposición simbólica en Kant. *Éndoxa*, 1(29), 45-72. <https://doi.org/10.5944/endoxa.29.2012.5310>
- Ortega y Gasset, G. (1963). Las dos grandes metáforas. En *Obras completas II* (pp. 387-400). Revista de Occidente.
- Peiró, E. (2016). El absolutismo de la realidad: un concepto problemático en la obra de Blumenberg. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 21(1), 113-128. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v21i1.2311>
- Rivera, A. (2010a). Hans Blumenberg: mito, metáfora absoluta y filosofía política. *Ingenium. Revista Electrónica De Pensamiento Moderno Y Metodología En Historia De Las Ideas*, (4), 145-165. <https://revistas.ucm.es/index.php/INGE/article/view/INGE1010220145A>
- Rivera, A. (2010b). Reflexiones sobre el concepto filosófico de absolutismo: retórica y mito en Blumenberg. En *Hans Blumenberg. Nuovi paradigmi d'analisi*, (pp. 143-165). Aracne Editrice.
- Shklar, J. (2013). Desventura e injusticia. En *Los rostros de la injusticia* (A. García, trad.) (pp. 97-140). Herder.
- Sontag, S. (2003). *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*. (M. Muchnik, trad.). Taurus.

## NOTAS

[1] Cardona (2019) explica “cuando sentimos dolor, no estamos ante un acontecimiento simple de origen corporal, aunque lo sea efectivamente, sino que experimentamos en él una verdadera conmoción acompañada de un determinado significado en una situación histórica dada.” (p. 55). También en su artículo “Enfermedad y Metáfora”, escribe: “«la dificultad principal de la entrega total del dolor a la medicina es, sin embargo, que actuamos después como si pudiéramos dejar de pensar en él. El dolor se convierte en otro asunto complejo que dejamos en manos de los especialistas y expertos» (Morris, 1993, citado en Cardona, 2020, p. 100). Al hacer esto no reconocemos que la experiencia del dolor está siempre tejida histórica y culturalmente. En ese sentido «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, citado en Cardona, 2020, p. 100).

[2] Chamorro (2020) escribe: “Para el filósofo alemán Hans Blumenberg nuestra espalda es el símbolo de nuestra vulnerabilidad en cuanto puede ser vista desde diferentes frentes y atacada, ella es el punto no solo al que los otros pueden acceder sin que nosotros los veamos, sino que también su visibilidad nos es negada a nosotros mismos. Así, la espalda es la mejor metáfora de nuestra indisponibilidad y de la imposibilidad de una imagen transparente de nosotros mismos” (p. 13).

[3] Butler (2006) escribe: “El cuerpo supone mortalidad, vulnerabilidad, praxis: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros, pero también al contacto y a la violencia, y también son cuerpos los que nos ponen en peligro de convertirnos en agentes e instrumento de todo esto” (p. 52).

[4] Cardona (2019) respecto a esta doble vida escribe: “la esencia del *bios* humano es frágil y vulnerable, dado que somos *homo duplex*, pero no seres que llevan simplemente una vida doble en paralelo, «sino que *bios* y *zoé*, la vida biológica y la vida biográfica, son vidas una tras otra (*παράμειρος*) alternativamente» (p. 57).

- [5] Lo que ha conseguido el hombre primitivo no es eliminar la angustia, sino reconducirla en miedos localizados (Peiró, 2016, p. 118).
- [6] “Todo el dominio sobre la realidad ganado por el ser humano gracias a la experiencia de su historia y, en definitiva, al conocimiento, no ha conseguido quitarle de encima esa amenaza —y todavía más, esa *nostalgia*— de volver a caer de nuevo en aquel estado de impotencia” (Blumenberg, 2003a, p. 17).
- [7] Antonio Rivera (2010b) establece una distinción entre la posibilidad que ofrece la retórica y la teoría, relacionando estos con la diferencia que establece Blumenberg entre tiempo del mundo y tiempo de la vida.
- [8] La retórica encuentra en Platón a su oponente más fuerte, para quién la retórica se encontraba en la categoría de lo aparente.
- [9] En *Conceptos en Historias*, Blumenberg (2010, pp. 155-156) ilustra esta idea a través de una corta historia, relatada por Schopenhauer. Se trata de un hombre que tenía la hora verdadera, pero no la tenía nada más que él, todas las demás estaban equivocadas. Sin embargo, “lo absurdo de la historia se revela cuándo Blumenberg se hace la pregunta *¿de qué le sirve?*” (Rivera, 2010b, p. 151).
- [10] “La herida ayuda a entender que hay otros afuera de quienes depende mi vida, gente que no conozco y que tal vez nunca conozca. Esta dependencia fundamental de un otro anónimo no es una condición de la que puedo deshacerme cuando quiero” (Butler, 2006, p. 14).
- [11] Se puede poner como ejemplo el cáncer o el más reciente Covid-19.
- [12] Losada (2019) escribe: “El consuelo no resuelve nada, pero permite a las personas distanciarse de aquello que los conmociona. En efecto, cuando se consuela no se modifica nada, tan solo se aleja de la realidad que lo aqueja o de aquello no quiere enfrentar de una vez” (p. 74).
- [13] Es necesario hacer una precisión. La religión al presentar un Dios con tanto poder nos impone un nuevo absoluto. Antonio Rivera (2010a) en su artículo “Hans Blumenberg: mito, metáfora absoluta y filosofía política” desarrolla esta idea.
- [14] Aristóteles (1974) define la metáfora como: “la traslación de un nombre ajeno, o desde el género o la especie, o desde la especie al género o la especie, o desde una especie a otra especie, o según la analogía” (*Poética I* 21, 1457b8-10).
- [15] Blumenberg ha considerado que lo que Kant ha denominado exposición simbólica es lo mismo que él ha entendido como metáfora. Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar* (1992) la definirá como “un tipo de exposición indirecta que permite referirse a objetos a los que acaso nunca pueda corresponder una intuición” (§59), es decir, que los conceptos necesitan de intuiciones. Pensemos en conceptos como «libertad», «voluntad», «ser» de los cuales es difícil poseer una intuición. La metáfora en este caso conseguiría traer de un dominio diferente una intuición que le pueda corresponder y que pueda conseguir el efecto de “poner ante los ojos” (*hipotiposis*) una imagen. En este caso lo que se habrá conseguido es explicar algo que de otro modo no sería posible. Ver: Mumbrú (2012).
- [16] La palabra proviene del griego *Karkínos*, que en latín es *cancer*, cuyo significado es cangrejo. Según explica Sontag (2003) “la palabra fue inspirada, según Galeno, por el parecido entre las venas hinchadas de un tumor externo y las patas de un cangrejo, y no, como muchos creen, porque una enfermedad metastásica se arrastre o se desplace como un cangrejo” (p. 17).
- [17] “Al denominar con la palabra «fondo» cierta porción del alma, nos damos cuenta de que empleamos el vocablo, no directamente, sino por medio de su significación propia. Cuando decimos «rojo», nos referimos, desde luego, y sin intermediario alguno al color así llamado. En cambio, al decir del alma que tiene «fondo», nos referimos primariamente al fondo de un tonel o cosa parecida, y luego, desvirtuando esta primera significación, extirpando de ella toda alusión al espacio corporal, la atribuimos a la psique. Para que haya metáfora es preciso que nos demos cuenta de esta duplicidad. Usamos un nombre impropriamente a sabiendas de que es impropio. Pero si es impropio, ¿por qué lo usamos? ¿Por qué no preferir una denominación directa y propia? Si ese llamado «fondo del alma» fuese cosa tan clara ante nuestra mente como el color rojo, no hay duda de que poseeríamos un nombre directo y exclusivo para designarlo. Pero es el caso que no sólo nos cuesta trabajo nombrarlo, sino también pensarlo. Es una realidad escurridiza que se escapa a nuestra tenaza intelectual. Aquí empezamos a advertir el segundo uso, el más profundo y esencial de la metáfora en el conocimiento. No sólo la necesitamos para hacer, mediante un nombre, comprensible a los demás nuestro pensamiento, sino que la necesitamos inevitablemente para pensar nosotros mismos ciertos objetos difíciles. Además de ser un medio de expresión, es la metáfora un medio esencial de intelección”. (Ortega y Gasset, 1963, p. 390)