

El papel de las metáforas en las experiencias de dolor

Estefanía Losada Nieto

Resumen: El presente texto quiere sostener que las metáforas le permiten al ser humano tratar con la realidad y hacer de su vida una vida vivible. Son el espacio para narrar eso que somos, para tratar con nuestros más profundos dolores, las más terribles crisis, lejos de los peligros del mundo y de las inclemencias de la realidad. Para lograr este objetivo, se ira de la mano del filósofo alemán Hans Blumenberg, en particular en sus nociones de metaforología y delegación que se encuentran en varios apartados de su obra. Queremos entonces indagar cómo las experiencias de dolor pueden ser tratables a través de metáforas. Así pues, este texto consta de cuatro partes, a saber: i) esbozos para una metaforología en Hans Blumenberg, ii) metáforas para versar sobre el dolor, iii) el fenómeno de la delegación y iv) el consuelo como ejemplo del fenómeno de la delegación.

Palabras Clave: absolutismo, Blumenberg, delegación, dolor, distancia, metáforas

Abstract: The present paper claims that metaphors allow the human being to deal with reality and make his life livable. They are the space where to narrate what we are, to deal with our deepest sorrows, away from the dangers of the world and the inclemency of reality. To achieve this purpose this paper focuses on the German philosopher Hans Blumenberg, particularly on his notions of metaphorology and delegation. We want to investigate how pain experiences can be treated through metaphors. This text consists of four parts: i) principles for a metaphorology in Hans Blumenberg, ii) metaphors to talk about pain, iii) the phenomenon of delegation and iv) consolation as an example of the phenomenon of delegation.

Keywords: absolutism, Blumenberg, delegation, distance, metaphors pain

Uno de los asuntos de suma importancia al hablar del ser humano en su existencia es por cómo las personas tratan con sus dolores y sufrimientos, pues estos hacen parte de la vida y determinan la experiencia que se tiene del mundo. Sin embargo, a simple vista parecen algo íntimo, personal en grado sumo e incommunicable. En el presente escrito se busca sostener muy sucintamente que las palabras, en concreto las metáforas, le permiten al ser humano hacer de su vida una vida más vivible y reconfortante frente a las experiencias del dolor y el sufrimiento; pues, éstas son el espacio para narrar “qué somos”, para tratar con los más profundos dolores, lejos de los peligros del mundo y de las inclemencias de la realidad. Para esto, se seguirá la obra del filósofo alemán Hans Blumenberg, revisando su concepción de las metáforas, indagando en cuáles pueden ser las posibles metáforas del dolor y sus implicaciones existenciales. Así pues, este texto consta de cuatro partes, a saber: i) esbozos para una metaforología en Hans Blumenberg, ii) metáforas para versar sobre el dolor, iii) el fenómeno de la delegación y iv) el consuelo como ejemplo del fenómeno de la delegación.

Esbozos para una metaforología en Hans Blumenberg

Uno de los objetivos preponderantes de la filosofía de Blumenberg es la búsqueda de una destrucción de los conceptos de cada imagen del mundo que se realiza al hilo de ciertas imágenes fundamentales – “metáforas absolutas”¹– subyacentes a esos conceptos. Las metáforas absolutas son, precisamente, en lo que consiste la “imagen” del mundo. El uso de metáforas es una consecuencia directa del giro a la antropología que busca realizar este autor. La antropología filosófica desarrollada en el Siglo XX confirió al símbolo una importancia fundamental para entender la existencia humana (por ejemplo, el pensamiento de Cassirer o Plessner). Por su parte, Blumenberg le dio a su antropología hermenéutica el nombre de metaforología, como una denominación que designa el carácter simbólico particular de las concepciones sobre lo que es el hombre y su relación con el mundo. A continuación, ahondaremos de manera general en las bases de esta metaforología y su relación con las formas cómo los seres humanos hablamos del dolor.

La comprensión que tenemos de nosotros mismos comienza con una narración. Pasamos toda la vida narrando nuestra historia, es decir, narrándonos. Es más, somos seres que se comprenden a sí mismos sólo en estas narraciones. Estas narraciones hablan, sin duda, de nuestros deseos, nuestras herencias y procedencias y, sobre todo, de nuestros más profundos temores². De estas narraciones se constituye nuestra historia.

Nosotros mismos somos una historia que hemos ido viviendo día a día. Por ejemplo, muchos de los eventos que han marcado nuestra niñez constituyen nuestras creencias o son los precursores de las

¹ Véase nota 3.

² Para explicar en qué consiste el miedo Blumenberg afirma: “Historias que son contadas para ahuyentar algo. En el caso más inocuo, pero no el menos importante: el tiempo. Si no, algo ya de más peso: el miedo. En éste se encierra tanto la incertidumbre como, a un nivel más elemental, la desconfianza. Respecto a la incertidumbre, no se funda en el hecho de que no estuviera todavía al alcance de la gente un saber mejor -que creyó tener, retrospectivamente, la posteridad. No es verdad que un magnífico saber de lo invisible -por ejemplo, de las radiaciones, de los átomos, de los virus o los genes- acabe con el miedo. El miedo es de índole arcaica, no tanto ante aquello que aún no es conocido, sino ante lo desconocido. En cuanto desconocido, no tiene nombre; y, como algo sin nombre, no puede ser conjurado ni invocado ni abordado mágicamente” (Blumenberg, *Trabajo sobre el mito* 41).

preguntas que nos acompañan el resto de la vida. En el prefacio a *Conceptos en historias* Blumenberg narra cómo una pasión de su padre le permitió entender de alguna manera cómo se genera un concepto y esto se convirtió en la pregunta que demarcó buena parte de su vida. Su padre era un fotógrafo muy apasionado, pero cuyo trabajo no había tenido el éxito esperado. Blumenberg recuerda la enorme dificultad que implicaba irse de expedición a encontrar las mejores tomas; pero esta dificultad tenía una gran recompensa, el fascinante momento del revelado. Entre frascos de líquidos, bandejas y luces rojas, empezaban a surgir de la nada colores, trazos o rostros. Parecía que por un proceso de alquimia de la nada surgía algo; pero esta aparición solo es posible gracias a la luz. Blumenberg considera que esta “transformación” se parece a la creación del universo según La Biblia, pues de la nada se crea el mundo a partir de la luz, como si la luz fuera la condición esencial de todo lo demás. Todo esto, le dio a Blumenberg una idea plástica de cómo nacen los conceptos (Blumenberg, 2003a: 28). Se puede decir que la filosofía de Blumenberg busca ser un proceso de revelado, pero en el cual sólo se puede mostrar aquello que ya está en el “mundo”.

Siguiendo a Blumenberg, las narraciones fueron parte constitutiva de las relaciones que tuvieron los hombres primitivos con la naturaleza, la realidad y lo desconocido. Cuando los humanos primitivos se asentaron en comunidades, donde algunos eran cazadores, recolectores y madres, fue necesario darle alguna explicación a la realidad, a aquello que somos y a nuestro lugar en este mundo inhóspito. ¿Por qué narrar mitos? Porque el mundo es un lugar angustioso que nos atemoriza. Para los humanos primitivos el mundo era un lugar aterrador, lleno de peligros de toda índole; por ejemplo, peligros provenientes de poderes más altos capaces de atentar contra la vida de los individuos o de las comunidades. Así las narraciones se convirtieron en el arma más eficiente para sobreponerse a los peligros de lo desconocido. Para superar de cierta manera, no del todo, esta tensión, la angustia y el miedo tuvieron que ser racionalizados; las cosas que les atemorizaban tuvieron que hacerse forzosamente familiares y lo inexplicable tuvo que explicarse, así fuera con velos o fantasías.

Para hacer de lo inactual e invisible objeto de una acción de rechazo, de conjura, de reblandecimiento o despotenciación se corre ante ello, como un velo, otra cosa. La identidad de tales factores es constatada y hecha accesible mediante nombres, generando así un trato de igual a igual. Lo que se ha hecho identificable mediante nombres es liberado de su carácter de inhóspito y extraño a través de la metáfora, revelándose, mediante la narración de historias el significado que encierra (Blumenberg, *Trabajo sobre el mito* 13-14).

En este sentido, las metáforas son una forma del lenguaje poético que está asociada con la formación lingüística de los conceptos y que permite acceder a la realidad del mundo de manera traslaticia (Blumenberg, *Las realidades* 145). Ellas permitieron a los humanos primitivos disolver aquello que les generaba pánico o angustia, pues lo convirtieron en magnitudes que se pueden controlar, calcular y hasta regular. Los dioses y las representaciones de las divinidades fueron una forma de tratar con lo inexplicable, de poder tener alguna agencia frente a lo incontrolable y hasta poder pedirles favores a cambio de sacrificios, sangre de hermosas mujeres o masacres rituales que nos libraban de profecías que amenazaban la supervivencia del pueblo. Es decir, las metáforas permitieron acceder a lo divino desde lo más humano.

¿Las narraciones y las metáforas podrán, entonces, mostrarnos más originariamente en qué consiste la comprensión humana del mundo?

Las metáforas son un laboratorio para comprender quiénes somos nosotros. El carácter polisémico del mundo de la vida convierte a las metáforas en un principio de razón aplicado a sí mismo, pero en todo caso de razón insuficiente (Cantón, *La morfología en Blumenberg* 320). En efecto, la cotidianidad del mundo de la vida está plagada de eventos sujetos a ser comprendidos. Muchos de estos se narran de manera casi que literal, “fui a comprar el pan” o “me siento agotado por tanto trabajo”; sin embargo, cuando nos adentramos a la complejidad de estos eventos en la vida, nos vemos en la necesidad de hacer explicaciones más elaboradas, por ejemplo: “estoy agotada porque hoy tuve un día extenuante, casi no tuve tiempo ni para respirar. Me siento hecha de papel. No puedo ni sostenerme”. Ninguna de estas afirmaciones tiene la pretensión de ser literal; son metáforas que reflejan el cansancio humano, que puede ser sentido por cualquier persona. En las metáforas se exponen las referencias polisémicas que se usan en el mundo de la vida; por ejemplo: “ese árbol es una esperanza en medio de un mar de cemento” o “me siento como un roble”. En cada referencia, se reflejan las tantas posibilidades que se presentan entre los humanos para expresar cómo vemos y entendemos el mundo a nuestro alrededor. Esta es pues la función pragmática de las metáforas. En efecto, nos contamos cotidianamente anécdotas y cosas que nos pasan a cada uno; las anécdotas suelen estar plagadas de usos metafóricos de las palabras que les dan matices a las narraciones. Cada uno le cuenta al otro una versión de sí mismo, una historia no concluida de lo que cada uno es en un momento determinado, en un instante particular, y así se gana el derecho de que el otro, si lo desea, lo recuerde. Porque para nosotros solo es digno de conocer de otro aquello que lo hace particular. Las anécdotas son posibilidades de realizar y, por ello, solo son verdaderas para la vida y poseen significatividad en tanto que son posibles. La definición objetiva del hombre y de su esencia es verdadera en sí misma; es necesaria. Pero, en los humanos, lo necesario se hace irrelevante y lo realmente importante es aquello tan *solo* posible.

¿Qué muestran entonces las metáforas? La fragilidad de la existencia humana; pues, las metáforas son versiones contingentes de nosotros mismos; muestran el simple hecho de que ninguno de nosotros somos irremplazables, que llegamos a este mundo sin razón aparente y de la misma manera nos vamos de él. Así como “hoy estoy yo, mañana estará otro”. Pero esto simple es justamente la fuente de nuestro temor. Las metáforas son parte fundamental de un proceso de descarga, en el que los seres humanos y, en particular, los filósofos, suelen sumergirse. Este proceso es llamado por Blumenberg “descarga de absolutos” (Blumenberg, *Conceptos en historias* 49).

¿En qué consiste entonces esta descarga de absolutos? Para explicar cómo entiende Blumenberg la descarga del ser humano, y en particular de los filósofos, de los absolutos que lo oprimen, tomemos como ejemplo la modernidad de la filosofía. Para Descartes, el objetivo de la filosofía consiste en encontrar esas verdades claras y distintas a partir de las cuales se podría construir el edificio del conocimiento de verdades universales. Lo que debía sostener todo conocimiento posible era la verdad clara e indubitable, lejos de equívocos y de dudas. Las metáforas no son consideradas en el terreno de la filosofía, pues estas hacen parte más bien de la retórica, como estrategias para hacer de un discurso algo

más llamativo, o de la poesía para referirse a placeres, sentimientos o fantasías. En el terreno de la filosofía, según Descartes, nuestra guía debía de ser la razón. En el camino del *logos*, las metáforas son tan solo restos de ese supuesto paso del mito al *logos*. Sin embargo, algunas metáforas son elementos básicos del lenguaje filosófico por medio de los cuales se construyen transferencias o traslados en la reflexión que devienen absolutos.

Para mostrar un ejemplo de esto, podemos detenernos a grandes rasgos en la metáfora de la verdad; la que tal vez es la metáfora más poderosa. Hay una definición de la verdad que no da lugar a modificaciones extensas en su uso o que no admite metáforas para su comprensión. Esta acepción de la verdad es la usada en la Edad Media, la verdad como adecuación de los objetos al entendimiento (Blumenberg, 2003b: 50). Pero, la verdad también fue definida a partir de una metáfora, la metáfora de la luz. Una forma de comprender la verdad es como aquella luz que devela o que nos permite ver la realidad de los objetos o de los conceptos, aunque ella misma no pueda ser vista. Un ejemplo paradigmático de la metáfora de la luz la analogía entre el Sol y el Bien que se encuentra en el libro VI de la *República* de Platón y que muestra la relación entre la iluminación y la verdad; pero como éste hay otras explicaciones de la verdad que beben de la misma metáfora. Al entender la verdad como la metáfora de la luz, Blumenberg nos muestra como los humanos necesitamos descargarnos de absolutos, en metáforas absolutas³, para explicar la realidad de lo inexplicable. He aquí el carácter primordial de la metaforología de Blumenberg.

Ahora bien, volviendo al tema que compete en este artículo: ¿qué ocurre frente a una experiencia como el dolor y el sufrimiento? ¿Son necesarias las metáforas para tratar con estas experiencias?

Metáforas para versar sobre el dolor

La metáfora es un caso especial de inconceptualidad (Blumenberg, *Naufregio con espectador* 97). Las metáforas no las debemos considerar entonces como un mero recurso lingüístico para dar belleza y riqueza a un texto; pero tampoco como un nuevo recurso para definir un concepto. Las metáforas no se dirigen ante todo a la constitución de lo conceptualizable, sino que tienen además como hilo conductor las experiencias propias del mundo de la vida; como, por ejemplo, el dolor y el sufrimiento.

Durante siglos, los humanos han buscado la manera de dar explicación a fenómenos propios del mundo natural y a fenómenos del cuerpo o la mente humana. Por lo tanto, se encuentran metáforas en ciencias naturales, tanto como en la psicología y en la medicina. La producción de metáforas dentro de la psicología y la medicina ha sido particularmente abundante. Pues la búsqueda por explicar la particularidad de la subjetividad humana o de la fisiología humana ha sido algo que nos ha inquietado profundamente. Para la psicología metáforas como “tensión” o “descarga” demarcaron caminos de investigación y de conceptualización de formas de la vida mental respecto al dolor. En el caso de la medicina, metáforas

³ “Metáfora absoluta” es un término que trae a colación Blumenberg para designar los términos metafóricos que revisten conceptos; como, por ejemplo: la metáfora de la luz y la verdad. Se habla de metáfora absoluta cuando se tiene un concepto cuyo significado completo está privado para los seres humanos; y por ello, los humanos lo revisten de significaciones traslaticias, para poder versar sobre él, comprenderlo y dominarlo. Esta definición se trabajará con más detalle en el numeral 3 de este texto.

como “ataque” o “shock” han sido usadas durante largo tiempo para explicar casos patológicos particulares que ocurren en el cuerpo humano.

Un ejemplo de lo ello lo encontramos en los desarrollos de la psicología del Siglo XIX. En este momento se hizo de vital importancia explicar en qué consistía la subjetividad humana; para ello, se usaron términos como movimiento mental, procesos psicológicos o vida anímica. Haciendo un intento por conceptualizar el carácter subjetivo de la vida humana. Estos intentos se dieron de mucha índole, y fueron muy fructíferos en los años de formación de la psicología como disciplina autónoma. Un ejemplo notable es el caso de Alexander Bain (1818-1903), autor del texto *The Senses and the Intellect* (1855) citado innumerables veces. En este texto, Bain introducía la metáfora de la batería volcánica y del sistema telegráfico para explicar la fisiología y el funcionamiento del sistema nervioso (Fragio, 2016: 22).

El uso de estas metáforas tuvo consecuencias relevantes para el quehacer de la disciplina. Por lo tanto, no era de extrañar, en el caso de Bain, que se creyera encontrar una relación entre el tamaño de la cabeza y la cantidad de energía disponible, como ocurría en la electrostática y la electrodinámica.

De una forma bastante explícita se transitaba desde una metáfora instrumental ordenada a ilustrar las condiciones físicas del cerebro a toda una conceptualización fisicalista de los procesos intrapsíquicos. El empleo de esta metáfora conlleva todo un universo conceptual susceptible de ser transferido al estudio de los fenómenos psicológicos. Categorías como “fuerza”, “tensión”, “descarga” o “energía” empezaban a emplearse con profusión para entender las realidades mentales. Incluso cuestiones bastante manidas como el problema del libre albedrío adquirirían, por medio de esta trasposición metafórica, una modificación histórica sustantiva: ¿es compatible el sistema abierto de la voluntad con el sistema cerrado de la energía⁴? (Fragio, 23)

El dolor no ha estado ajeno a una explicación metafórica. Un ejemplo de esto se ve con claridad cuando se habla de “fibras nerviosas”, éstas se consideran análogas al cableado telegráfico instalado en las líneas de ferrocarril:

La disposición [del sistema nervioso] puede ser vista como el sistema de un tren. Las diversas masas nerviosas centrales son como las múltiples estaciones en donde los trenes dejan y toman a cierto número de pasajeros, mientras que algunos de ellos no se apean hasta el final. Los cables telegráficos pueden servir para representar con exactitud aquello que tiene lugar en el cerebro. Un conjunto de cables puede ser llevado desde la estación de Londres a la de Liverpool y otro puede acabar en otras estaciones, pero de una misma estación receptora pueden surgir nuevos cables para otras estaciones, de manera que hay conexiones completa y perfectamente independientes que se mantienen entre dos estaciones que están a lo largo de la misma línea. (Fragio, 25)

Como vemos, una explicación metafórica permite mostrar la complejidad del sistema nervioso central, en este caso. Pero no sólo eso, esta explicación conlleva soluciones a problemas o patologías que tengan que ver con el sistema nervioso central o con sintomatologías que se relacionen con éste. Así, el sistema nervioso puede ser comparado con un órgano que permanece con constante carga, dispuesto a dirigirse a

⁴ Véase el texto de Boring, E. *Historia de la psicología experimental* (1929). México, Trillas, 1985, p. 258.

cualquier dirección, dependiendo de las teclas particulares que sean tocadas. El estímulo de nuestras sensaciones y sentimientos tan solo determina el lugar de la descarga. Pero, si hay una “ruptura” o un “daño” se genera un tipo de corto circuito, un choque eléctrico, que genera dolor. La metáfora del “corto circuito” o el “shock” permite comprender la experiencia de dolor como un tipo de descarga originada en una determinada patología. Esta vía de conceptualización del dolor determina explicaciones y caminos de tratamiento.

Cabe aclarar que afirmar que el conocimiento médico o el conocimiento de la psicología está entramado en metáforas, no quita rigor a estas disciplinas. Anteriormente, se ha hecho mención del término ‘explicación’ sin mayores distinciones; sin embargo, la metáfora pretende ser una explicación, que tiene entre sus posibilidades obstaculizar la explicación verdadera del fenómeno. Según Bachelard, por ejemplo, se debe probar que las abstracciones despejan el espíritu, lo aligeran y lo dinamizan, no que enturbian con formas polémicas la comprensión (10). Lo que se muestra acá es el carácter puramente humano y contingente de cada una de ellas.

Las metáforas entran nuestra conceptualización de la realidad y de nuestra vida anímica. En particular, nos da un camino de comprensión de las experiencias de dolor. Sin embargo, el dolor tiene un aspecto en el mundo de la vida que no se reduce a las metáforas mencionadas anteriormente. ¿Qué ocurre en mí cuando siento un intenso dolor? ¿Cómo es posible vivir las difíciles experiencias de dolor? ¿Quién es aquel que sufre dolor? Las experiencias de dolor y sufrimiento se narran, se cuentan a otros. La vida humana tiene un aspecto social fundamental, que se fundamenta en un mundo entramado por el lenguaje. Todo lo que es susceptible de ser comprendido es lingüístico (Gadamer, 223). Las comprensiones sobre los asuntos más íntimos del ser humano suelen distanciarse del lenguaje literal y anidarse en formas metafóricas; pero no solamente las psicológicas que se expusieron anteriormente. La experiencia del dolor trastoca la existencia humana, y por ello no es abarcable simplemente a partir de conceptos o tratamientos. Siempre queda algo por fuera.

Las experiencias del dolor y del sufrimiento necesitan poder ser compartidas con otros, contadas a otros para sobrellevarlas. Pero, ¿cómo podemos comunicar experiencias tan íntimas y, a primera vista, eminentemente subjetivas? Hay experiencias que, por ser eminentemente íntimas, sólo pueden ser vividas en sentido literal por el sujeto que las padece; sin embargo, hay otra manera de comunicar (hacer común) a otros fenómenos de esta índole. La propuesta que sostendremos a continuación es que, en las metáforas, al ser una forma traslaticia de tratar con los fenómenos humanos, se encuentra el rasgo fundamental de la delegación. El fenómeno de la delegación, que expondremos en la próxima sección, es dónde se hace evidente que las experiencias de dolor tienen un ámbito social y pueden ser contadas y narradas a otros, no literalmente sino gracias a una forma traslaticia del lenguaje. Además, consideramos que éste no es un rasgo menor de la experiencia del dolor y el sufrimiento, sino que permite precisamente hacerlos vivibles en la existencia.

El fenómeno de la delegación

Una de las tesis más fuertes de la filosofía blumenberguiana consiste precisamente en que ser hombre es descargarse de absolutos. Para Blumenberg, estamos inmersos en el absolutismo de la realidad. Esto significa que la realidad tiene un carácter omnipotente, soberano, que nos sobrecoge por completo; pero, al estar inmersos en ella, ésta nos es indiferente. Si queremos autoafirmarnos en nuestra propia existencia, debemos entonces distanciarnos de esta indiferencia de la realidad, afirmarnos en la existencia y, en último término, sobrevivir. Ahora bien, de todos los mecanismos con los que cuentan los humanos para descargarse de absolutos, las metáforas son el mecanismo por antonomasia de este descargarse que nos distancia de la realidad más radicalmente.

La metáfora cuando es absoluta reviste de significado a un concepto que estaba privado de sentido para los humanos, como el caso de la metáfora de la luz. El ser humano descarga el absolutismo de la realidad a través de metáforas absolutas, que lo alejan del peligro que significa la realidad. Así pues, cada imagen del mundo que los humanos han realizado para darle sentido a la realidad, a fenómenos inexplicables o a su propia existencia desprovista de sentido está sostenida en metáforas absolutas. La función pragmática de las metáforas absolutas es pues la que mencionamos anteriormente, propiciar el distanciamiento del absolutismo de la realidad (Blumenberg, *Paradigmas* 150; Durán, 108). Es importante aclarar que no hay una metáfora absoluta única. Siempre habrá una pluralidad de metáforas absolutas; por esta razón, ella misma no podrá convertirse en una realidad absoluta, no existe el peligro de darle al ser humano un mecanismo que dependa de algo externo a él mismo para autoafirmarse. Podemos ejemplificar muchas metáforas: el giro copernicano como la metáfora del puesto del hombre en el cosmos, la navegación y el naufragio como metáforas de la existencia o la risa de la muchacha tracia como metáfora de los filósofos que por pensar en lo desconocido se olvidan de sus propios pies. Cada una de estas metáforas muestra como aspectos no conceptualizables en su totalidad de la realidad son representados por medio de un lenguaje traslaticio. Lo relevante de estos ejemplos es que cada una de estas metáforas puede modificarse, esto es, puede ser sustituida por otra. Las metáforas abren entonces al hombre mundos posibles, le permiten vivir en más de un mundo.

Las metáforas son pues figuras literarias que intentan tener realidad. Esto no significa empero que quieran explicarnos en qué consiste la realidad, sino que a partir de imágenes procedentes de nuestro mundo de la vida nos hablan de cómo somos nosotros. Gracias a este descubrimiento, Blumenberg planeta nuevas fronteras para la metaforología en su conexión con la antropología. La metaforología en un comienzo estaba propuesta como una versión genealógica de los conceptos, una búsqueda de la raíz de esos conceptos que nos permiten comprender la realidad, tales como, el concepto de verdad, de existencia, de conocimiento o de mundo. Sin embargo, con el paso de los años, Blumenberg hizo un énfasis en la metaforología; de tal manera que se revela en ella el culmen de la comprensión de sí mismo. Ya no se trata simplemente de la génesis de los conceptos, sino de los conceptos como algo inserto en el mundo de la vida de los hombres. Este giro muestra su búsqueda radical de querer derrocar los absolutismos, incluso el absolutismo de la metáfora absoluta. Lo anterior se puede sintetizar en dos aspectos:

- i) Si se quiere profundizar en todo lo inconcebible que se encuentra a diario en la vida, la objetivación teórica no es una buena herramienta. Sin embargo, la metáfora tampoco es algo natural en el mundo de la vida; para que haya metáforas se necesitan de otras expresiones lingüísticas (anécdotas, fabulas, glosas, entre otras). Por ello, es necesario que no se limite a los usos metafóricos para la formación de conceptos, sino que se tomen las metáforas como hilo conductor hacia el mundo de la vida, insertándolas en el amplio horizonte de una teoría de lo inconcebible (Blumenberg, *Naufragio con espectador* 97). El giro hacia el campo de lo inconcebible puede interpretarse como una profundización en posiciones anti-absolutistas que va incluso en contra hasta del absolutismo de la metáfora. La historia narrada con la metaforología de la primera época del pensamiento blumenberguiano deja paso a historias fragmentadas y a una multitud de historias individuales (Wetz, *Hans Blumenberg* 12; Cantón, *La morfología en Blumenberg* 318).
- ii) Es necesario un tratamiento más directo de las cuestiones antropológicas en cambio de una búsqueda de la historia de las ideas; es decir, Blumenberg busca una comprensión genuina de las cuestiones puramente humanas, contingentes y concretas; distintas de las absolutizaciones propias de la filosofía tradicional. En este contexto, es posible entonces afirmar que la elaboración de la comprensión de sí mismo es un hilo conductor muy importante de la filosofía de Blumenberg, tomado distancia de las concepciones filosóficas eminentemente metafísicas.

La metaforología es pues una elaboración de una comprensión de sí mismo a partir de los datos antropológicos que Blumenberg obtiene al examinar las comprensiones de sí. Las comprensiones que lo humanos tienen de sí mismos no son claras y transparentes, sino que están atravesadas por fenómenos incomprensibles e inconcebibles. Por ello, el hombre puede preguntarse por sí mismo, porque no es transparente para sí, porque tiene una corporalidad que es el fundamento de toda actividad simbólica y lingüística. Gracias a ello, la fenomenología se transforma en antropología, cuando asumimos ese fundamento corporal y humano de nuestra realidad, es decir, cuando se reconduce la racionalidad a la corporalidad finita del hombre. Ya no habría entonces idea de incondicionado. Ya el punto de partida es la contingencia humana, finita e imperfecta. Las metáforas anteriormente mencionadas, como formas de lo inconcebible, nos dicen cómo somos en tanto humanos, porque los productos humanos son proyecciones de la experiencia vital, proceden del mundo de la vida en tanto experiencia. Así, las metáforas son la mejor ejemplificación de las formas de lo inconcebible. Además, la metáfora es un modo de comprensión de conexiones entre cosas alejadas entre sí, mostrando de forma inesperada, la riqueza de referencias polisémicas que están intrínsecas en el mundo de la vida (Cantón, *La morfología en Blumenberg* 320).

Las anécdotas se convierten ahora en experimentos antropológicos, que constituyen un momento filosófico auténtico. La metaforología es la filosofía viéndoselas con lo inconcebible, con lo particular, con lo puramente posible. Los experimentos de esta antropología tratan de temas vitales para los humanos que no caben en los conceptos absolutos. Al narrar, el hombre ilumina zonas de su vida que hasta entonces no habían sido exploradas. Al ponerlas en historias, en anécdotas, los humanos ganan en vida y la apropiación de esas historias es un nivel de apropiación superior. La comprensión de lo humano de la metaforología tiene la forma del “ver” (Cantón, *La morfología en Blumenberg* 324). En este aspecto se ve a un Blumenberg

profundamente fenomenológico, pero lejos de los absolutos. Sigue en la búsqueda de tener una intuición fenomenológica, de ver el objeto o una perspectiva de éste, pero sabe también que no es posible tenerlo en su totalidad como una experiencia única. Por ello, la fenomenología en Blumenberg es ahora antropológica, y consigue el propósito de visualizar el objeto de la única manera posible, con metáforas, que son la imagen frente a la abstracción del concepto, y no pueden ser más si se quiere mantener el carácter de posible del objeto. Las metáforas muestran; no dicen (Blumenberg, *Paradigmas* 61-62).

Para Blumenberg, la antropología parece ser anterior a la teoría del conocimiento o a la problemática acerca de cómo se adjudica la razón a los seres vivos. Narrar acerca de nuestro lugar en el mundo, en el universo y acerca de cuál es su particularidad es algo previo. Sin embargo, el ser humano tiene un aspecto extremadamente episódico en el tiempo del mundo (Blumenberg, *Descripción del ser humano* 366), pues la historia del ser humano es insignificante en comparación con el tiempo del mundo y más aún con el tiempo del universo. Lo único que hace particular al ser humano es la extrema improbabilidad de su existencia, de la cual sólo podemos inferir que somos fruto del azar y dejaremos de existir en algún momento. Esta idea es solo un ejemplo de cuán azarosa es nuestra existencia. En efecto, nadie es indispensable en el orden del mundo, y el paso de unos y otros es parte de la realidad de la vida.

Que todos somos sustituibles se sigue, es cierto, de la idea de igualdad; pero es también una consecuencia escandalosa de este principio para quién está obsesionado por llegar a ser insustituible. Para lograr esto, hay que cumplir una condición paradójica: solo se puede ser insustituible al precio de ser superfluo (Blumenberg, *La posibilidad* 137).

Sustituibles somos todos, y tenemos experiencia de ello en cada segundo. Sin embargo, cada uno de nosotros queremos ser insustituible; queremos ser únicos y singulares. De esta fractura en la existencia, del ser sustituible y buscar no serlo, surge la idea de representabilidad (Blumenberg, *La posibilidad* 137). Aquel que quiere ser insustituible no tiene que hacer él mismo aquello para lo que está dispuesto, sino que puede traspasar el mando. Es decir, delegar para que otros hagan lo que él mismo ha hecho durante su vida, pero como algo que toca a otros. Veamos un ejemplo:

Entre las anécdotas de Wrangel⁵, las que más le gustan a Fontane⁶, como es comprensible, son las acontecidas en Ruppín (aunque su responsabilidad como historiador le obliga a decir: “también se nombran otras ciudades”). Y la oportunidad para contarlas ha de tenerla uno de sus “héroes”, por ejemplo, uno del linaje de los últimos dueños de castillos en “Los cinco castillos” de Liebenberg: El conde Philipp de Eulenburg-Hertefeld, que, como oficial ayudante de Wrangel, ya había tenido que representarle cuando éste le envió a la batalla como si se tratara de morir en lugar suyo. Es en ese momento cuando el principio de la delegación se convierte en algo serio. Al margen de la *campaña danesa*, su cara más risueña la mostró precisamente en Ruppín, en una inspección de las

⁵ El barón Ferdinand von Wrangel (1797 – 1870) fue un oficial naval y explorador del ártico ruso, descendiente de una familia noble alemana del Báltico.

⁶ “Fontane (1819 – 1898) es considerado el más importante representante del realismo literario en Alemania. Fontane “percibe, acercándose así a Tolstoi, que sus conflictos destacan con tanta más fuerza y autenticidad cuanto más son protagonizados por seres humanos normales” (G. Lukács, *Realistas alemanes del siglo XIX*, 1970, 340-341).

tropas en guarnición. Los rupineses habían colocado a la flor de sus muchachas en tres filas: las más bellas, naturalmente, delante. Wrangel besó a toda la primera fila y dijo después señalando al resto: “Eulé, sigue besando”. (Blumenberg, *La posibilidad* 137)

Wrangel, aquel que era considerado como el insustituible, pudo dejarse representar. A pesar de que Wrangel y Philipp son, en definitiva, personas diferentes; en este caso ninguna de las muchachas rupineses de la segunda y la tercera fila escatimó o se enfadó por el cambio. Porque Philipp fue a quién se le delegó continuar con el camino de Wrangel, quién continuó besando. El fenómeno de la delegación es constitutivo del ser humano. Esto se traduce en que la vida del ser humano se transforma en invivible en absoluta soledad. Las personas necesitamos de otros para poder vivir. Esto se ve claramente en ejemplos de la vida cotidiana: cuando los padres les cuentan historias a sus hijos como forma de delegar una tradición; cuando los miembros del ejército representan la autoridad que les ha sido delegada por un estado o cuando compartimos con un ser querido nuestras tristezas y angustias como forma de delegar en otro de alguna manera el peso de la vida y los momentos de dolor. ¿Cómo debe, entonces, caracterizarse el fenómeno de la delegación del dolor? ¿Tiene acaso algún atributo especial?

El consuelo como ejemplo del fenómeno de la delegación

El fenómeno de la delegación se ve más patentemente en el consuelo. Cuando una persona sufre la pérdida de un ser querido u ocurre un evento en su vida que le genera profundo dolor, surge en él una profunda necesidad de consuelo, que se traduce en la búsqueda de refugio en otras personas, en la búsqueda de hacer, de alguna manera, público el dolor para que otros nos acompañen. La búsqueda de consuelo es algo muy propio de los seres humanos, es análoga a una petición de ayuda. Pero éste fenómeno es muy particular. Cuando pedimos consuelo no buscamos que el dolor se vaya, pues el dolor de la pérdida sigue presente, no se elimina el sufrimiento; pero de alguna manera los otros toman parte de ese dolor, del que en términos reales no pueden participar (Blumenberg, *Descripción del ser humano* 467). Al igual que en la forma traslaticia de la metáfora, el consuelo es una forma de trasladar a otro el dolor concreto e íntimo. En este momento ocurre un acto de delegación, parece que se delega el sufrimiento. Esta delegación permite que el dolor sea *más vivible*.

El consuelo se basa en la capacidad general del humano de delegar, de no tener que hacer y de estar a cargo de él mismo y él solo de todo lo que le incumbe y le toca. Es que no solo la función pública en sentido estricto, sino las funciones en general, también las más íntimas, pueden delegarse (Blumenberg, *Descripción del ser humano* 467).

En este sentido, la delegación no es simplemente del orden político, sino también del existencial. El fenómeno de la delegación y del consuelo tiene a su vez una cara antropológica. El consuelo y la delegación no son sólo una renuncia a vivir cosas que no queremos o una entrega a otras manos de aquello que queremos cambiar o dejar de hacer. La delegación muestra radicalmente que el ser humano “no tiene ningún remedio” (Blumenberg, *Descripción del ser humano* 467). Es decir, el ser humano no es sólo un ser al que le acontece el sentir dolor, sino que está predispuesto a sentir dolor más allá de lo explicable

por los fenómenos naturales. En efecto, los humanos, como los animales, son capaces de sentir dolor. El dolor es algo necesario que ocurra en el desarrollo normal de los procesos orgánicos. Sin embargo, aquel ser humano que necesita de consuelo, que necesita de otros para sobrellevar su dolor, no puede huir de su propio dolor, aunque lo desee. Que el ser humano no tenga remedio significa que en todo lo esencial a su vida no se le puede proporcionar nada desde afuera (Blumenberg, *Descripción del ser humano* 468). No es posible que alguien le diga a otro cómo ser feliz o cómo librarse de un dolor, pues estos corresponden a procesos puramente singulares que ocurren en cada uno de nosotros, en la medida en que son esencialmente individuales. El dolor es siempre mi dolor, aunque tengo como correlato inmediato el dolor de otro. En esto consiste la posibilidad singular, sin la cual se podría vivir. Por esto el consuelo permite que alguien sobrelleve su infelicidad, pero no la acaba o la soluciona. El consuelo comparte con la metáfora el carácter traslaticio del acceso a la radicalidad de la experiencia del dolor. De la misma manera que la metáfora nos libra del peso del absolutismo de la realidad, el consuelo nos libra del peso del sufrimiento sobre nuestra existencia concreta. Consuelo y metáfora tienen asidero en la naturaleza contingente del ser humano; pues la realidad se impone de manera absoluta y radical; y el ser humano debe transformarla, trasladarla en palabras, para hacerla más vivible.

El consuelo no resuelve nada, pero permite a las personas distanciarse de aquello que los conmueve. En efecto, cuando se consuela no se modifica nada, tan solo se aleja de la realidad que lo aqueja o de aquello que no quiere enfrentar de una vez. Igualmente, hacer promesas apelando a un futuro desconocido es una forma de consuelo, pues se aplaza el tener que afrontar uno u otra realidad. Sin embargo, el fenómeno del consuelo puede entenderse en términos positivos. Cuando alguien busca ser consolado, busca un camino para alejarse de la realidad que lo aqueja. Dicho esto, podemos entonces inferir que el ser humano tiene entre sus posibilidades la posibilidad de alejarse de la realidad, de distanciarse del mundo y de los padecimientos de la vida para tomar un respiro y poder así continuar. Esta es la función que tiene, para Blumenberg, la teoría y con ella las metáforas.

El dolor no es algo comunicable por naturaleza. Cuando se comunica un estado de dolor, se dice algo tan particular que no se puede garantizar que el otro entienda lo que le están diciendo. Pero esta imposibilidad de objetivación no significa que no debemos hablar de ello; sino que, frente a las expresiones de dolor, las expresiones de consuelo no deben tomarse en sentido literal sino en un sentido traslaticio. Por ejemplo, cuando alguien afirma que se comprende el dolor por el que otro está pasando, éstas son afirmaciones aproximadas, que manifiestan más que su sentido literal una aproximación, gracias a la imaginación, al sentimiento de la otra persona, manifestando un profundo respeto por la individualidad del dolor de cada uno. Dicho esto, podemos inferir que tanto delegación como consuelo son fenómenos eminentemente metafóricos y sólo pueden expresarse lingüísticamente a través de metáforas.

¿Por qué hablamos del consuelo? Porque en el consuelo, el ser humano se muestra como un ser vulnerable. Vulnerable al necesitar de la atención de otros. Vulnerable a las dolencias, las pérdidas y las despedidas. Los fenómenos del consuelo y de la delegación pueden ser formas de acceso a la realidad humana desde la posibilidad primitiva de convertir en metáforas la realidad. Al acercarme a otro para darle consuelo y compartir de cierta manera su dolor, me valgo de metáforas para reconocer su dolor en mí,

para acercarlo a mi historia y, con ello, que sea posible dejar descansar la vulnerabilidad que al otro aqueja, es decir, tejo un puente entre el sentimiento del otro, su dolor, y el mío, la representación que tengo del dolor del otro. Dicho esto, podemos concluir que la analítica existencial⁷ no es posible en el terreno contingente de lo puramente humano. La comprensión que la filosofía de mediados del siglo XX ha tenido de la existencia omite un análisis detenido de los miedos que constituyeron las narraciones acerca de los fenómenos del mundo, es decir, la descripción de la contingencia humana que nos hace sustituibles. Por otro lado, pasa por alto el sufrimiento y los dolores de la vida, de la pérdida de las personas que amamos y, con ello, de la capacidad que tendríamos de acompañar a otros en sus dolores y en sus alegrías. Por lo tanto, si queremos tomar como punto de Arquímedes de la filosofía al ser humano, debemos comprender, a ciencia cierta, cómo es posible que aún siga sobreviviendo el ser humano. El ser humano es vulnerable, temeroso de aquello que no conoce; por ello, todas las explicaciones del mundo parten y partirán de la contingencia de sus narraciones y de la necesidad de metáforas para explicar el mundo a su alrededor, para contar historias de vida y para acercarnos y vivir con otros y no perecer en lo puramente inmediato.

Los humanos en su humanidad delegan. Delegan los más profundos dolores, las angustias, los miedos, las alegrías y también las responsabilidades. La delegación constituye la estrategia puramente humana frente al hecho de ser necesariamente sustituibles, de ser un episodio más en el tiempo del mundo. La búsqueda de consuelo es, por tanto, la muestra más clara de que los humanos buscamos delegar hasta los más íntimos dolores, para así hacernos la vida más vivible. Ciertamente, tal cosa como la angustia, como la apropiación auténtica de mi ser en su integridad y en su totalidad, es imposible de ser vivida directamente, a no ser que sea delegada. Ésta es la historia de nuestras vidas. Somos herencia de nuestros padres, de nuestros abuelos y de los padres de estos. Somos aquel que rescató a una mujer de su tristeza, porque otro le rompió el corazón, somos las historias de otros que contamos con nuestra boca, somos aquel que va sentado en tren o el que espera que aquel se baje para poder sentarse. Somos un uno fácticamente, pero delegación de otro en nuestra historia. Somos la historia que alguien ya empezó a escribir y nosotros debemos escribir la parte que sigue, así como nuestros herederos continuaran esta tarea. Somos el dolor de otros, somos miedos de otros, y nuestros miedos los hemos dado en delegación a otros para que los vivan por nosotros.

En conclusión, el dolor es comunicable siempre en sentido metafórico; pero la comunicabilidad del dolor es fundamental para hacerlo vivible. Así, siguiendo el proverbio sueco: “una alegría compartida vale por dos y una pena compartida vale por la mitad”.

⁷ “Analítica existencial” es un término usado por Martin Heidegger en su obra *Ser y tiempo*. Ese término denota la forma original como el existente o *Dasein* se encuentra en el mundo, rodeado de objetos y de otros entes. Esta relación no es simplemente una ubicación espacio-temporal a secas; sino que se fundamenta en una relación de significatividad necesaria entre el *Dasein* y el mundo. (Véase Heidegger 155-ss.)

Obras citadas/Bibliografía

Referencias primarias

- Blumenberg, H. *Naufragio con espectador*. Madrid: Visor, 1995.
- Blumenberg, H. *Las realidades en que vivimos*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1999.
- Blumenberg, H. *La posibilidad de comprenderse*. Madrid: Editorial Síntesis, 2002.
- Blumenberg, H. *Conceptos en historias*. Madrid: Editorial Síntesis, 2003.
- Blumenberg, H. *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- Blumenberg, H. *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Blumenberg, H. *La risa de la muchacha tracia*. Valencia: Pre-textos, 2009.
- Blumenberg, H. *Descripción del ser humano*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Referencias secundarias

- Bachelard, G. *La formación del espíritu científico*. México D.F.: Siglo XXI, 1985.
- Cantón, C. Blumenberg versus Heidegger: La metaforología como destino del análisis existencial. *Anuario Filosófico*. 38(3), 2006, pp. 725-746.
- Cantón, C. *La metaforología en Blumenberg como destino de la analítica existencial* (Tesis doctoral). Universidad Complutense, Madrid, 2004.
- Cardona, F. (2006). La formalización de la culpa y la ontología del a *privatio boni* en Ser y Tiempo. En Cardona, F. (Ed.). *El testimonio del pensar*. (125-146). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006.
- Cardona, F. “La muerte me mantiene despierto. De la analítica heideggeriana a la plástica beuysana”. En Baró & Pinilla. (Eds.). *Pensar la vida*. (35-68). Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2003.
- Durán, L. “Metáfora y mundo de la vida en Hans Blumenberg”. *Revista de Filosofía*, (35), 2010, 105-127.
- Escudero, J. “Hacia una fenomenología de los afectos: Martin Heidegger y Max Scheler”. *Thémata, Revista de Filosofía*, (39), 2007, pp. 365-368.
- Escudero, J. *El lenguaje de Heidegger, diccionario filosófico*. Madrid: Editorial Herder, 2009.
- Ferraria, M. *La hermenéutica*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2004.
- Fragio, A. *Metáforas de la subjetividad en la psicología del siglo XIX*. Ariccia: Aracne editrice, 2016.
- Gadamer, H.G. *Verdad y método*. Vol. II. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- Másmela, C. *Martin Heidegger: el tiempo del ser*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- Rabe, A. “Muerte” y “morir” en Leo N. Tolstoi y Martin Heidegger. En Baró & Pinilla, (Eds.). *Pensar la vida*. (99-132). Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2003.
- Rivera, J. Un vacío en Ser y Tiempo. En Cardona, F. (Ed.). *El testimonio del pensar*. (73-88). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006.
- Rodríguez, R. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.
- Safranski, R. “Filosofar no es más que saber principiar. Heidegger como principiante”. *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana de México*, 31, (92), 1988, pp. 174-196.
- Safranski, R. *Heidegger y el comenzar*. Madrid: Ediciones Pensamiento, 2007.

Volpi, F. “Ser y Tiempo: semejanzas con la Ética Nicomaquea”. *Signos filosóficos*, 3, (16), 2006, pp. 127-147.

Wetz, J.F. *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*. Valencia: Institución Alfonso el Magnánimo,