

CAMINOS PARA EL ESTUDIO DE UN DIÁLOGO POR DESCUBRIR: SCHOPENHAUER Y BLUMENBERG

ROADS FOR THE RESEARCH OF AN UNDISCOVERED DIALOGUE:
SCHOPENHAUER AND BLUMENBERG

JOSEFA ROS VELASCO
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

RESUMEN: El número inaugural de la esperada revista *Schopenhaueriana* nace con el propósito de dar a conocer los posibles diálogos establecidos o por descubrir entre el filósofo que da título a la misma, Arthur Schopenhauer, y otros pensadores o literatos contemporáneos o receptores de su filosofía. En este contexto, aprovecharemos la oportunidad para dar a conocer algunas de las claves de la relación existente entre el pensador de la voluntad y su coterráneo, Hans Blumenberg, a partir de la recepción schopenhaueriana en la obra publicada e inédita de este último. Asimismo, revisaremos los escasos acercamientos que han tratado de poner en común a ambos autores y abriremos de manera preliminar el camino a futuras investigaciones que podrían aventurarse a explorar el diálogo Blumenberg-Schopenhauer en mayor profundidad.

PALABRAS CLAVE: antropología, Arthur Schopenhauer, Hans Blumenberg, *Nachlaß*.

ABSTRACT: The inaugural issue of the expected journal *Schopenhaueriana* born with the aim of voicing the possible dialogues –known or undiscovered– between the philosopher who gives its title to the journal, Arthur Schopenhauer, and other contemporary thinkers or writers, or recipients of his philosophy. In this context, we will take the opportunity to introduce some of the keys of the relationship between the thinker of will and his countryman, Hans Blumenberg, from the schopenhauerian reception of the latter, from both his published and unpublished work. Also, we will review the few approaches that have attempted to bring together both authors preliminarily and we will open the way to further research that could venture out to explore the Blumenberg-Schopenhauer dialogue deeply.

KEYWORDS: anthropology, Arthur Schopenhauer, Hans Blumenberg, *Nachlaß*.

1. APROXIMACIÓN A LAS LÍNEAS DE RELACIÓN ENTRE BLUMENBERG Y SCHOPENHAUER: INTRODUCCIÓN Y METODOLOGÍA

Schopenhaueriana. Revista de estudios sobre Schopenhauer en español, nace en el año 2016 de la mano del ensayista, conferenciante y periodista Carlos Javier González Serrano,¹ coincidiendo con la fundación de la Sociedad de Estudios en Español sobre Schopenhauer (SEES), de la que también es responsable. Se trata de una publicación anual que pretende reunir a los más importantes especialistas en la figura del pensador alemán, así como traducir, desarrollar y propagar sus obras y textos principales. El número inaugural de la esperada revista *Schopenhaueriana* tiene como objetivo dar a conocer los posibles diálogos establecidos o por descubrir entre el filósofo que da título a la misma, Arthur Schopenhauer, y otros pensadores o literatos contemporáneos o receptores de su filosofía. Así, siguiendo esta directriz, en el siguiente trabajo exploraremos algunas de las claves de la relación existente entre el pensador de la voluntad y su coterráneo, el filósofo alemán Hans Blumenberg (1920-1996), a partir de la recepción schopenhaueriana en la obra publicada e inédita de este último. Asimismo, revisaremos los escasos acercamientos que han tratado de poner en común a ambos autores y abriremos de manera preliminar el camino a futuras investigaciones que podrían aventurarse a explorar el diálogo Blumenberg-Schopenhauer en mayor profundidad.

Las recurrencias a la figura de Schopenhauer por parte del lubequés son infinitas a lo largo de su obra editada y serán de referencia forzada en un primer momento en este análisis; ponen de manifiesto, sin lugar a dudas, que entre ambos pensadores existen paralelismos incuestionables y dejan rastro del constante interés que la filosofía schopenhaueriana despertaba en Blumenberg. De esta manera, el apartado que seguirá de forma inmediata a esta breve introducción servirá para recuperar la íntima dependencia de las reflexiones schopenhauerianas en muchos de los puntos de los conocidos planteamientos blumenberguianos en torno a la antropología, la metaforología y la epistemología. Un repaso por las alusiones que Blumenberg ha hecho en su obra publicada al pensamiento de Schopenhauer nos llevará por obras tan estudiadas como *Arbeit am Mythos* (1979) [*Trabajo sobre el mito* (2003)], *Schiffbruch mit Zuschauer* (1979) [*Naufragio con espectador* (1995)], *Lebenszeit und Weltzeit* (1986) [*Tiempo de la vida y tiempo del mundo* (2007)], *Die Sorge geht über den Fluß* (1987) [*La inquietud que atraviesa el río* (1992)], *Höhlenausgänge* (1989) [*Salidas de caverna* (2004)], o las póstumas *Begriffe in Geschichten* (1998) [*Conceptos en historias* (2003)], *Goethe zum Beispiel* (1999) [*Goethe, por ejemplo*], *Löwen* (2001) [*Leones*], *Zu den Sachen und zurück* (2002) [*A las cosas y vuelta*], *Beschreibung des Menschen* (2006) [*Descripción del ser humano* (2011)] y *Quellen, Ströme, Eisberge* (2012) [*Fuentes, corrientes, icebergs*] —probablemente la

¹ Doctorando en Filosofía, licenciado en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, Máster en Psicología del Trabajo y de las Organizaciones y Gestión de Recursos Humanos y Máster en Estudios Avanzados en Filosofía por la misma universidad, en la que es profesor honorífico.

menos conocida de todas y, por el momento, sin traducción al castellano—², por citar algunas de las más representativas. Inevitablemente, el recorrido blumenberguiano por los presupuestos de la filosofía de Schopenhauer nos conducirá en múltiples ocasiones a sus trabajos *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819) y *Parerga und Paralipomena* (1851) y, por supuesto, a la póstuma *Der handschriftliche Nachlaß* (1985).

Sin embargo, la obra blumenberguiana publicada, en vida o de forma póstuma, no agota la totalidad de sus acercamientos a la filosofía de Schopenhauer. A pesar de la importancia que ha cobrado en los últimos años la producción blumenberguiana y el interés que ha despertado entre los estudiosos de su pensamiento —seguidores, detractores e impasibles—, sus publicaciones apenas alcanzan un pequeño porcentaje del total de sus esfuerzos filosóficos. La proporción restante descansa en forma de manuscritos y documentos inéditos en su *Nachlaß* en el Deutsches Literaturarchiv (DLA) del pueblo Marbach am Neckar, en Stuttgart, que siguen siendo prácticamente desconocidos en la actualidad. Gracias a la concesión de sendas becas de investigación del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte español, del DAAD (Deutscher Akademischer Austausch Dienst) y del propio DLA, que me brindaron la oportunidad de consultar aquel *Nachlaß* durante casi un año entero, podremos dedicar un segundo apartado en este estudio a la recepción no exhaustiva del tratamiento inédito de algunos puntos de la filosofía de Schopenhauer por parte de Blumenberg. En este momento nos encontraremos, sin embargo, con algunas dificultades. Por una parte, mi trabajo personal sobre algunos de los documentos inéditos del *Nachlaß* sobre Schopenhauer fue en todo momento casual —no buscado, si se quiere— y, por lo tanto, tan solo abarca una mínima parte del material existente sobre la cuestión que traemos entre manos. Así pues, por su importancia y, sobre todo, por su carácter inaccesible en la práctica, vamos a volver sobre escritos como *Grenzformeln* [Formas fronterizas], *Schmerzensgeld und Ehrensold* [Indemnización por daños personales y honorarios], *Die Gebühr des Eremiten* [Los impuestos del hermitaño], *Der Ekel vom dem Rückblick verdirbt d unsterblichkeit*³ [El disgusto sobre la ganancia retrospectiva de la inmortalidad], *Langeweile ist reflexive wahrnehmung des lebens von sich selbst* [El aburrimiento es la percepción reflexiva de nuestra propia vida] o *Das Land der Langeweile* [La tierra del aburrimiento], entre otros. Encontramos, como hemos comprobado a propósito de la realización de este ensayo, muchos más textos inéditos sobre Schopenhauer en el *Nachlaß* blumenberguiano, que tendremos oportunidad de revisar en un último apartado dedicado a la exposición de posibles líneas de estudio futuras. Con todo, y aquí encontramos una segunda dificultad, ni siquiera un rastreo completo de los textos que versan sobre filosofía schopenhaueriana en el *Nachlaß* es posible a primera vista. Gran parte de su

² Consúltese opcionalmente la reseña en castellano: Ros Velasco, Josefa, «Quellen, Ströme, Eisberge», en *Res Publica*, 29, Madrid, 2013, pp. 127-131.

³ Los errores ortográficos y la aplicación del principio de economía del lenguaje han sido transcritos según aparecen en el manuscrito original sin alteraciones por parte de la autora. En los manuscritos futuros se respetará igualmente este procedimiento y se advertirá al lector mediante la llamada [sic].

dedicación a esta se presenta a través de lo que se denominan *kurz essays* [ensayos cortos] y *Karteikarten* [tarjetas] que se localizan con facilidad entre los *Handschriften* [manuscritos] del Katalog OPAC Kallías del DLA al introducir en el buscador de texto libre [*Freitext*] la palabra «Schopenhauer». Son lo que he tenido a bien en llamar «inéditos a la vista». Existen, además, lo que he considerado «inéditos escondidos», documentos que se encuentran ávidamente ocultos bajo títulos que no auguran la temática en cuestión —algo que ya es frecuente en Blumenberg—, precisamente los que traeré a colación en el segundo apartado, y que hemos citado unas líneas más arriba. Este hecho imposibilita a cualquiera que se adentre en el *Nachlaß* blumenberguiano con la intención de rastrear todas las referencias a Schopenhauer que pueda elaborar una búsqueda absoluta puesto que es más que probable que existan escritos sobre el filósofo ocultos bajo títulos desconcertantes a los que no se tendrá acceso a menos que se explore el *Nachlaß* en su totalidad (y aun así nuevos textos son catalogados constantemente y dejarían obsoleta la búsqueda en poco tiempo). En este sentido, a diferencia de lo que ocurre con otros bloques temáticos o autores, como por ejemplo sucede con el caso de Adolf Hitler⁴, Blumenberg no elaboró un índice de sus títulos sobre Schopenhauer. A pesar de lo expuesto, este análisis no deja de merecer la pena en tanto que no solo advierte al lector de la existencia de una nueva línea de investigación que pone en común a Blumenberg y a Schopenhauer a través del estudio del *Nachlaß* del primero, sino que además nos permite ver una muestra de tales inéditos y conocer un poco más la filosofía de dos pensadores para los que toda pista o indicación añadida es poca.

En tercer lugar, destinaremos una sección a revisar los distintos intentos de los investigadores a la hora de establecer el diálogo entre Schopenhauer y Blumenberg. En el ámbito hispanohablante contamos con los esfuerzos de autores como el catedrático de Filosofía Cirilo Flórez Miguel (Universidad de Salamanca) (2003), el catedrático de Filosofía José Luis Villacañas Berlanga (UCM) (2004a, 2004b), el Prof. Dr. Antonio Rivera (UCM) (2001, 2010), el Prof. Dr. César González-Cantón (CUNEF) (2004, 2009), el Dr. Manuel Pérez Cornejo (I.E.S. Matemático Puig Adam) (2004), el Prof. Dr. Alberto Fragio (Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa) (2012, 2013), el Prof. Dr. Patricio Miranda Rebeco (Pontificia Universidad Católica de Chile) (2012), o el Prof. Dr. Juan David Mateu Alonso (Universitat de València) (2013). Por su parte, desde el contexto internacional podemos rastrear acercamientos como el de la Prof. Dr. Barbara Neymeyr (Universität Freiburg) (1996), el de la Prof. Dr. Uwe Steiner (FernUniversität in Hagen) (2005), el de la Prof. Dr. Ângela Carvalho (Universidade do Porto) (2008), el de Christian Sommer (CNRS) (2012), el del crítico literario Martin Lagerholm (2012) o el de la Dr. Giulia Radaelli (Universität Bielefeld) (2015), entre otros. Comprobaremos, mediante este recorrido, que son verdaderamente escasos hasta el momento los

⁴ En el *Nachlaß* podemos encontrar un documento titulado *Kurzessays* en el que aparece un índice que ocupa varias tarjetas rosadas que recoge los títulos de los textos que Blumenberg escribió sobre Hitler bajo la denominación «adolfiana».

estudios que tratan de poner en común a ambos pensadores o que han analizado el diálogo entre ellos a través de la recepción schopenhaueriana por parte de Blumenberg. Con ello, justificaremos en último término la necesidad de plantear nuevos proyectos de investigación que traten de abordar esta pareja partiendo de la obra publicada y del propio *Nachlaß*.

Esta tarea última dará lugar, como advertíamos anteriormente, a un cuarto y último apartado que, en su objetivo de dar a conocer las posibles líneas de análisis pendientes del pensamiento schopenhaueriano-blumenberguiano, pasará por: 1) aquella revisión de la que hablamos en el párrafo a propósito del segundo apartado; de algunos de los «inéditos a la vista» del *Nachlaß* de Blumenberg con los que poder trabajar en mayor profundidad en el futuro para establecer su relación con Schopenhauer y de la revisión de tres documentos publicados por Blumenberg que versan de manera directa sobre Schopenhauer y que no han sido analizados en la práctica en ninguno de los intentos de conjugar a ambos pensadores; se trata —quizá el lector los reconocerá— de *Die Lampenputzerparabel. Hebbels Besuch bei Schopenhauer* (1986) [*La parábola del limpia lámparas. Hebbel visita a Schopenhauer*], de *Besuch aus der Schweiz. Schopenhauer verteidigt seine Welt* (1988) [*La visita a Suiza. Schopenhauer defiende su mundo*] y de *Glossen zu Schopenhauer* (1989) [*Glosas a Schopenhauer*], todos ellos de aparición en el periódico *Neue Zürcher Zeitung*; 2) el planteamiento de otros documentos del DLA que tratan acerca de la filosofía schopenhaueriana o de la figura de Schopenhauer de manera directa, aunque no estén relacionados con la de Blumenberg. De esta manera, el punto número uno abordará textos como *Schopenhauer über Kant* [*Schopenhauer sobre Kant*], *Schopenhauer gibt der Venus keine Chance* [*Schopenhauer no da ninguna posibilidad a Venus*], *Entscheidung gegen Schopenhauer* [*Decisión contra Schopenhauer*], *Ein Irrtum Schopenhauers* [*Un error de Schopenhauer*] o *Der alte Schopenhauer und die Farbenlehre* [*El viejo Schopenhauer y la teoría del color*], por citar algunos; y el número dos recogerá trabajos de autores como el escritor Raimund Fellingner, el dramaturgo Gustav Hillard, el literato Ulrich Horstmann, el publicista, pintor y teórico militar Rudolf Lohbauer o el filósofo Heinrich Niehues-Pröbsting, además de un vistazo sobre parte del epistolario de Johanna Schopenhauer, Adele Schopenhauer y el propio Arthur Schopenhauer con algunas de las personalidades de la época.

En definitiva, a lo largo de este esquema planteado y siguiendo la metodología propuesta, pretendemos dar a conocer el estado de la cuestión del diálogo entre Schopenhauer y Blumenberg en la actualidad y remarcar la escasez de investigación que se ha llevado a cabo en el mundo académico sobre esta pareja, ofreciendo algunos puntos de partida para que dicho vacío intelectual pueda ser socavado en el futuro mediante el desarrollo de un proyecto de investigación elaborado que bien podría tomar la forma, en su caso, de una propuesta posdoctoral a realizar en el seno del DLA. Tales son las pretensiones del presente estudio preliminar-bibliográfico que damos comienzo.

2. LA RECEPCIÓN SCHOPENHAUERIANA EN LA OBRA PUBLICADA DE HANS BLUMENBERG: DOS PREGUNTAS KANTIANAS

La filosofía de Hans Blumenberg que conocemos a través de las obras publicadas hasta el momento es, sin duda, deudora en muchos planteamientos del pensamiento schopenhaueriano. Schopenhauer y Blumenberg son dos pensadores que, perteneciendo a épocas distintas, se encuentran íntimamente unidos por su interés en llevar la filosofía kantiana hasta sus límites y por repensar las claves del idealismo y de la antropología occidental. En este sentido, el lubequés se ha servido de la obra schopenhaueriana para abordar principalmente dos cuestiones que anclan sus raíces en la *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787) [*Crítica de la razón pura*] y en la *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) [*Antropología en sentido pragmático* (1935, 1991)] respectivamente; la que se pregunta acerca de qué podemos conocer y, quizá la más importante para Blumenberg⁵, aquella mediante la cual tratamos de definirnos a nosotros mismos: «¿qué es el ser humano?».

Cuando Blumenberg comenzó a interesarse por la última de estas preguntas, por el momento en el que publicaba los resultados de su primera aproximación a la antropología en *Wirklichkeiten, in denen wir leben* (1989) [*Las realidades en que vivimos* (1999)], coincidía con Schopenhauer en que se trataba de una cuestión que podía resolverse desde dos perspectivas: desde la de la antropología negativa que concibe al ser humano como un ser inacabado cuya naturaleza no está determinada biológicamente, carente de mecanismos innatos de respuesta mediante los que establecer un mapa de la realidad; y desde la de la positiva, que piensa al hombre como un ser capacitado para crear esquemas mediante los que integrar lo desconocido y convertirlo en lo familiar con el fin de mantener un orden que garantice su supervivencia y evite la desorientación en medio del caos y la incertidumbre. A partir de estas dos caras de una misma moneda el ser humano había sido definido tradicionalmente por su capacidad creativa o por sus carencias constitutivas, esto es, «por aquello que le falta o por el simbolismo creador con que está alojado en sus mundos particulares»⁶. Blumenberg, y así también Schopenhauer, se habría decantado por considerar al hombre como un ser al que «el apremio de sus necesidades»⁷ le había obligado a ser creativo. En un momento posterior, que podemos identificar con la publicación póstuma de *Beschreibung des Menschen*, Blumenberg consideró más apropiado sustituir la pregunta acerca de «¿qué es el ser humano?» por la de «¿cómo es posible el ser humano?»⁸, siguiendo el giro antro-

⁵ «En materia de intereses lo más próximo al ser humano es él mismo y lo más alejado es el mundo». Blumenberg, Hans, *Descripción del ser humano*, edición póstuma a cargo de Manfred Sommer. Traducción de Griselda Mársico y Uwe Schoor, FCE: México, 2011, p. 23.

⁶ Blumenberg, Hans, *Las realidades en que vivimos*, introducción de Valeriano Bozal. Traducción de Pedro Madrigal, Paidós: Barcelona, 1999, p. 115.

⁷ *Idem*.

⁸ *Cfr.* Blumenberg, Hans, *Descripción del ser humano*, *op. cit.*, p. 381.

lógico gehleniano⁹. Entonces empezó a preocuparle, como en su día a Schopenhauer, tal y como había reconocido en *Die Sorge geht über den Fluß* años atrás¹⁰, que el ser humano y el mundo que habita existían como podrían no haberlo hecho: «Esto en principio y sobre todo implica no suponer como sobreentendido y necesariamente dado que el ser humano exista y que en cierto modo no se pueda pensar el mundo haciendo abstracción de ese hecho. Modificar el planteo puede por lo pronto y por lo menos acercarnos a la contingencia del ser humano: no es necesario que exista y no es necesario que sea como es»¹¹.

En este punto Blumenberg ha recurrido una y otra vez a Schopenhauer para explicar que lo que a un mismo tiempo define al ser humano y hace posible su existencia es la razón, el intelecto si se quiere, que ha sido impulsado por la voluntad de «querer existir»¹². Así, un ser tan improbable como el que somos, caracterizado por la condición de la fragilidad en un entorno siempre cambiante y amenazador, ha sido posible gracias a que el desarrollo de la razón le ha permitido adaptarse al medio y abandonar su precaria situación inicial en el mundo. Si hemos logrado sobrevivir y escapar de un callejón sin salida¹³, apuntaría Blumen-

⁹ Cfr. Gehlen, Arnold, *Anthropologische Forschung*, Rowohlt: Hamburg, 1961. Vid. Blumenberg, Hans, *Descripción del ser humano*, op. cit., p. 162: «Gehlen modificó consecuentemente el tema de la antropología: lo único que se puede y hay que preguntar todavía es cómo es capaz de existir el ser humano. La productividad de este planteo se basa en haber descubierto que en ninguna otra especie de sistemas orgánicos la supervivencia es tan poco obvia como en este; su grado de improbabilidad es directamente un desafío».

¹⁰ «La “inquietud” de que habla Schopenhauer, “que mantiene en movimiento el perpetuo reloj de la metafísica, la constatación de que la no existencia de este mundo es tan posible como su existencia”, fue extraña a todas las formas de reflexión de la Antigüedad. Precisamente en esta fórmula anida la sospecha de que el mundo, aun si puede contarse una cosmogonía verosímil que justifique su existencia, satisface tan poco la exigencia de sentido que no resulta impensable coquetear al menos con la posibilidad de su no existencia. Este es el punto en el que se expresa toda insatisfacción y en el que ninguna contradicción puede rivalizar en serio con aquello a lo que se refiere». Blumenberg, Hans, *La inquietud que atraviesa el río. Ensayo sobre la metáfora*, traducción de Jorge Vigil y Manuel García Serrano, Península: Barcelona, 2001, p. 49.

¹¹ Blumenberg, Hans, *Descripción del ser humano*, op. cit., p. 381.

¹² «La experiencia de sí de la voluntad no es una exquisitez extravagante y poco frecuente que se dé únicamente recién en el contexto de actitudes teóricas. Su familiaridad propia del mundo de la vida está fundada en el sencillo hecho de la autoconservación tan poco planeada y obvia para este ser, que constantemente tiene que hacer uso de la facultad de querer algo y de poner cada querer en el contexto de actos de voluntad más amplios. Si esto implica o no un acto de voluntad último y más amplio, un *quiero existir*, es algo que no afecta al hecho de que los actos de voluntad de ninguna manera aparecen aislados». *Ibid.*, p. 124. El autor está inspirándose en las palabras de Schopenhauer que aparecen, según su propia cita que respetamos en contenido y forma, en la obra *Handschriftlicher Nachlaß*, III, 517 y 574 (1829). En adelante, siempre que hagamos alusión a las obras schopenhauerianas citadas por Blumenberg, mantendremos la manera en la que él mismo lo ha hecho.

¹³ «La vieja idea de que la razón es aquel poder externo que desde hace mucho está sacando al ser humano de su salvajismo original y domesticándolo para celebrar finalmente en la Ilustración o en el Código General de Prusia su triunfo definitivo sobre las debilidades y las resistencias de su órgano nos ha bloqueado por entero el acceso a la pregunta de si no es igualmente posible que la razón haya sido la última escapatoria y el artificio desesperado de este sistema orgánico para vencer las adversidades de un callejón sin salida de sus condiciones de

berg inspirándose en los presupuestos schopenhauerianos, ha sido gracias a la evolución de nuestro aparato racional, un órgano que actúa conservadoramente¹⁴, un medio útil al capricho de la voluntad¹⁵. Por tanto, rescata Blumenberg de Schopenhauer, la razón queda al servicio de la voluntad, es un instrumento de la conciencia cuya labor está ligada a la evolución del ser humano que es el último punto evolutivo a todas luces para Schopenhauer¹⁶: se trata de un órgano más de nuestro cuerpo¹⁷ al servicio de la autoconservación necesaria para sobrevivir. Definitivamente, la autoconservación es la función que asigna la voluntad

existencia con el que se había encontrado y que representaba un peligro mortal». Blumenberg, Hans, *Descripción del ser humano, op. cit.*, p. 389.

¹⁴ «Considero que la ventaja del fenómeno de la voluntad para una teoría de la conciencia está en que representa la simetría de retención y protención mejor que el *cogito* de una impresión originaria meramente receptiva, en la que la retención siempre tendrá preeminencia y agrega la protención por analogía. La desventaja de esta operación selectiva está en que convierte todo lo que es “razón” en función de la voluntad y, por lo tanto, en organización instrumental del material de la conciencia. Esto nos genera cierto malestar “humanístico”. Pero facilita la tarea teórica de entender qué es la razón. Y también la admisión de que al menos por los presupuestos de su función está ligada a la evolución del *Homo sapiens*, y por lo tanto se basa en los presupuestos de su constitución orgánica. Dicho de otro modo: la razón sería superflua si el cuerpo no necesitara de ella para poder existir; y el cuerpo *debe* poder existir porque la voluntad se quiere en este organismo que se manifiesta en tanto el fenómeno de su individuación. La razón es el órgano de la autoconservación de lo así querido, del cuerpo de la visibilidad, cuyo riesgo ha asumido voluntariamente ella en cierto modo amortigua». *Ibid.*, p. 124. Nuevamente, Blumenberg conduce estas palabras desde la obra anteriormente citada de Schopenhauer, *Handschriftlicher Nachlaß*, III, 517 y 574 (1829).

¹⁵ «La voluntad, núcleo primordial de nuestro ser aparente como por lo demás de todo fenómeno, es en Schopenhauer una constante de la vida que se sustrae a toda influencia y tiene al intelecto por cosa meramente útil para proveer de mantenimientos posibles. Desde el primer instante de la vida, y por supuesto ya en el impulso sexual vivo en cuantos procrean, la voluntad se aplica a hacer del organismo y su organización cerebral un medio de su capricho». Blumenberg, Hans, *Salidas de caverna*, traducción de José Luis Arantegui, Antonio Machado Libros/La Balsa de la Medusa: Madrid, 2004, p. 493. Blumenberg nos lleva en este punto a las siguientes referencias de la obra schopenhaueriana: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II (1844), 19 (*Sämtliche Werke*, ed. W. v. Löhneysen, II, 304); *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I (1819; 2ª, 1844), § 31 (*Sämtliche Werke*, I 246-248); *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, 3, § 50 (*Sämtliche Werke*, I 337); *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, 3, § 36 (*Sämtliche Werke*, I 272).

¹⁶ Según considera Schopenhauer, y así lo expresa Blumenberg, ninguna evolución puede ir jamás más allá del hombre, porque cualquier tipo superior sería incapaz de soportar la vida: «En la segunda mitad del siglo pudo aparecer en Schopenhauer el pensamiento capital de que ninguna evolución puede conducir más allá del hombre, porque todo ser de tipo superior al suyo no podría soportar la vida, tal y como esta ha sido y no ha podido ser de otro modo, y le daría fin a la primera percepción de su insostenibilidad». Blumenberg, Hans, *La inquietud que atraviesa el río, op. cit.*, p. 115.

¹⁷ «Schopenhauer trabaja con una metáfora absoluta: no es el cuerpo el que se concibe metafóricamente como cosidad, como mera existencia, sino que, a la inversa, todo lo cósmico-existente se concibe bajo la metáfora absoluta del cuerpo, dado que este es disposición de la voluntad en valor límite: es su manifestación misma. El cuerpo es, si se quiere, la máxima exageración de la voluntad, que se crea el movimiento, la expresión y finalmente incluso el soporte mismo de la expresión. Entre el sujeto y su cuerpo existe una simbiosis singular que se exhibe específicamente en la capacidad de expresión». Blumenberg, Hans, *Descripción del ser humano, op. cit.*, p. 126.

a la razón¹⁸. Tanto Blumenberg como Schopenhauer, a quien el primero debe infinidad de citas que apoyan su argumentación, rechazan la apelación a la *causa sui* para justificar la existencia de la razón, motivando que ya solo pueda hablarse de esta en sentido antropológico. Blumenberg se sirve de ello para hacer frente en su *Beschreibung des Menschen* a la afirmación fenomenológica husserliana de que el hombre es un sujeto puro contraponiendo que es un sujeto reflexivo que lleva a cabo las funciones de autoconservación. Pero más allá de ello, la pregunta que irrumpe entonces y que nos dará la respuesta a aquella por las posibilidades de conocimiento del hombre es la que sigue: ¿de qué manera actúa la razón conservadoramente?

Las funciones de autoconservación de la razón se llevan a cabo mediante la regulación y la estabilización para obtener un discurso coherente de la realidad, produciendo, en las palabras de Schopenhauer que Blumenberg recoge en *Höblenausgänge*, las apariencias que podamos aprovechar para ello¹⁹. La razón nos permite configurar una imagen total de lo existente para poder relacionarnos con lo absoluto, con la realidad prepotente y desconocida que nos hace sentir desconcertados e incómodos, ante la que experimentamos un desajuste que Blumenberg atribuiría en *Lebenszeit und Weltzeit* a nuestra percepción de la desproporción que se da entre nuestro tiempo de vida como seres mortales y el tiempo requerido para la consecución de nuestros deseos y pretensiones, el tiempo del mundo²⁰. Realidades tan inabarcables como la muerte, que nos sobrepasan en todo sentido, han de ser reguladas, insertadas en el espectro de lo familiar de algún modo, para vivir con cierto sentido; por ejemplo, como propondría Schopenhauer –así lo afirma Blumenberg en la obra anteriormente citada–, a través de la justificación de la permanencia del sujeto en la voluntad²¹ una vez que el individuo alcanza su inevitable destino²². Ahora bien, ¿en qué consiste este acto de regulación y estabilización, esa estrategia de distanciamiento, que la razón nos permite llevar a cabo para corregir las di-

¹⁸ «... la autoconservación de la existencia corporal es la función que la voluntad asigna a la razón...». Blumenberg, Hans, *Salidas de caverna, op. cit.*, p. 499. Blumenberg está empleando la obra de Schopenhauer *Der Handschriftliche Nachlaß* [Legado manuscrito], III, 183, billete de 1824.

¹⁹ Cfr. Blumenberg, Hans, *Salidas de caverna, op. cit.*, p. 493.

²⁰ «... en el fondo y en su raíz no se trata de otra cosa que la incipiente divergencia entre tiempo de la vida y tiempo del mundo, provocada por el desajuste entre el horizonte de las necesidades y el de las condiciones de su satisfacción». Blumenberg, Hans, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, traducción de Manuel Canet, Pretextos: Valencia, 2007, p. 67.

²¹ «En la versión más sintetizada del remedio contra el desconsuelo, ofrecida por Schopenhauer, se dice: “el horror a la muerte se basa en la falsa idea de que el yo desaparece ahora, mientras que el mundo permanece. La idea contraria es la acertada: el mundo desaparece, pero el núcleo más profundo del yo, en cuya representación existe el mundo, se queda: la voluntad”». *Ibid.*, p. 67. Blumenberg está trabajando sobre la obra de Schopenhauer *Handschriftlicher Nachlaß* (1828), A. Hübscher (ed.), Frankfurt, 1966 ss., III, 516.

²² «... el mundo ha podido elaborar de tal manera una sabiduría así, que “el individuo alcanza su destino, sea cual sea la situación y el tiempo en que pueda encontrarse”». Blumenberg, Hans, *ibid.*, 206, citando a Schopenhauer, *Handschriftlicher Nachlaß*, A. Hübscher (ed.), Vol. II, 9.

sonancias y evitar que estas crezcan desmesuradamente hasta conducirnos al sin sentido y al caos?

Para soportar el malestar que provoca la realidad absoluta no podemos por menos que tratar de distanciar esta al máximo «a través de una serie de artimañas [como] la suposición de que hay algo familiar en lo inhóspito, de que hay explicaciones en lo inexplicable, nombres en lo innombrable»²³, en tanto que no podemos tener una relación directa con la misma. Por ello recurrimos a las formas simbólicas, para poder transformar las partes de la realidad que nos resultan desconocidas y amenazantes en partes constatadas y accesibles, identificando lo desconocido por medio de la denominación de ello. La creación de formas simbólicas permite a los hombres «enfrentarse a aquello que llamamos la realidad objetiva de las cosas, y se mantiene contra ella en plenitud independiente y con fuerza original, un mundo de signos e imágenes de creación propia»²⁴. La sentencia blumenberguiana es clara: la relación del hombre con la realidad está condenada a ser «indirecta, complicada, aplazada, selectiva y, ante todo, metafórica»²⁵, y es necesario dar siempre rienda suelta a nuestra propia obra.²⁶ Si somos un ser despojado de todo fundamento, conseguimos a pesar de todo adaptarnos y sobrevivir gracias a nuestras creaciones simbólicas que hacen de intermediarias entre el sujeto y la realidad. En resumen, somos el “animal symbolicum” que diría Cassirer para el que «el mito, el arte, el lenguaje y la ciencia aparecen como [...] fuerzas que crean y establecen, cada una de ellas, su propio mundo significativo»²⁷. La función principal de nuestro intelecto, sostiene Blumenberg siguiendo nuevamente al neokantiano²⁸, no es otra que la de crear significaciones mediante las cuales organizar los objetos del mundo para hacer accesible el todo caótico, aportando, a un mismo tiempo, algo a la propia realidad y creando nuestra propia objetividad. La razón nos distingue de los animales, según Schopenhauer²⁹, porque permite crear símbolos y metáforas para poder comprender lo que experimenta. Es precisamente la mediación que se establece a través del edificio simbólico entre el hombre y la realidad, posibilitada por el desarrollo de la razón, la que permite que el mundo represente y signifique un escenario con sentido para nuestra especie y que podamos esbozar algún tipo de conocimiento sobre el mismo. En última instancia, es desde este presupuesto antropológico desde el que debemos partir para abordar la pregunta acerca de qué podemos conocer.

²³ Blumenberg, Hans, *Trabajo sobre el mito*, Paidós: Barcelona, 2003, p. 13.

²⁴ Cassirer, Ernst, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, FCE: México, 1989, p. 163.

²⁵ Blumenberg, Hans, *Las realidades en que vivimos*, *op. cit.*, p. 125.

²⁶ Cfr. Benlliure, Rafael, «Creación ontológica y comprensión histórica en Hans Blumenberg y Cornelius Castoriadis. Una lectura aproximativa», en Fragio, Alberto y Bruno, Giordano, *Hans Blumenberg. Nouvi Paradigmi d'analisi*, Aracne: Roma, 2010, p. 311.

²⁷ Cassirer, Ernst, *Mito y lenguaje*, Nueva Visión: Buenos Aires, 1973, p. 14.

²⁸ Cfr. Cassirer, Ernst, *Substance and Function (and Einstein's Theory of Relativity)*, Dover: Chicago, 1953.

²⁹ Cfr. Blumenberg, Hans, *Naufragio con espectador*. Traducción de Jorge Vigil. La Balsa de la Medusa: Madrid, 1995, p. 73.

Retomando desde esta argumentación la primera de las cuestiones que interesaron a Blumenberg y que aquel abordó teniendo en cuenta en todo momento la postura schopenhaueriana, habríamos de responder que lo que puede conocer el hombre es la realidad mediada por el intelecto. Al examinar la antropología humana sobre la base del simbolismo creador, queda determinado asimismo el objeto de estudio de la ontología, en tanto que lo que el hombre dice que hay, no sobrepasa bajo ningún concepto los límites de su propio constructo. Lo que hay, objeto de estudio de la ontología, no es para el hombre más que lo que él mismo provoca que haya, a través de su facultad imaginativa y el simbolismo creador que lo caracteriza. Esta perspectiva sitúa el estudio ontológico en íntima dependencia del antropológico: de los supuestos de esta última disciplina dependen los de la primera. En otras palabras, el carácter que Blumenberg atribuye al poder configurativo del hombre le define y, a su vez, nos advierte de los límites en los que se circunscribe el estudio del conocimiento humano. Nuestro trato con una realidad hostil, mediado por el simbolismo, nos proporciona conocimiento acerca de cómo son las cosas y nosotros mismos. En último término, cada vez que ponemos la vista en la realidad, no estamos sino interpretándonos a nosotros mismos, en tanto que esta no es más que el resultado de la función formativa de nuestra razón. Con todo, diría Schopenhauer³⁰, empleando la metáfora del iceberg que Blumenberg analiza en *Quellen, Ströme, Eisberge*³¹, sobre nosotros solo conocemos una parte mínima que no satisface nuestras expectativas puesto que, como ya había advertido Blumenberg, siguiendo una vez más a Schopenhauer, el hombre siempre quiere más de lo necesario para la mera supervivencia, siempre desea «más y mayor»³².

¿Significaba esto para Schopenhauer o para el propio Blumenberg que el hombre no puede conocer la verdad porque solo puede saber acerca de lo que el mismo ha creado a través de la razón? Para ninguno de ellos tendría sentido separar entre lo real y lo ideal, entre lo absoluto y lo elaborado, pues lo mismo sería el ser que el pensar y lo mismo lo objetivo que lo subje-

³⁰ «Es decir, que la parte que conocemos de nuestro ser no solo no es el todo, no solo es la parte más pequeña según Schopenhauer, sino que además es precisamente la parte que contiene o representa lo improductivo desde la perspectiva antropológica». Blumenberg, Hans, *Descripción del ser humano*, op. cit., p. 194, siguiendo a Schopenhauer en *Handschriftlicher Nachlaß*, 1826, op. cit., III, 283 (la obra citada a la que Blumenberg se refiere es la de A. Hübscher [ed.] Frankfurt, 1966).

³¹ «Schon für Schopenhauer genügte Kants Begriff, daß wir uns durch Selbstaffektion nur als Erscheinung in der inneren Erfahrung gegeben sind, nicht mehr. Die Spitze des Bewußtseins, die allein der Reflexion zugänglich sein sollte, waren die Willensakte. Hingegen das Substrat von allen diesem, das Wollende und Erkennende, ist uns gar nicht zugänglich: wir sehen bloß nach Außen, Innen ist alles finster Demnach ist der Teil unseres Wesen, den wir erkennen, bei weitem nicht das ganze, sondern wenigstens eben so viel, ja viel mehr, bleibt uns gänzlich unbekannt». Blumenberg, Hans, *Quellen, Ströme, Eisberge*, edición de Ulrich von Bülow y Dorit Krusche, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2012, p. 237. Blumenberg está citando a Schopenhauer mediante la siguiente referencia: *Nachlaß* III, 283; refiriéndose a la obra *Der handschriftliche Nachlaß*, Bd. 3: Berliner Manuskripte 1818-1830. Edición de Arthur Hübscher. Frankfurt am Main: Kramer, 1970.

³² Blumenberg, Hans, *Descripción del ser humano*, op. cit., pp. 202 y 400.

tivo³³. De esta manera, explica Blumenberg volviendo sobre Schopenhauer, lo objetivo es aquello que nos resulta imprescindible para la autoconversación³⁴, esto es, nuestras artimañas procedentes de la capacidad racional. A través de las formas simbólicas nos relacionamos con la realidad y recibimos una concepción total de las cosas configurando la única objetividad posible, obteniendo una especie de suelo firme o un «starting-point»³⁵. Las creaciones simbólicas permiten a los hombres llegar a un consenso sobre lo que es verdad en la realidad, en función de lo que les resulta útil para sobrevivir, y tratan de garantizar que no haya contradicción ni ruptura en lo aceptado, de manera que cunda el contagio de ello generando una base de convicciones comunes³⁶. Se trata de un medio para alcanzar un tipo de verdad que adquiere su valía a través de su eficacia para proporcionar horizontes de sentido que distancien la realidad absoluta. La eficiencia simbólica no es una alternativa elegible a la verdad absoluta, sino que esta es lo único que tiene el hombre. No sería justo entonces presentarla como un medio con el que nos conformamos y que usamos en un sentido urgente para evitar la pérdida de sentido y fundamento fruto de nuestro trato con la realidad absoluta: no es sin más un sustituto de la verdad, sino toda la verdad que le cabe esperar al hombre: «tan pronto como deja de haber lo que se tenía por real, las sustituciones mismas se convierten en lo real»³⁷.

Schopenhauer muestra esto mismo con un ejemplo que Blumenberg gusta de recordar en sus obras, el del hombre que tenía un reloj que daba la hora correcta pero distinta a la del resto del pueblo: «Schopenhauer ofrece en tres renglones una historia que habría de ilustrar de modo rotundo la soledad del hombre lúcido que se encuentra entre puros trastornados: este hombre tiene el único reloj que va bien en una ciudad en la que los relojes de sus torres no están en hora; solo él conoce la hora verdadera. El chiste de la historia está en esta breve pregunta: “¿De qué le sirve?”»³⁸. Con esta narración muestran que la verdad, al estar fuera de la convención, es inservible. En definitiva, sostendrá Schopenhauer, las verdades de la razón

³³ «El mismo contenido de la experiencia puede ser considerado como subjetivo y objetivo, en función de cómo este sea concebido desde sus diferentes posibles puntos de referencia», Cassirer, Ernst, *Substance and Function*, op. cit., p. 286.

³⁴ «Se puede seguir con toda la confianza a Schopenhauer en cuanto a que objetivable solo tiene que ser lo que es propiedad del género; y esto a su vez solo porque es indispensable para la autoconservación». Blumenberg, Hans, *Descripción del ser humano*, op. cit., p. 202.

³⁵ Cassirer, Ernst, *Substance and Function*, op. cit., p. 94.

³⁶ «Ante este resultado, es comprensible que una y otra vez, y bajo propuestas siempre distintas, cunda el contagio de la necesidad de una “base de convicciones comunes”». Blumenberg, Hans, *Las realidades en que vivimos*, op. cit., p. 128.

³⁷ *Ibid.*, p. 129.

³⁸ Blumenberg, Hans, *La inquietud que atraviesa el río*, op. cit., p. 131. La historia se repite en otras obras como *Conceptos en historias*, Síntesis: Madrid, 2003, p. 155; y *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, op. cit., p. 240.

son algo particular del individuo³⁹. Schopenhauer, y en ello le sigue Blumenberg, mantiene un argumento acerca de la verdad del conocimiento contrario a Platón, que va desde la apariencia a la constitución de la objetividad y no al contrario⁴⁰. Las imágenes que creamos del mundo, procedentes del «flujo inconsciente de nuestro humor [*unbewußter Einfluß auf unsere Stimmung*]»⁴¹, son tan reales que ya no percibimos el simbolismo que constituye nuestro artificio y ello nos conduce a rechazar las figuras de las que nos servimos. A su juicio, somos capaces de hacer que cualquier sistema parezca natural a través de nuestras producciones. Pero la realidad es que el simbolismo configura todo lo que el hombre entiende como lo que hay, «es aquí el instrumento para cualquier perspectiva espiritual del mundo, el medio a través del cual ha de pasar el pensamiento antes de hallarse a sí mismo y poder conferirse una determinada forma teórica»⁴². Todo lo que conocemos está ya bajo nuestra simbolización, los objetos han pasado ya por la preformación simbólica, que los unifica otorgándole al caos inabarcable el carácter de la totalidad aprehensible. Nuevamente, al igual que la pregunta por el ser humano conducía a sus posibilidades de conocimiento, estas últimas vuelven sobre la definición de hombre; a partir de nuestra relación con lo que hay acabamos por comprender qué tipo de ser somos: «un ser limitado, inadaptado, fáctico y gratuito»⁴³, necesitado de un sentido y un equilibrio que ha de proveerse por sus propios medios, por la razón.

Blumenberg afirma que uno no puede entonces experimentarse a sí mismo de manera distinta a como se experimentan el resto de las cosas del mundo, porque yo soy el sujeto portador y mi relación con la realidad es una relación conmigo mismo⁴⁴. Una de las consecuencias últimas que podemos extraer de nuestro acceso antropológico es que el propio ser humano no puede tener una relación directa o puramente interior consigo mismo, de la misma manera que no la tiene con el resto de la realidad en la que se encuentra inmerso, pues su autocomprensión siempre se da desde la estructura de la autoexterioridad, mediada por los procesos

³⁹ «Sonst ist ein solcher Satz wie der Schopenhauers, für sich genommen, ohne Sinn: *Jede Wahrheit deren Grund kein Beweis ist, ist der welche einen Beweis zum Grunde hat vorzuziehen*». Blumenberg, Hans, *Quellen, Ströme, Eisberge*, op. cit., p. 41; referencia la cita a Schopenhauer como sigue: 1817, *Nachlaß* I 454; refiriéndose a la obra *Der handschriftliche Nachlaß*. Bd. 1: Frühe Manuskripte (1804-1818). Edición de Arthur Hübscher. Frankfurt am Main: Kramer: 1966.

⁴⁰ «Die Umbildung eines platonischen Arguments, denn Plato hatte gerade darauf, daß die Welt nur Erscheinung von etwas ist, das wahrer wäre als sie selbst, die Verurteilung jeder ästhetischen Nachbildung der Erscheinung als einer Mimesis zweiter Stufe gegründet, deren Qualität also vom metaphysischen Hintergrund her entwertet; Schopenhauers Argument verfährt genau umgekehrt, geht von der ästhetischen Evidenz der nachbildenden Objektivität und Naivität aus, um der ihr vorausliegenden Wirklichkeit Wahrhaftigkeit zu zusprechen, obwohl sie auch für ihn Erscheinung ist». Blumenberg, Hans, *Quellen, Ströme, Eisberge*, op. cit., pp. 42-43; citando el *Nachlaß* I, 116-117, correspondiente al *Der handschriftliche Nachlaß* citado en la nota anterior.

⁴¹ Blumenberg, Hans, *Quellen, Ströme, Eisberge*, op. cit., p. 47.

⁴² Cassirer, Ernst, *Mito y lenguaje*, op. cit., p. 40.

⁴³ Ferón, Olivier, «Anthropologie et contingence dans la phénoménologie de H. Blumenberg», en Fragio, Alberto y Bruno, Giordano, *Hans Blumenberg*, op. cit., p. 216.

⁴⁴ Cfr. Blumenberg, Hans, *Trabajo sobre el mito*, op. cit., p. 293.

simbólicos. No es solo que la situación del hombre con respecto a la realidad haya de ser siempre mediada por figuras simbólicas, sino que esta mediación es parte de su propia constitución e incluso delimita su identidad cuando hace uso de ella para compararse con algo externo a sí mismo con el fin de comprenderse mejor. Reflexionamos sobre nosotros mismos y nos damos cuenta de que somos visibles para los demás como estos lo son para mí, los otros «yoes» me conciben como otro «yo» desde su posición y se conciben a sí mismos como otros «yoes» gracias a sus recuerdos. En este punto sigue Blumenberg a Schopenhauer al reconocer que el recuerdo cumple una razón fundamental en la constitución de la identidad personal⁴⁵. Ante una situación de mutua visibilidad, la razón nos ayuda a conocernos a nosotros mismos, a objetivarnos y a prever posibles amenazas para lograr sobrevivir entre los peligros de un mundo inhóspito. El hombre se comprende a sí mismo, refleja su propia visibilidad, constituye una imagen propia, una identidad que será a su vez vista por los demás y por él mismo.

Una muy breve revisión de los puntos más sobresalientes de la recepción que Blumenberg ha llevado a cabo de la filosofía schopenhaueriana en su obra publicada podría detenerse en lo expuesto: su íntima dependencia a la hora de abordar las cuestiones relativas al ser humano y a su capacidad cognoscitiva. Podríamos analizar algunas otras cuestiones pormenorizadas respecto de las cuales Blumenberg ha recurrido a Schopenhauer para justificar sus argumentaciones; pero esta tarea distaría del objetivo del presente trabajo: remarcar *grasso modo* la localización bibliográfica de la relación Blumenberg-Schopenhauer. En cualquier caso, en los siguientes apartados tendremos oportunidad de familiarizarnos con las cuestiones que en este quedan en el tintero; por el momento, nos contentamos con ofrecer un posible punto de partida desde los recursos de los que disponemos –desde mi propia lectura– con el que poder iniciar la búsqueda del diálogo entre ambos autores a partir de la obra blumenberguiana publicada, una labor que sin duda está por hacer. En el siguiente apartado, haciendo eco nuevamente de mi propio acercamiento, trataremos de establecer otro posible camino para abordar a la pareja, esta vez desde algunos de los manuscritos inéditos del *Nachlaß* blumenberguiano, a partir de su interés común por el fenómeno del aburrimiento.

3. SCHOPENHAUER EN EL *NACHLAß* BLUMENBERGUIANO: REFLEXIONES SOBRE EL ABURRIMIENTO

En este apartado, como anticipábamos, vamos a dar cuenta de algunos de los textos del *Nachlaß* blumenberguiano en los que la figura de Schopenhauer es central, teniendo siempre presente las dificultades a las que aludimos en su momento: que solo se trata de una pequeña muestra fortuita del material que descansa en el DLA, cuyo propósito es dar a conocer al

⁴⁵ «La verdadera salud del espíritu consiste en recordar perfectamente». Blumenberg, Hans, *Descripción del ser humano*, *op. cit.*, p. 119. Blumenberg extrae la cita del *Handschriftlicher Nachlaß*, III, 208 (1825).

lector algunos trazos desconocidos. Mi paso por el DLA me permitió recoger algunas anotaciones blumenberguianas a propósito de Schopenhauer sobre las cuestiones tratadas en el apartado anterior; como por ejemplo aquella en la que Blumenberg cita el *Nachlaß* schopenhaueriano para explicar que la fórmula óptima para conocer es la razón y que esta representa más bien un deseo de conocer⁴⁶. Asimismo, en algunos textos hemos encontrado referencias a Schopenhauer acerca de su odio al dinero y a su capacidad para invertir el proceso de civilización humana⁴⁷. Sin embargo, los lugares en los que hemos localizado más frecuentemente la referencia al pensamiento schopenhaueriano han sido aquellos en los que Blumenberg ha tratado de una cuestión que ha sido de vital importancia para ambos: el aburrimiento.

Blumenberg apenas ha dedicado a esta cuestión una veintena de páginas en su obra publicada, pero su *Nachlaß* está plagado de manuscritos acerca del aburrimiento que nos permiten hablar de una verdadera teoría, no expresada de manera sistemática, que hasta ahora solo había sido enunciada mediante frugales pinceladas. El tratamiento blumenberguiano del aburrimiento es en gran parte deudor de las reflexiones kantianas. Entre ambos autores encontramos ciertos paralelismos incuestionables respecto a la importancia que han concedido en sus filosofías o, más concretamente, en sus antropologías, al estudio de la fuerza motriz del aburrimiento. Así, en la *Anthropologie* kantiana reconocemos que el aburrimiento aparece en el momento en que hemos alcanzado una comodidad o una adaptación excesiva a la que nuestra especie y todas las criaturas tienden de forma inevitable⁴⁸, para sacarnos de dicha situación.

⁴⁶ «Für das Verhältnis von theorie und Praxis gibt es viele Formeln, Formeln umständlicher Vermittlung oder direkter Transformation, hemlicher, aber verzögerter Identität – und eigentlich nie geht es um eine nachprüfbarere Wahrheit, eher um die Formulierung eines Wunsches, den andere und möglichst viele als Prämisse für Möglichkeiten ansehen möchten. Eine Grenzformel für das Verhältnis von Theorie und Praxis hat Schopenhauer gegeben, und kaum je wird sich jemand anheischig machen, sie zu überbieten: Welche Methaphysik hinge so genau mit der Moral zusammen wie meine? Ist doch das Leben jedes edeln Menschen nichts anderes als meine Metaphysik in Thaten ausgedrückt!» (*Nachlass* III 504). Blumenberg, Hans, *Grenzformeln*, estuche [«Schuber»] 1, carpeta [«Mappe»] 3, UNF 284, DLA Marbach. Las siglas UNF han despertado cierta polémica entre los estudiosos de la obra blumenberguiana que tratan de establecer que o bien se refieren a «Unerlaubte Fragmenten» [fragmentos no autorizados] o «Unfertig» [inacabado].

⁴⁷ Cfr. Blumenberg, Hans, *Schmerzengeld und Ebremsold*, estuche 4, carpeta 4, UNF 1386-1390, DLA Marbach. Anteriormente llamado «Tarifliches Schmerzengeld», título tapado después por el propio Blumenberg con un papel pegado encima; y Blumenberg, Hans, *Die Gebühr des Eremiten*, localizado en la carpeta GLD (las siglas probablemente responden a la palabra «Geld» [dinero]), UNF 2958, DLA Marbach.

⁴⁸ Cfr. Kant, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*. Traducción de José Gaos, Alianza: Madrid, 2004, p. 46. Blumenberg vuelve sobre los pasos kantianos explicando que somos «un ser que no está totalmente planificado por un biograma ni sometido totalmente a él» (*Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, *op. cit.*, p. 534) y que, por lo tanto, sufrimos un «desdoblamiento del tiempo de la vida ocupada en una parte por las exigencias de la autoconservación y, en otra, por un libre margen temporal de realizaciones indeterminadas» (*idem*). El mismo queda entonces dividido en «tiempo del deber» (*Mußzeit*), el que empleamos en satisfacer nuestras necesidades primarias, y el «tiempo del poder» (*Kannzeit*), el que queda restante una vez que aquellas están cubiertas. La ten-

Aquel «pertenece a las pasiones impulsoras más fuertes del hombre [*den stärksten Antriebskräften des Menschen*]»⁴⁹ que actúa al principio como una fuerza paralizante pero que a continuación desencadena «una repulsión violenta [*eine Kraft heftigster Abstossung*]»⁵⁰ ante la situación que lo provoca. En este sentido, el aburrimiento nos impulsará siempre a emprender un movimiento para desasirnos de él, a expandir la vida atrayendo lo nuevo hasta nosotros, rompiendo con la quietud en que nos sumerge, activando el mecanismo que nos hace despertar para sentir después el placer de dormirmos⁵¹ y disfrutar del juego entre «taedium» y «voluptas»⁵². Y ello, explica Blumenberg, porque cuando acontece se experimenta bajo la sensación de lo desagradable y de la escasez que se desea dejar atrás. El aburrimiento nos hace sentir una irritación provocada por una «conciencia de sí que se torna incómoda: como conciencia de un sí mismo en punto muerto, superfluo, que no se considera aludido y que no se ha pronunciado sobre nada»⁵³ que, como el propio autor indica, puede llegar a experimentarse como una quietud parecida a la muerte, siguiendo su metáfora absoluta del «tödliche Langeweile» (aburrimiento mortal)⁵⁴.

En este contexto, Blumenberg vuelve en su *Nachlaß* sobre los pasos de Schopenhauer. Para este último, la voluntad se encargaba de empujar al hombre a satisfacer necesidades y a buscar nuevas cuando las viejas estuviesen satisfechas para no incurrir en un «anhelo vacío, en la languidez, en el aburrimiento [*leeres Sehnen, languor, Langeweile*]»⁵⁵. De este modo, el aburrimiento era una de las dos derivaciones posibles de la necesidad. Pero también en este sen-

dencia que seguimos consiste en tratar de disminuir el tiempo del deber para ganar tiempo del poder. Sin embargo, concuerdan Blumenberg y Kant, cada vez que conseguimos reducir el primero en favor del segundo se producen vacíos que reportan un «fastidioso aburrimiento» (*idem*). Se produce la paradoja de que «librar la vida de las molestias clásicas, cuya desventaja consiste en que se producen contra toda voluntad, solo es posible al precio de nuevas torturas, que no lo parecen tanto porque se las acepta y uno se somete a ellas libremente» (*ibid.*, p. 251).

⁴⁹ La cita pertenece a una tarjeta sin título y sin numerar que se encuentra en la *Zettelkasten 26 U-Welt*, DLA Marbach.

⁵⁰ *Ibid.*, DLA Marbach.

⁵¹ «La naturaleza misma ha dispuesto, sin duda, que entre las sensaciones agradables y que entretienen el espíritu se deslice, sin ser llamado, el dolor y haga así interesante la vida. Pero intencionadamente, por el gusto de cambiar, introducirlo en ella y hacerse daño; hacerse despertar para sentir de nuevo el placer de dormirse...». Kant, Inmanuel, *Antropología*, *op. cit.*, p. 73.

⁵² «El sentimiento que impulsa al sujeto a PERMANECER en el estado en que se encuentra es *agradable*; el que le impulsa a ABANDONARLO, *desagradable*. Acompañado de conciencia, dicese el primero *deleite (voluptas)*, el segundo *bastío (taedium)*». *Ibid.*, p. 185.

⁵³ Blumenberg, Hans, *Descripción del ser humano*, *op. cit.*, p. 528.

⁵⁴ *Cfr.* Blumenberg, Hans, *Langeweile, Kurzweil*, en la carpeta Konvult Text-und Materialsammlung Langeweile (LGW), DLA Marbach.

⁵⁵ Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, F. A. Brockhaus: Leipzig, 1819, p. 374; *Parerga y Paralipómena*, I, traducción de Pilar López de Santa María, Trotta: Madrid, 2006, p. 369.

tido el aburrimiento se estaría considerando como una pulsión que mueve a la acción con el fin de ser evitado. Blumenberg recupera el *Nachlaß* de Schopenhauer en el suyo propio para expresar cómo el aburrimiento entra en escena cuando desaparece la preocupación por la conservación de la vida⁵⁶, como uno de los motores más fuertes del hombre que condena la inactividad, como una fuerza de repulsión violenta⁵⁷.

Sin embargo, que el aburrimiento ponga en movimiento la existencia no es algo propiamente positivo en la filosofía schopenhaueriana, pues lo deseable respecto al drama que causa la voluntad no es más que su supresión para renunciar así a sus vaivenes. Debido a estos, la vida del hombre se convierte en «una carga insoportable [*sein Wesen und sein Daseyn selbst wird ihm zur unerträglichen Last*]»⁵⁸ porque oscila como un péndulo entre «el dolor y el aburrimiento [*dem Schmerz und der Langeweile*]»⁵⁹, «dos dos polos de la vida humana [*die*

⁵⁶ «Der Schmerz des Lebens lässt sich nicht abwälzen. Alle Bemühungen dazu leisten nichts als das ser seine Gestalt verändert. Diese ist ursprünglich Mangel, Noth, Sorge um Erhaltung des Lebens. Kaum in dieser Gestalt verdrängt erscheint der Schmerz successive als Geschlechtstrieb, Liebe, Eifersucht, Neid, Ehrgeiz, Geiz, Sorge, Hass, angst, Krankheit und so in noch unzähligen Gestalten: hat man ihn in allen überwunden, so nimmt er zuletzt die der Langeweile an: und gelingt es diese zu besiegen, so wird es schwerlich geschehn ohne wieder den Schmerz in einigen der vorigen Gestalten einzulassen und so den Tanz von vorne zu beginnen». Blumenberg, Hans, tarjeta sin título y sin numerar perteneciente a la *Zettelkasten 13/2 Terminologie*; citando a Schopenhauer, *Nachlaß* I (K 10283.1, I 368), 1816. En esta misma «caja» (*Kasten*) se encuentran dos tarjetas con títulos que versan sobre Schopenhauer pero sobre las que apenas se desarrolla nada: la primera de ellas, titulada *Schopenhauer: Verdruß und Langeweile unter leuter Pack*, iba a tratar sobre el volumen IV de la obra *Nachlaß* de Schopenhauer, 1, 84; la segunda, titulada *Schop Nachlaß III, 328*, vuelve sobre la idea anterior de que el aburrimiento entra en escena cuando desaparece la preocupación por las necesidades más primarias; o, como diría Blumenberg, cuando reducimos el tiempo del deber en función del tiempo del poder: «die Langeweile, die eintritt, wenn die Sorge um das Leben gerade nicht antreibt, bezeugt den Mangel eines Grundes f d Existenz; sobald das Leben gesichert ist, hat es keinen Inhalt mehr» [*sic*].

⁵⁷ Blumenberg está citando el *Nachlaß* schopenhaueriano, IV/1, 153 f.: «Was in der Beschreibung der Langeweile verkannt worden ist, ist ihre Zugehörigkeit zu den Leidenschaften, zu den stärksten Antriebskräften des Menschen. Sie wirkt wie eine lähmende und zur Untätigkeit verdammende träge Masse. In Wirklichkeit ist sie eine Kraft heftigster Abstossung, die erleiden zu können zu den Disziplinen und Tugenden höchster Kulturstufen gehört. Sie als Antriebskraft des Menschen mit Bedürfnis und Bosheit gleichzustellen, ist eine der Errungenschaften von Schopenhauer. Schon die blosse Furcht vor ihr treibt den Menschen aus seinen faktischen Zuständen heraus und lässt ihn nicht ruhen, Vorbereitungen zu ihrer Vermeidung auf Vorrat zu betreiben. Was an ihr aktiviert, ist der Horror Vacui der Zeit, analog dem des Raumes». Blumenberg, Hans, tarjeta sin título y sin número localizada en la *Zettelkasten 26 U-Welt*, DLA Marbach. En esta caja encontramos una segunda tarjeta, titulada *Das Land der Langeweile*, a propósito de Schopenhauer, WWV I 4, 400 (se refiere a *Die Welt als Wille und Vorstellung*) con una breve anotación sin desarrollar: «Die Langeweile aber ist nichts weniger als ein gering zu achtendes Übel: sie malt zuletzt wahre Verzweiflung auf das Gesicht... Auch weden überall gegen sie, wie gegen andere allgemeine Kalamitäten, öffentliche Vorkehrungen getroffen, schon aus Staatsklugheit».

⁵⁸ Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, op. cit., p. 374.

⁵⁹ *Ibid.*, 374.

beiden Pole des Menschenlebens]]⁶⁰. El aburrimiento que queda entre la aparición del deseo y la satisfacción de un objetivo aparente hace que la lucha sea tan angustiante como la propia angustia contra la que se lucha⁶¹. Es por ello por lo que Simmel concluía que para Schopenhauer la existencia humana se presentaba como una monotonía insoportable, no como un dolor positivo que habría acuñado Kant y habría acogido Blumenberg, sino como mero aburrimiento paralizante del día a día y del transcurrir de los años que dibujaba su absoluto pesimismo.⁶²

Encontramos en el *Nachlaß*, a pesar de esta diferencia con el planteamiento blumenberguiano respecto al aburrimiento, un par de puntos en los que vuelven a reconciliarse. Por una parte, para ambos, el aburrimiento conduce a la reflexión en última instancia. Blumenberg coincide en sus anotaciones inéditas con Schopenhauer en que, a pesar de lo repugnante del aburrimiento, descansa en él la posibilidad de la abstracción: pagamos un precio alto pero no en vano.⁶³ Por otra parte, el aburrimiento estaría también a un paso de ser considerado la fuente misma de la sociabilidad que «pone al ser humano en la situación ética de relacionarse con otros».⁶⁴ Tal y como lo entiende Schopenhauer, el aburrimiento «hace que seres que se aman tan poco como los hombres se busquen unos a otros»⁶⁵. Los hombres se aburren cuando están solos: «no pueden reírse solos [...] porque la risa es solo una señal para los demás y un mero signo, como la palabra [*sie können nicht allein lachen (...) Ist denn das Lachen etwas nur ein Signal für Andere und ein bloßes Zeichen, wie das Wort?*]]⁶⁶. Es en este punto en el que podemos rastrear con más fuerza la unión Blumenberg-Schopenhauer, toda vez que siguiendo los dictámenes schopenhauerianos, el aburrimiento es un impulsor de las relaciones sociales, una

⁶⁰ Schopenhauer, Arthur, «Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur», en Schopenhauer, Arthur, *Sämtliche Werke in zwölf Bänden*, J. G. Cotta'sche: Stuttgart, Berlín, 1895, p. 281.

⁶¹ Cfr. Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, op. cit., p. 452.

⁶² «When I inspect Schopenhauer's depictions and evaluations of human life, I sometimes get the impression that deepest substance of his pessimism is not drawn from positive pain so much as it is derived from ennui, the dulling monotony of days and years». Simmel, Georg, *Schopenhauer and Nietzsche*, traducción de Hemult Loiskandl, Deena Weinstein y Michael Weinstein, Illini: Chicago, 1991, p. 8.

⁶³ «Eine Philosophie hohen Abstraktionsgrades, wie die Schellings und seiner Epigonen, ist deshalb "so widerlich langweilig" (Schopenhauer, Nachlass III 23, 68; 1820) weil durch Abstrakta vieles gedacht werden kann, im Grenzfall alles, und dadurch de facto im Umgang mit dem hohen Abstraktionsgrad nur wenig zu denken erzwungen wird. Andererseits kann man sagen, dass gerade hierin das Eindrucksvolle des Abstraktionsgrads besteht, das ser vieles und vielerlei, im Grenzfall alles zu denken gestattet, was auf andere Weise überhaupt nicht gedacht werden könnte. Der Preis der Langeweile ist also hoch, aber doch nicht völlig vergeblich». Blumenberg, Hans, *Abstraktion und Langeweile*, Zettelkasten 13/2 Terminologie, DLA Marbach. Cfr. Blumenberg, Hans, *Langeweile ist reflexive wahrnehmung des lebens von sich selbst*, Zettelkasten 6, II, DLA Marbach.

⁶⁴ Retana, Camilo, «Consideraciones acerca del aburrimiento como emoción moral», en *Káñina*, Rev. Artes y Letras, Univ. Costa Rica, 35, 2, p. 185.

⁶⁵ Schopenhauer, Arthur, *Parerga y Paralipómena*, op. cit., p. 371.

⁶⁶ Schopenhauer, Arthur, «Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur», op. cit., p. 288.

condición que la pseudo-teoría del aburrimiento blumenberguiana ha sostenido firmemente y que podemos rastrear en sus inéditos de manera constante⁶⁷.

Nuevamente, y aunque en esta ocasión el material es escaso, ponemos de manifiesto un posible camino a través del que seguir de cerca el diálogo entre Schopenhauer y Blumenberg, partiendo una vez más de nuestra lectura y trabajo propio, a través de algunas notas inéditas del *Nachlaß* blumenberguiano. En su caso, esta línea de recepción tampoco ha sido abordada por los investigadores hasta el momento –quizá sea la más descuidada debido a su carácter menos accesible– y es de la que en cierto modo me encargo con más premura en la actualidad. A pesar de que no existe en la actualidad ningún trabajo de investigación robusto que aúne el pensamiento de estos autores ni desde su unión a través de la reflexión sobre el fenómeno del aburrimiento, ni desde los parámetros de las obras publicadas –lo que conforman los caminos que estamos tratando de dar a conocer–, algunos *scholars* han recuperado de manera superficial algunos de los momentos en los que Blumenberg y Schopenhauer se dan la mano a partir de la obra publicada del primero. Un repaso de estos acercamientos es necesario, y dará forma al próximo apartado, en un estudio que trata de establecer el estado de la cuestión de la investigación de las relaciones Blumenberg-Schopenhauer para elaborar una futura propuesta de trabajo de mayor envergadura.

4. LA INVESTIGACIÓN EN TORNO AL BINOMIO SCHOPENHAUER-BLUMENBERG

La puesta en conjunto del pensamiento schopenhaueriano y blumenberguiano en los apartados anteriores justifica por sí sola la necesidad de un trabajo de mayor alcance que trate de explorar hasta sus límites el diálogo establecido entre ambos pensadores. A lo sumo, el siguiente apartado, que tratará de dar a conocer brevemente los distintos intentos de los investigadores de poner en común a Schopenhauer y a Blumenberg, reforzará esta justificación al poner de manifiesto que son verdaderamente escasos hasta el momento los estudios que se han aventurado en esta tarea. Un rastreo de la red facilita el reconocimiento de los mismos, que serán abordados desde su naturaleza geográfica: por una parte, como advertimos, encontramos en su mayoría asociaciones que proceden del ámbito hispanohablante; por otra, algunas que desde el contexto internacional tratan de hacerse cargo de esta pareja; siempre y únicamente a partir de la obra publicada de Blumenberg.

Comenzando esta breve revisión bibliográfica de los estudios que han tratado la relación Blumenberg-Schopenhauer en algún punto por el marco hispanohablante, damos con que la primera referencia que se hizo a la pareja en un trabajo de investigación al amparo de una institución universitaria española procede del catedrático de Filosofía Cirilo Flórez Miguel, de la Universidad de Salamanca, en el año 2003. En un artículo que escribió para la revista

⁶⁷ Que el aburrimiento impulsa la acción comunicativa entre los hombres, desde la perspectiva de Blumenberg que puede conocerse a través de sus inéditos, es la clave de la tesis doctoral que realizo en la actualidad en la UCM, titulada *El aburrimiento como presión selectiva en Hans Blumenberg*, dirigida por ya el citado José Luis Villacañas Berlanga, y cuyos resultados serán defendidos y publicados a lo largo del próximo año.

Azafea, titulado «Hans Blumenberg: los márgenes de la hermenéutica», Flórez explica que Blumenberg ha sido el responsable de atribuir a la filosofía schopenhaueriana la transformación de la metáfora del teórico en la del genio que dominó la filosofía del siglo XIX. No nos conduce, sin embargo, al lugar en el que tal atribución se produce en la bibliografía blumenberguiana⁶⁸. Al año siguiente, el catedrático de Filosofía José Luis Villacañas (UCM), volvía a poner en común a ambos pensadores en un trabajo titulado «Gracián en el paisaje filosófico alemán: una lectura sobre Walter Benjamin, Arthur Schopenhauer y Hans Blumenberg», que conformaría un capítulo del libro de Miguel Grande Yáñez y Ricardo Pinilla Burgos *Gracián: barroco y modernidad*. Villacañas vuelve sobre la obra blumenberguiana *Die Lesbarkeit der Welt* (1979) [*La legibilidad del mundo* (2000)] para comparar la lectura que Blumenberg y Schopenhauer hacen del escritor español Baltasar Gracián. Así, explica, «Schopenhauer recomendaba que se leyera la novela de Gracián como si estuviera escrita en 1840»⁶⁹, mientras que «Blumenberg nos invita a leerla como si estuviera escrita en 2001»⁷⁰. Se están refiriendo, claro está, a la novela *El Criticón* (1651), que Blumenberg ha tratado «como una exacerbación de la alegoría platónica de la caverna»⁷¹. Este mismo año acogía la publicación de otro de los trabajos de Villacañas, «De nobis ipsis silemus. Reflexiones sobre Hans Blumenberg, lector de Kant», esta vez en la revista *Daimon*, en el que cita la crítica de Blumenberg a Schopenhauer a propósito de la malinterpretación que este último hace del argumento crítico contra la teoría del progreso kantiana, toda vez que supone que en aquella existe «una instrumentalización de los hombres

⁶⁸ «Una de las grandes transformaciones que ha tenido lugar en la filosofía del siglo XIX es la que tiene lugar en torno a la metáfora del “genio”, que es la que pasa a primer plano en la teoría del arte del idealismo. Esta metáfora sustituye a la del teórico, que como contemplador del universo se limitaba a imitar los modelos que contemplaba en ese universo. El genio, en cambio, no imita ningún modelo, sino que crea formas que no se encuentran en la naturaleza y que por lo tanto ningún contemplador puede haber visto. Esta transformación podemos situarla, apoyándonos en la interpretación de Blumenberg, en la filosofía de Schopenhauer, en la cual lo que caracteriza al genio es que “este no forma parte de la vida, por cuanto está lleno por completo del conocimiento puro en cuanto distancia de la vida”». Flórez Miguel, Cirilo, «Hans Blumenberg: los márgenes de la hermenéutica», en *Azafea Revista de Filosofía*, 5, 2003, p. 270.

⁶⁹ Villacañas Berlanga, José Luis, «Gracián en el paisaje filosófico alemán: una lectura sobre Walter Benjamin, Arthur Schopenhauer y Hans Blumenberg», en Grande Yáñez, Miguel y Pinilla Burgos, Ricardo, *Gracián: barroco y modernidad*, Universidad Pontificia de Comillas: Madrid, 2004, p. 300. El mismo trabajo aparecería en el mismo año en otro volumen, el del catedrático de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada Pedro Aullón de Haro, titulado *Barroco* (Verbum: Madrid, 2004, pp. 697-717).

⁷⁰ Este breve pasaje en el que se nos insta a relacionar las miradas de Schopenhauer y Blumenberg sobre Gracián es remarcado en la página 28 de la «Introducción» al volumen, elaborada por uno de los editores, Grande Yáñez.

⁷¹ *Ibid.*, p. 300. Algunos años después, el Prof. Dr. Juan David Mateu Alonso (Universitat de València), volvería sobre la relación de Schopenhauer con la obra de Gracián, y recurriría a Blumenberg para explicar que, desde su punto de vista, el atractivo que el primero sentía por el segundo, por *El Criticón* especialmente, se debía a que «ambos son pensadores “de talento alegórico”». Mateu Alonso, Juan David, «Schopenhauer y Gracián: arte de prudencia y sabiduría mundana», *Endoxa. Series Filosóficas*, 32, 2013, p. 68. Citando a Blumenberg, Hans, *La legibilidad del mundo*. Traducción de Pedro Madrigal, Paidós: Barcelona, 2000, p. 115.

del presente por los del futuro»⁷². La crítica blumenberguiana, en su caso, es remitida a la obra *Lebenszeit und Weltzeit*, en la que Blumenberg está refiriendo al *Nachlaß* schopenhaueriano (II, 9) mediante una cita que nosotros mismos hemos empleado con anterioridad, que «el individuo alcanza su destino en cualquier situación y tiempo en que se encuentre»⁷³. En esta misma línea, el Dr. Manuel Pérez Cornejo (I.E.S. Matemático Puig Adam), aludía en la «Introducción» a la edición del libro *Lecciones sobre metafísica de lo bello* de Schopenhauer de la Collecció estètica & crítica de la Universitat de València (2004), al hecho de que Blumenberg había observado en *Höblenausgänge*⁷⁴ que la filosofía schopenhaueriana se basaba en una reinterpretación kantiana del mito de la caverna. Una última referencia de esta misma época la realizó César González Cantón en su tesis doctoral *La metaforología en Blumenberg, como destino de la analítica existencial* (2004), cuando recupera lo que Blumenberg dice de la obra de Schopenhauer, que «se puede vivir con ella, y eso es algo maravilloso»⁷⁵. En la tesis de González Cantón podemos encontrar otra referencia que Blumenberg hace a Schopenhauer en su obra póstuma *Die Vollzähligkeit der Sterne* (1997) [*La integridad de las estrellas*], cuando emplea la imagen schopenhaueriana de «la luz del sol, a la que hay que dejar entrar hasta el último rincón, de la cual se depende totalmente para vivir, y a la que, “como un benefactor demasiado efusivo”, no se le puede mirar a los ojos»⁷⁶ para describir al Dios soberanamente bueno. Años más tarde, en 2009, González Cantón traería nuevamente a colación, junto con Stéphane Dirschauer, una cita de Blumenberg sobre Schopenhauer, en su reseña inglesa de la obra *Beschreibung des Menschen*. En la misma, Blumenberg pone como ejemplo la teoría de la voluntad schopenhaueriana para mostrar que los postulados metafísicos conducen a profundas observaciones fenomenológicas⁷⁷.

⁷² Villacañas Berlanga, José Luis, «De nobis ipsis silemus. Reflexiones sobre Hans Blumenberg, lector de Kant», en *Daimon*, 33, 2004, p. 76.

⁷³ Cfr. nota a pie de página número 22. En su caso, Villacañas está empleando la edición en italiano *Tempo della vita e tempo del mondo*, Il Mulino: Bologna, 1986, p. 270.

⁷⁴ Pérez Cornejo, Manuel, «Introducción», en Schopenhauer, Arthur, *Lecciones sobre metafísica de lo bello*, Universitat de València, Collecció estètica & crítica: Valencia, 2004, p. 23. Citando a Blumenberg, Hans, *Höblenausgänge*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1989, pp. 600-609; *Salidas de caverna*, op. cit., pp. 493-503.

⁷⁵ González Cantón, César, *La metaforología en Blumenberg, como destino de la analítica existencial*, Servicio de Publicaciones de la UCM: Madrid, 2004,, 315. Citando la obra póstuma de Blumenberg *Lebensbemen. Aus dem Nachlaß*, Reclam: Stuttgart, 1998, p. 32. La cita de González Cantón fue recuperada posteriormente por el Prof. Dr. Patricio Miranda Rebeco (Pontificia Universidad Católica de Chile), en su obra *La precomprensión de lo humano en la sociología de Lubmann* (Ediciones Universidad Alberto Hurtado: Santiago de Chile, 2012).

⁷⁶ Blumenberg, Hans, *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1997, p. 177. Citado en González Cantón, César, *La metaforología en Blumenberg, como destino de la analítica existencial*, op. cit., p. 112.

⁷⁷ «Blumenberg cites the example of Schopenhauer's theory of the will, whose metaphysical postulates actually lead to deep phenomenological insights». González Cantón, César; Dirschauer, Stéphane, «Hans Blumenberg's Beschreibung des Menschen», en *Iris*, I, 2, 2009, p. 556.

Desde la última alusión de González Cantón a la pareja de filósofos, se abre un nuevo periodo temporal en el que los investigadores hispanohablantes han referido de una u otra manera a los puntos en que ambos autores se unen en la filosofía blumenberguiana. En 2010, el Prof. Dr. Antonio Rivera (UCM) escribía «Reflexiones sobre el concepto filosófico de absolutismo: retórica y mito en Blumenberg»⁷⁸, un texto en el que testimoniamos la vuelta a la obra *Begriffe in Geschichten* para recuperar cómo Blumenberg retoma la historia schopenhaueriana del hombre que tenía el reloj que daba la hora buena en una ciudad en la que los campanarios estaban todos equivocados, a partir de la que Blumenberg muestra que «el núcleo del absurdo [...] no está en quienes salen en la historia, sino en quien la cuenta, en Schopenhauer, pues éste parecía suponer que alguien puede tener el tiempo verdadero mientras que los demás pueden estar equivocados»⁷⁹. En los años que siguieron, el Prof. Dr. Alberto Fragio (Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa), trabajaba en un punto de su artículo «Wittgenstein según Blumenberg» sobre esta misma cuestión, mostrando que aquel que tenía la hora verdadera «*casi se ridiculizaría a sí mismo [...], insistiendo en una verdad que, al objeto de hacerla aplicable, tendría que falsificar constantemente*»⁸⁰ para poder danzar al unísono del resto de ciudadanos. Así, retornando a la afirmación blumenberguiana que recogía Rivera, Fragio vuelve a hacerse eco de aquella: lo que había mostrado Schopenhauer con esta historia era su «insensato afán de proselitismo»⁸¹, pues su historia no ilustraba la situación de «un hombre lúcido circunstancialmente aislado y merecedor de ser imitado por los demás, sino un trastornado que mejor haría en sincronizar su reloj a la hora que todos llevan»⁸². Dos años más tarde, en 2012, Fragio volvía a hacer acopio de

⁷⁸ Se trata de un capítulo del citado libro de Fragio, Alberto; Bruno, Giordano, *Hans Blumenberg. Nuovi paradigmi d'analisi*, op. cit., pp. 129-150.

⁷⁹ Rivera, Antonio, «Reflexiones sobre el concepto filosófico de absolutismo: retórica y mito en Blumenberg», en *ibid.*, 151. Años atrás, en 2001, Rivera escribió un artículo para la revista *Postdata*, titulado «El héroe del cielo: religión y política en Baltasar Gracián», en el que los nombres de Blumenberg y Schopenhauer aparecen juntos en un mismo párrafo, pero no de manera relacionada entre sí, por lo que su examen ha sido excluido del cuerpo del texto. Cfr. número 23, pp. 31-40.

⁸⁰ Fragio, Alberto, «Wittgenstein según Blumenberg», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 42, 2009, p. 207. Citando a Blumenberg, Hans, *Die Sorge geht über den Fluß*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1987, pp. 169-170. El artículo en cuestión puede encontrarse asimismo en Fragio, Alberto, *Destrucción, cosmos, metáfora. Ensayos sobre Hans Blumenberg*, Lampi di Stampa: Milano, 2013, p. 174. Cfr. Ros Velasco, Josefa, «Alberto Fragio, Destrucción, cosmos, metáfora. Ensayos sobre Hans Blumenberg», en *La Torre del Virrey*, 15, 1, 2014, pp. 33-37.

⁸¹ Fragio, Alberto, «Wittgenstein según Blumenberg», op. cit., p. 208. Citando a Blumenberg, Hans, *Die Sorge geht über den Fluß*, op. cit., p. 132.

⁸² Fragio, Alberto, «Wittgenstein según Blumenberg», op. cit., p. 208. Citando a Blumenberg, Hans, *Die Sorge geht über den Fluß*, op. cit., p. 132. En esta obra, además, Fragio recupera una anécdota aislada sobre Schopenhauer y el músico Rossini, que reproducimos en nota a pie porque dista en cierta medida de la temática en cuestión, pero que no deja de mostrar el tratamiento blumenberguiano de Schopenhauer: «A Schopenhauer, el fisonomista de gran estilo metafísico, le tuvo justamente que pasar algo parecido. Su ideal musical, la suma de sus entusiasmos reproducida en flauta, era Rossini. A propósito de la visita de este a Frankfurt tras tomar las aguas en Bad Kissingen el verano de 1856, el propio Schopenhauer cuenta que Rossini se sentó en la mesa

una referencia blumenberguiana a Schopenhauer, en «Hans Blumenberg: Las dificultades de la Ilustración a través de sus metáforas». En este trabajo apuntaba a la tipología que Blumenberg había elaborado en *Beschreibung des Menschen* de los desenlaces posibles que históricamente se habían atribuido a la escena originaria de la «fictio pufendorfiana»⁸³. Frente a la hipótesis de que un sujeto pudiera encontrarse con otro miembro de su especie por primera vez, desconociendo que existían más como él, Blumenberg especulaba que Schopenhauer habría propuesto el desenlace que sigue: el sujeto habría pensado simplemente: «¡Yo otra vez!».

En lo que queda por delante respecto al ámbito hispanohablante, únicamente hemos localizado algunas breves referencias a la relación Blumenberg-Schopenhauer en estudios de menor envergadura como los Trabajos fin de grado de Ana María Rosas Rodríguez (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá) y de Carolina Angulo Orozco (Universidad de Cartagena de Indias, Colombia)⁸⁴. En el primero de ellos, *El genio y el santo en Schopenhauer. Dos vías de liberación del teatro del mundo* (2014), la candidata para optar al título de Grado en Filosofía recupera el análisis que Blumenberg hace de la metáfora del naufragio en Schopenhauer, en el que señala que la identidad del sujeto se descifra en la posición del que naufraga y del que contempla⁸⁵. En el segundo, titulado *Retórica e interpretación en Friedrich Nietzsche* (2011), Angulo Orozco retoma la alusión de Blumenberg a Schopenhauer cuando el primero explica, apoyándose en el segundo, que la razón, «al contrario de lograr su pretensión de conseguir la calma de los espíritus, logra ponerle fin a su reposo»⁸⁶.

en el Englischen Hof cerca de él, pero que él no quiso serle presentado. “Le dije al cantinero: ‘Es imposible que este sea Rossini; este es un francés gordo’”. Blumenberg, Hans, *ibid.*, p. 178. Citado en Fragio, Alberto, *ibid.*, p. 206.

⁸³ «La *fictio* del jurista e historiador alemán Samuel Pufendorf [1632-1694] pasaba por la siguiente pregunta: «¿Qué sucede cuando un ser humano encuentra por primera vez a otro ser humano sin tener conocimiento de la existencia de sus semejantes?». En el experimento mental de Pufendorf se imaginaba este primer encuentro arcaico como base para la filosofía del derecho y del Estado». Fragio, Alberto, «Hans Blumenberg: Las dificultades de la Ilustración a través de sus metáforas», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29, 2, 2012, p. 678. El lugar en el que encontramos esta referencia a *Beschreibung des Menschen* son las páginas 247 y ss. y 185 y ss., según anota el propio Fragio, de la edición alemana de Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2006. Por su parte, al artículo de Fragio puede encontrarse asimismo en su libro *Destrucción, cosmos, metáfora*.

⁸⁴ La tesis doctoral de Ángel Octavio Álvarez Solís (Universidad Iberoamericana de México), titulada *La rebelión de los tropos. Historia, metodología y epistemología de los lenguajes políticos* (2013), fue consultada en línea hace algún tiempo con motivo de la realización de este artículo y se comprobó que en la página 6 del prólogo había una mención a la relación entre Schopenhauer y Blumenberg. Sin embargo, actualmente no es posible consultar la misma en la web por motivos de inexistencia de la página en la que se encontraba (anteriormente <www.te-siuami.izt.uam.mx>, de la que dejamos constancia por si en el futuro estuviese activa de nuevo).

⁸⁵ Rosas Rodríguez, Ana María, *El genio y el santo en Schopenhauer. Dos vías de liberación del teatro del mundo*. Trabajo fin de grado en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2014, 18. [Consulta: 28.03.2016]. <<http://repository.javeriana.edu.co/bitstream/10554/16423/1/RosasRodriguezAnaMaria2014.pdf>>

Citando a Blumenberg, Hans, *Naufragio con espectador*, *op. cit.*, p. 81.

⁸⁶ Orozco Angulo, Carolina, *Retórica e interpretación en Friedrich Nietzsche*. Trabajo fin de Grado en Filosofía. Universidad de Cartagena de Indias, Colombia, 2011, p. 35. Publicado posteriormente en *Conceptos. Revista de Fi-*

Por lo que respecta al otro marco de investigación, el internacional, hemos conseguido rastrear una variopinta muestra de casos en los que los estudiosos han abordado la relación entre Blumenberg y Schopenhauer. En este caso, y a diferencia del esquema cronológico seguido a propósito de los *scholars* hispanohablantes, expondremos brevemente sus tratamientos siguiendo nuevamente un criterio geográfico. Como cabe esperar, el contexto que más resultados arroja es el germano, remitiéndonos a momentos mucho anteriores de los que contábamos en nuestro país. Ya en el año 1996, la Prof. Dr. Barbara Neymeyr (Universität Freiburg), se estaba haciendo cargo de la relación entre los filósofos. En su obra *Ästhetische Autonomie als Abnormität*, relaciona el empleo de la metáfora náutica de Schopenhauer del «mar en calma» [*Meeresstille*] en *Die Welt als Wille und Vorstellung* (I, p. 558) con su recepción en la obra blumenberguiana *Schiffbruch mit Zuschauer* en una nota a pie de página en la que deja constancia de los lugares en los que el propio Blumenberg ha encontrado dicha metáfora náutica en la obra schopenhaueriana⁸⁷. Respecto a la duplicidad de la conciencia que implica la metáfora del naufragio con espectador, constata Neymeyr, dice Schopenhauer que provoca un desequilibrio que parece ser la condición *sine qua non* de lo sublime, que la autora tiene a bien en comparar con el «desafío trascendental» [*transzendentalen Trotz*] que diría Blumenberg⁸⁸. Por su parte, la autora alemana Uwe C. Steiner volvió a poner en el mismo lugar a ambos pensadores casi una década después en su ponencia «Ist die Wahrheit nackt am schönsten? Der Schleier als Metapher der Metapher und das Problem des Stils als Kategorie der Erkenntnis» para el XI *Internationalen Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Semiotik*, celebrado los días 24-26 de junio de 2005 en la Europa Universität Viadrina, pero esta vez a partir de la metáfora de la verdad. En un momento de su discurso, explicaba que Schopenhauer había reconocido que, inspirados por el eros platónico del conocimiento, la pregunta por «la verdad desnuda» (*die nackte Wahrheit*) nos ha acabado deparando una decepción significativa y que

losófia, 3, 5, 2013, pp. 42-66, en una versión abreviada que no contiene alusión alguna a Blumenberg o Schopenhauer, aunque ambos aparecen referenciados en la bibliografía, en sus obras *La inquietud que atraviesa el río* y *El mundo como voluntad y representación* respectivamente. [Consulta: 26.03.2016]

<<http://190.25.234.130:8080/jspui/bitstream/11227/1628/1/Ret%C3%B3rica%20e%20Interpretaci%C3%B3n%20en%20Friedrich%20Nietzsche%20-%20Tesis%20de%20.pdf>>

Citando a Blumenberg, Hans, *La inquietud que atraviesa el río. Lo quizá perdido. Un ensayo sobre la metáfora*. Traducción de Jorge Vigil y Manuel García Serrano, Península: Barcelona, 1992, p. 53.

⁸⁷ Cfr. Neymeyr, Barbara, *Ästhetische Autonomie als Abnormität. Kritische Analysen zu Schopenhauers Ästhetik im Horizont seiner Willensmetaphysik*, Walter de Gruyter: Berlín, Nueva York, 1996, p. 145. Citando a Blumenberg, Hans, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1988: 58-62. Las referencias a la obra de Schopenhauer son las que siguen: WWV I, p. 429; I, pp. 139, 291-292, 429, 482 y 533; y, en PP II, p. 336.

⁸⁸ «Die subjektinternen Opponenten im Rahmen seiner Bewusstseinsduplizität befinden sich demnach wohl nicht in einer Balance der Kräfte. Vielmehr scheint ein charakteristisches Ungleichgewicht die *conditio sine qua non* für jenes Spezifikum des Erhabenen darzustellen, das Hans Blumenberg durchaus treffend als “transzendentalen Trotz” bezeichnet». Neymeyr, Barbara, *Ästhetische Autonomie als Abnormität*, *op. cit.*, p. 370. Citando a Blumenberg, Hans, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, *op. cit.*, p. 59.

dicha «verdad desnuda» no era más que una metáfora con una larga tradición, cargada de asociaciones lascivas. Aquellas, apuntaba la autora, podían ser rastreadas en la obra blumenberguiana *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960) [*Paradigmas para una metaforología* (2003)]⁸⁹. Más recientemente, justamente otra década más tarde, una tercera investigadora, la Dr. Giulia Radaelli (Universität Bielefeld), dedicaba un trabajo a la relación entre Schopenhauer y Gracián, en el que una vez más aparecerá la imagen de Blumenberg a propósito del análisis de aquella⁹⁰.

Desde el país vecino, un par de autores franceses han hecho alusión a la recepción blumenberguiana del pensamiento de Schopenhauer. El investigador Christian Sommer (CNRS, Archives-Husserl Paris, ENS-Ulm) escribió en 2012 la «Présentation» introductoria al volumen especial de la revista *Les Études philosophiques* dedicado a Schopenhauer. En un punto de este trabajo menciona la figura del Blumenberg fenomenólogo, que localiza en las obras *Zu den Sachen und zurück* y *Theorie der Lebenswelt* (2012) [*Teoría del mundo de la vida*]⁹¹, a quien reconoce manifiestamente deudor de la filosofía schopenhaueriana: «Sin duda podemos decir, por otra parte, que es uno de los pocos fenomenólogos del siglo pasado, con Michel Henry, quien ve en Schopenhauer un recurso importante en el desarrollo de su propia problemática, haciendo caso omiso de la resistencia heredada de los discípulos de Husserl en relación con el autor de *El mundo*»⁹². Según apunta Sommer, Blumenberg llegó a considerar la metafísica de la voluntad

⁸⁹ Steiner, Uwe, «Ist die Wahrheit nackt am schönsten? Der Schleier als Metapher der Metapher und das Problem des Stils als Kategorie der Erkenntnis», *XI Internationalen Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Semiotik*, 24-26 de Junio de 2005, Europa Universität Viadrina. Publicado en el volumen 24 de la Universitätsschriften – Schriftenreihe de la Europa Universität Viadrina, p. 2. [Consulta: 15.03.2016]

<<http://www.semiotik.eu/kongress2005/pdf/Steiner.pdf>>

La referencia a Blumenberg corresponde, como advertimos, a la obra «Paradigmen zu einer Metaphorologie», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 6, 1960, pp. 47 y ss.

⁹⁰ Radaelli, Giulia, «Lebensregeln für Ausnahmemenschen. Gracián und Schopenhauer», en Radaelli, Giulia; Schumm, Johanna, *Gracián's Künste*, Bachmann: Berlín, 2015, pp. 123-159. No hemos accedido directamente al libro en cuestión, sino que sabemos de la existencia de esta relación a través de la breve reseña que Dem. S. escribió para la revista *Komparatistik Online*. [Consulta: 16.03.2016]

<<http://www.komparatistik-online.de/2014-1-7>>

⁹¹ Cfr. Sommer, Christian, «Présentation», *Les Études philosophiques. Schopenhauer. Nouvelles lectures*, 3, 102, 2012, pp. 291-296. Citando a Blumenberg, Hans, *Zu den Sachen und zurück*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2000, pp. 158-159; *Theorie der Lebenswelt*, Suhrkamp: Berlín, 2010, p. 197. El artículo de Sommer puede encontrarse en la red y la numeración de las páginas corresponde con la de este ejemplar online (1-10). [Consulta: 29.03.2016]

<<https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2012-3-page-291.htm>>

⁹² «Sans doute peut-on dire, d'ailleurs, que c'est au dernier siècle l'un des seuls phénoménologues, avec Michel Henry, à voir dans Schopenhauer une ressource importante pour développer sa propre problématique, passant outre la réticence pour ainsi dire héréditaire des disciples de Husserl à l'égard de l'auteur du *Monde*». Sommer, Christian, *ibid.*, p. 5 (online). Se refiere a *Le Monde comme volonté et représentation*, la traducción al francés de *Die Welt als Wille und Vorstellung* que el propio Sommer realizó, anotó y editó en 2009 para Gallimard, Colección Folio Essais, París. También se ha encargado de la traducción de *Die beiden Grundprobleme der Ethik*:

schopenhaueriana como una forma prehistórica de fenomenología⁹³, y había tomado de la percepción del intelecto desde su perspectiva antropologizada al servicio de la autoconservación de Schopenhauer, a partir de una nota suya de 1816, la idea de que el ser humano era el fenómeno más importante del mundo⁹⁴. De esta manera, Blumenberg reintroduce al ser humano en el centro de la reflexión fenomenológica, a juicio de Sommer, a través de Schopenhauer, como ya lo había hecho previamente Gehlen⁹⁵. Por otra parte, el escritor y crítico de arte Alain Paire dedicó en su página *Galerie d'art* una entrada a la obra póstuma de Blumenberg *Löwen* (2001) [*Leones*], titulada «Un livre déconcertant, “Lions” de Hans Blumenberg», en el año 2014, en la que reseñaba las claves de la obra y anotaba la alusión blumenberguiana a la figura de otro mamífero que al filósofo le resultaba importante y que extraía de la obra de Schopenhauer, la del elefante, aunque no hacía referencia del lugar en el que este último hablaba de ello⁹⁶.

Un salto a la lengua anglosajona nos lleva directamente hasta dos alusiones a la relación Blumenberg-Schopenhauer en la web de la mano de dos *bloggers*: Aretino, gestor del blog

Ueber die Freiheit des menschlichen Willens, Ueber das Fundament der Moral al francés: *Les Deux Problèmes fondamentaux de l'éthique: La liberté de la volonté; Le fondement de la morale*, Gallimard: París, 2009.

⁹³ «Blumenberg à qualifier la métaphysique de la volonté de « forme «préhistorique» de la phénoménologie...» Sommer, Christian, *ibid.*, 7 (online). Citando a Blumenberg, Hans, *Zu den Sachen und zurück*, *op. cit.* 159, 128-130, 158-169, 241-242; *Beschreibung des Menschen*, *op. cit.*, pp. 163-168, pp. 259-260.

⁹⁴ «Dans la perspective blumenbergienne d'une anthropologisation de la conscience intentionnelle, ou de l'intellect au sens schopenhauerien, au service de l'autoconservation, la «métaphore absolue» du *Leib* comme visibilité et autodonation de la volonté, permet de penser, à rebours de Husserl, la possibilité d'accéder au principe de tous les phénomènes, à la *natura naturans*, c'est-à-dire à l'essence (*eidos*) du monde, par le “phénomène le plus signifiant du monde” qu'est l'être humain, selon la formule schopenhauerienne dans une note de 1816». Sommer, Christian, *ibid.*, p. 7 (online). Citando a Blumenberg, Hans, *Zu den Sachen und zurück*, *op. cit.*, pp. 160-161. La nota a la que se refiere se encuentra en Schopenhauer, Arthur, *Der handschriftliche Nachlaß*. Edición de Arthur Hübscher, I, DTV: München, 1985, p. 366.

⁹⁵ «Cette réintroduction blumenbergienne, *via* Schopenhauer, de l'être humain au centre de la réflexion phénoménologique (qui l'en avait exclu au nom de la réduction transcendantale impliquant l'*Entmenschung* était préparée, il est vrai, par l'anthropologie philosophique allemande, singulièrement par Gehlen qui a pu faire de Schopenhauer, et de ses “résultats”, l'un de ses précurseurs». Sommer, Christian, *ibid.*, p. 7 (online). Citando a Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, *op. cit.*, pp. 9-10; y a Gehlen, Arnold, «Die Resultate Schopenhauers», en Gehlen, Arnold, *Gesamtausgabe*, IV, Klostermann: Frankfurt am Main, 1938, p. 27.

⁹⁶ «Ailleurs, Blumenberg s'intéresse directement à un autre mammifère imposant et commente l'inoubliable phrase de Schopenhauer: “L'idée d'éléphant est impérissable”». Paire, Alain, «Un livre déconcertant, “Lions” de Hans Blumenberg», en *Galerie d'art*, 29.07.2014. [Consulta: 30.03.2016]

<http://www.galerie-alain-paire.com/index.php?option=com_content&view=article&id=329:un-livre-deconcertant-qlionsq-de-hans-blumenberg&catid=7&Itemid=109>

La obra original de Blumenberg se publicó en alemán bajo el título *Löwen* (Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2001); pero Paire está empleando su traducción al inglés en 2014 *Lions*, de Gérard Marino, para la editorial Les Belles Lettres, París.

Dilettante scholar, dedicado a la reseña de libros filosóficos y científicos; y Joe (Josh Harrison), administrador de la página *Chakira*, empleada para la exposición del pensamiento judío. El primero de ellos realizó una reseña pormenorizada de la edición inglesa de *Schiffbruch mit Zuschauer [Shipwreck with Spectator (1996)]*⁹⁷ en la que retomaba el empleo blumenberguiano de la metáfora náutica en Schopenhauer para explicar que naufrago y espectador son la misma cosa⁹⁸. El autor de la reseña constata que la obra blumenberguiana pone de manifiesto la importancia de la memoria en la concepción de la felicidad de Schopenhauer⁹⁹, así como la capacidad del espectador para mirar al futuro¹⁰⁰. Asimismo, muestra como Blumenberg recurre a la descripción schopenhaueriana del hombre dual mediante la metáfora del teatro¹⁰¹. Por su parte, Harrison escribió en 2012 «Hans Blumenberg: No Matter When?», una entrada breve en la que examina las obras blumenberguinas *Lebenszeit und Weltzeit* y *Die Legitimität der Neuzeit* (1966) [*La legitimidad de la Edad Moderna* (2008)] y traduce al inglés el capítulo «Gleichgültig wann? Über Zeitindifferenz» de la obra *Lebensstemen*. En este último, el autor recoge cómo Blumenberg sitúa a la figura de Schopenhauer como responsable involuntaria de la emergencia del neokantismo¹⁰². Sabemos, sin embargo, de la existencia de algunos otros trabajos en lengua inglesa que trabajan sobre la pareja Blumenberg-Schopenhauer, como son el caso de «Introduction to Blumenberg» de Robert Wallace; «Blumenberg and the Philosophical Grounds of Historiography» de David Ingram; o la reseña de Willis G. Regier de la versión inglesa de *Arbeit am Mythos [Work on Myth (1985)]*, titulada «Reviewed Work: *Work on Myth* by Hans

⁹⁷ Blumenberg, Hans, *Shipwreck with Spectator: Paradigm of a Metaphor for Existence*. Traducción de Steven Rendall, MIT Press: Cambridge, 1996.

⁹⁸ «Now we take up with the shipwreck-with-spectator metaphor in Schopenhauer. Schopenhauer makes the distancing of reason from the turmoil of life the key to his (all-too-Hegelian, according to Blumenberg) philosophy. The human being is both an agent of will, entangled with the pursuit of life, and a subject capable of detachment from this struggle. Appropriately, as Schopenhauer uses the metaphor in his exposition, the distinction between sufferer and spectator is extinguished; man is both at the same time». Aretino, «Hans Blumenberg, Shipwreck with Spectator: Chapter 5, “The Spectator Loses his Position”», en *Dilettante scholar*, 14.08.2010. [Consulta: 13.03.2016]

<<http://dilettantescholar.blogspot.com/es/2010/08/hans-blumenberg-shipwreck-with.html>>
Citando a Blumenberg, Hans, *Shipwreck with Spectator*, *op. cit.*, pp. 59-61.

⁹⁹ Aretino, *idem*, Blumenberg, Hans, *ibid.*, pp. 61-63.

¹⁰⁰ Aretino, *idem*, Blumenberg, Hans, *ibid.*, p. 63.

¹⁰¹ «Schopenhauer also describes his dual theory of man with another spectator metaphor, this time drawn from theater — man as one who is both an actor in a drama and a spectator». Aretino, *idem*, Blumenberg, Hans, *ibid.*, pp. 64-66.

¹⁰² Harrison, Josh, «Hans Blumenberg: No Matter When?», en *Chakira*, 28.10.2012. [Consulta: 13.03.2016]
<<http://chakira.org/2012/10/28/hans-blumenberg-no-matter-when/>>

Citando a Blumenberg, Hans, «Gleichgültig wann? Über Zeitindifferenz», en Blumenberg, Hans, *Lebensstemen. Aus dem Nachlaß*, *op. cit.*, pp. 19-28. Publicado originalmente en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 30.12.1987.

Blumenberg», por citar algunos, pero su acceso privado ha limitado su inclusión en este análisis¹⁰³.

Nos queda por presentar dos acercamientos procedentes del marco portugués y sueco. Desde Portugal, la Prof. Dr. Ângela Carvalho (Universidade do Porto), publicó en 2008 un artículo titulado «O naufrágio em Camilo Pessanha» al que daba comienzo con una cita de Blumenberg sobre Schopenhauer perteneciente a *Naufragio con espectador*:

[Para Schopenhauer] Sin duda, lo que el espectador ve es su propio pasado, por cuanto ha podido llegar a ser espectador, aprender a amar la «sabiduría» de la condición alejada de la vida. Pero aquello que ve está frente a él, en el futuro, como lo inevitable mismo que surge de la vida, la cual es *un mar lleno de escollos y remolinos*. Él los evita con prudencia y circunspección, aunque sabe que precisamente el éxito *de todos los esfuerzos y del arte de escurrirse* le aproxima al punto en el que su naufragio resulta inevitable. Él sabe que *precisamente así se aproxima, con cada paso, al naufragio más grande, al naufragio total, inevitable e irreparable que lleva rumbo a la muerte*. Esta no es solo la meta final de la fatiga, sino *algo peor que todos los escollos que se han sorteado*.¹⁰⁴

Carvalho ahondaría más adelante en su trabajo en la idea de que el sujeto poético es espectador de naufragios y, a un mismo tiempo, siguiendo en este punto Blumenberg a Schopenhauer, puede ser un espectáculo para los otros¹⁰⁵. Finalmente y para concluir este apartado, cabe destacar el artículo del crítico literario sueco Martin Lagerholm para el diario *Svenska Dagbladet*, «Biografiska luckor fylls i nya tyska romaner» (2012) [«Las lagunas biográficas que llenan las nuevas novelas alemanas»] en el que analiza los trabajos de Schopenhauer, Blumenberg y Kafka y los relaciona mediante su condición de escritores que han trabajado sobre los poetas¹⁰⁶.

¹⁰³ Los citamos, a pesar de todo, por si pudiesen ser de utilidad en cualquier sentido: Wallace, Robert, «Introduction to Blumenberg», en *New German Critique*, 32, 1984, pp. 93-108; Ingram, David, «Blumenberg and the Philosophical Grounds of Historiography», en *History and Theory*, 29, 1, 1990, pp. 1-15; Regier, Willis, «Reviewed Work: *Work on Myth* by Hans Blumenberb», en *Comparative Literature*, 101, 5, 1986, pp. 1242-1244.

¹⁰⁴ Carvalho, Ângela, «O naufrágio em Camilo Pessanha», en *Línguas e Literaturas*, II, XXIII, 2008, p. 221. La cita blumenberguiana reproducida pertenece a *Naufragio con espectador*, *op. cit.*, p. 77. La autora emplea la versión portuguesa, en *Naufágrio com Espectador. Paradigma de uma metáfora da existência*, Vega: Lisboa, 1990, pp. 84-85. En ambos casos, el lugar al que Blumenberg se está refiriendo con la cursiva a la obra de Schopenhauer es el *Nachlass* [en este caso no se cita como *Nachlaß*], I, 489 (Dresde 1818), según lo cita el propio autor. El texto, reconoce, es casi idéntico al que aparece en *Die Welt als Wille und Vorstellung* (IV, § 57 [Werke, I, 429]).

¹⁰⁵ «Chegamos assim à ideia de inevitabilidade a que já me referi anteriormente. Uma inevitabilidade que – do mesmo modo que o sujeito poético é espectador de naufrágios – pode vir a servir de espectáculo a outro “eu” ou a si mesmo (cf. “Soneto de Gelo”), utilizando a mesma configuração de Schopenhauer, referida por Hans Blumenberg, “[da] identidade do sujeito humano [que se decifra] perfeitamente nas duas posições, na do náufrago e na do que contempla”. Carvalho, Ângela, *ibid.*, p. 228. Citando a Blumenberg, Hans, *Naufrágio com espectador*, *op. cit.*, p. 81.

¹⁰⁶ En su caso, el autor no llega a interrelacionar a los autores más allá de por esta condición. Lagerholm, Martin, «Biografiska luckor fylls i nya tyska romaner», *Svenska Dagbladet*, 09.03.2012. [Consulta: 29.03.2016].

<<http://www.svd.se/biografiska-luckor-fylls-i-nya-tyska-romaner>>

5. MATERIALES PARA UN FUTURO PROYECTO DE INVESTIGACIÓN

Una vez finalizado el examen del estado de la cuestión de la investigación sobre el par Blumenberg-Schopenhauer, y habiendo señalado algunos de los posibles caminos desde los que podría partir un estudio competente de la relación entre ambos pensadores –bien desde el análisis de la obra blumenberguiana publicada, bien desde algunos documentos inéditos–, que por su inexistencia queda de antemano justificado, no nos queda sino ofrecer una revisión en la medida de lo posible de algunos de los documentos todavía desconocidos del *Nachlaß* blumenberguiano y del DLA Marbach que podrían servir para emprender la tarea de abordar la recepción blumenberguiana de Schopenhauer en un sentido más amplio. Así las cosas, este cuarto y último apartado tiene como objetivo dar a conocer las posibles líneas de análisis pendientes del pensamiento schopenhaueriano-blumenberguiano desde el *Nachlaß* del DLA Marbach.

Antes de adentrarnos en las profundidades del DLA Marbach, es preciso mencionar tres textos cortos de Blumenberg sobre Schopenhauer que, aunque fueron publicados en su día e integrados en sus obras más reconocidas, han pasado prácticamente desapercibidos a los investigadores y deben ser tomados en cuenta de cara a la realización de un hipotético trabajo fundamentado; se trata de los que mencionamos en la introducción: *Die Lampenputzerparabel*, *Hebbels Besuch bei Schopenhauer*, *Besuch aus der Schweiz*, *Schopenhauer verteidigt seine Welt* y *Glossen zu Schopenhauer*. Entre ellos, quizá *Die Lampenputzerparabel*, *Hebbels Besuch bei Schopenhauer* sea el más conocido porque a pesar de su aparición en el *Neue Zürcher Zeitung* (NZZ) el 22 de febrero del año 1986¹⁰⁷, fue publicado un año después en *Die Sorge geht über den Fluß*, bajo el título «Hebbel bei Schopenhauer»¹⁰⁸. Este mismo narra la visita de Hebbel a Schopenhauer mediada por «el teutonizante renovador de los Nivelungos»¹⁰⁹, Wilheml Jordan, según lo caracteriza el propio Blumenberg, movido por la inabordabilidad de los filósofos y, especialmente, de Schopenhauer¹¹⁰. A pesar de que *Besuch aus der Schweiz*, *Schopenhauer verteidigt seine Welt* y *Glossen zu Schopenhauer* también fueron publicados en el periódico *Neue Zürcher Zeitung*, no se encuentran tan a la vista en las obras publicadas ni tampoco se localizan bajo estos títulos entre los manuscritos del DLA Marbach¹¹¹. Sí pueden, sin embargo, consultarse allí mismo junto con otras publicaciones del autor.

¹⁰⁷ Blumenberg, Hans, «Die Lampenputzerparabel. Hebbels Besuch bei Schopenhauer», en *Neue Zürcher Zeitung*, 44, 22.02.1986, p. 6.

¹⁰⁸ En la edición en castellano el apartado se traduce como «Hebbel en casa de Schopenhauer», Blumenberg, Hans, *La inquietud que atraviesa el río*, op. cit., pp. 143-149. El manuscrito que se localiza en el DLA, una versión temprana, ostenta el título *Ein Besuch bei Schopenhauer* (estuche 2, carpeta 4C, UNF 878-882).

¹⁰⁹ Blumenberg, Hans, *La inquietud que atraviesa el río*, op. cit., p. 144.

¹¹⁰ *Idem*.

¹¹¹ Blumenberg, Hans, «Glossen zu Schopenhauer», en *Neue Zürcher Zeitung*, 81, 08.04. 1989, p. 68; Blumenberg, Hans, «Besuch aus der Schweiz. Schopenhauer verteidigt seine Welt», *Neue Zürcher Zeitung*, 42, 20.02. 1988, p. 66. Estos han sido trabajados, aunque no de manera exclusiva, en el artículo de Adams, David y Behrenberg, Peter, «Bibliographie Hans Blumenberg zum 70. Geburtstag», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 44, 4, 1990, pp. 647-661.

Respecto a los manuscritos blumenberguianos sobre Schopenhauer que podemos proponer para un futuro análisis en el DLA Marbach, nos limitamos a presentar aquellos que coincidimos en denominar ‘inéditos a la vista’ del *Nachlaß* (los únicos «inéditos escondidos» a los que podemos referir son aquellos que ya se trataron en el segundo apartado). Un listado exhaustivo debería incluir, al menos, los que citamos como ejemplo en la introducción: *Schopenhauer über Kant* (localizado en el Konvult MET IV), *Schopenhauer gibt der Venus keine Chance* (estuche 4, carpeta 4, UNF 1368-1369), *Entscheidung gegen Schopenhauer* (estuche 2, carpeta 1, UNF 400-402), *Ein Irrtum Schopenhauers* (estuche 4, carpeta 4, UNF 1374-1376) y *Der alte Schopenhauer und die Farbenlehre* (estuche 2, carpeta 1B, UNF 514-515)¹¹²; al que se suma *Wie Hegel vom Schnupfer zum Trinken wurde*,¹¹³ un inédito que, aunque no deja entrever en el título la referencia a Schopenhauer, lo trata de hecho y así nos informa la ficha del mismo en el DLA Marbach. Además, sería preciso revisar las «cajas de tarjetas» (*Zettelkasten*) 12.:*Sch-T*, 31.: *Zu eigenen Werken / Kurzsays A-Z / Motti*; y 24.: *lose Karteikarten N-S*, en las que, según la descripción del DLA Marbach, aparecen constantes referencias a Schopenhauer. Como advertimos, estos textos no representan la totalidad de documentos en los que Blumenberg aludió a Schopenhauer, pues muchos de ellos están camuflados bajo títulos desconcertantes y, en ocasiones, Schopenhauer solo es introducido brevemente a propósito de alguna cuestión particular.

El DLA Marbach cuenta, a lo sumo, con toda otra serie de manuscritos sobre Schopenhauer que, aunque no han sido escritos por Blumenberg, podrían resultar de gran interés al investigador interesado en la filosofía schopenhaueriana. Son ejemplos de ello el texto que el editor alemán Raimund Fellingner presentó en la Schopenhauer-Gesellschaft el 12 de enero de 1990, *Arthur Schopenhauer und Thomas Bernhard*; el de la escritora Elisabeth Franke-Hollenbach, *Arthur Schopenhauer als Mensch*, que recoge cartas, notas y conversaciones con y acerca de Schopenhauer; el de Bernhard Heitmann, *Arthur Schopenhauer*, recogido en la carta que este escribió a Siegfried Kracauer el 23 de julio de 1965 a propósito de *Die Welt als Wille und Vorstellung*; el del dramaturgo Gustav Hillard, *Der Metaphysik der Erfahrung, Zu Arthur Schopenhauers 100. Todestag*, del 21 de septiembre de 1960; el que escribía en 1984 el investigador literario Ulrich Horstmann, *Expeditionen ins Menschenleere. Anthropofugales Denken nach Schopenhauer*; el de Rudolf Lohbauer, *Schopenhauer* (sigla Cm 54); los del filósofo Heinrich Niehues-Pröbsting, *Dasselbe über dasselbe*¹¹⁴ (1980) y *Selbstbewußtsein, Leib und Zeit bei Schopen-*

¹¹² Este inédito, además de versar sobre Schopenhauer, trata sobre la figura del que fue secretario de Goethe y reconocido filólogo Friedrich Wilhelm Riemer.

¹¹³ Este texto aparece subtítuloado en el DLA Marbach como «*Bierwirtsphysiognomie*» *Schopenhauer über Hegel* (*WWV* 752), y fue publicado en la obra blumenberguiana *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2005. Está inspirado en la carta de Blumenberg al crítico literario Marcel Reich-Ranicki, del 25 de octubre de 1985. Se le atribuyen las siglas UNF 290-292a, UNF 1237, UNF 947, UNF 947-949, UNF 2577-2581, UNF 1020, UNF 1093-1095, EVL, WTG y VPH.

¹¹⁴ El manuscrito trata sobre Schopenhauer, Platón y Nietzsche.

bauer¹¹⁵, ambos de 1980; y, finalmente, el del historiador del arte Reinhard Piper, *Bemerkungen zu Schopenhauers «Transzendenter Spekulation» über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksal des Einzelnen*.

En la misma línea, el DLA Marbach acoge parte del epistolario de la familia Schopenhauer que, aunque en su mayoría se trata de copias del original, puede deparar sin duda alguna que otra sorpresa y habrá de resultar interesante al schopenhaueriano. Del filósofo propiamente podemos leer dos copias de una carta a Heinrich Karl Abraham Eichstädt, del día 6 de enero de 1821 y dos de una carta dirigida a un receptor «desconocido» (*Unbekannt*) del 26 de agosto de 1855. De su hermana, Adele Schopenhauer, hay dos copias de una carta a August von Hartmann del 1 de octubre de 1825¹¹⁶ remitidas desde Weimar, una carta dirigida a ‘Schuchart’ (sin más datos, fecha ni lugar) y una carta del 10 de septiembre (año desconocido) a uno de los editores del diario *Das Morgenblatt für gebildete Stände* (hasta el año 1837 conocido como *Morgenblatt für gebildete Leser*), Hermann Hauff, enviada desde Bonn¹¹⁷. A este mismo diario dirigió desde Bonn otras tantas cartas, en las fechas 17 de junio, 22 de septiembre, 10 de septiembre, de las que se desconoce el año. Por último, de su madre, Johanna Schopenhauer, localizamos una serie de cartas enviadas a la editorial J.-G.-Cotta’sche (Stuttgart) desde el 24 de noviembre de 1811 hasta el 30 de enero de 1838, una carta del 9 de octubre de 1821 al poeta Georg von Reinbeck; una destinada a un receptor «desconocido» un lunes por la mañana, dos copias de una carta enviada al citado secretario de Goethe, Friedrich Wilhelm Riemer; otras dos de una enviada a la esposa de Friedrich von Schiller, Charlotte von Schiller; y dos cartas destinadas a la pintora de la corte del Gran Duque de Weimar y confidente de Goethe Caroline Louise Seidler, una sin fecha y la otra del 27 de febrero de 1813, todo ello enviado siempre desde Weimar.

Este cómputo de material, junto con el expuesto en apartados anteriores –obras publicadas, inéditos y recepciones–, debe haber sido de ayuda al lector interesado en dar un paso más hacia el conocimiento y el descubrimiento de la pareja Blumenberg-Schopenhauer y debe haberle sugerido algunos escenarios clave desde los que partir y hacia los que encaminarse al emprender esta tarea. Por el momento, reiteramos, este artículo solo tenía por objeto mostrar el estado de la cuestión que nos competía, las líneas bibliográficas a las que atender y los lugares a los que acudir para rastrear el diálogo entre Blumenberg y Schopenhauer. Quizá la tarea de explorar hasta sus límites la recepción schopenhaueriana del lubequés no ha sido todavía emprendida porque a ambos se les siga considerando filósofos poco serios. El propio Blumenberg reconocía que a Schopenhauer no se le había considerado como una fuente seria

¹¹⁵ Este documento resulta de por sí interesante porque fue enviado por Niehues-Pröbsting a Blumenberg en una carta el 9 de septiembre de 1980.

¹¹⁶ Según informa el propio DLA Marbach sobre este documento la fecha podría no ser correcta [‘Jahr fraglich’].

¹¹⁷ En el artículo de Anja Peters «‘Wir in Weimar’. Adele Schopenhauer im Briefwechsel mit Johann Wolfgang von Goethe» (en *Colloquia Germanica*, 39, 3/4, 2006, pp. 291-315) se encuentra una referencia a esta correspondencia.

en su tiempo ni tampoco en el siglo pasado¹¹⁸, probablemente porque su antropología y sus pretensiones epistémicas no lo habían hecho digno de ser leído como un motor del progreso científico y filosófico. A Blumenberg tampoco se le reconoció como el filósofo que hoy sabemos que era; así lo reconoce él mismo en una carta que escribió a Neukirchen con fecha del 22 de febrero de 1945: «aun se me distingue como al mal filósofo que no se dirige hacia su *Magnum Opus* [*Das kennzeichnet mich wiederum als schlechten Philosophen und als einen, der nicht zu seinem Magnum Opus kommt*]» (DLA Marbach). Incluso hay quienes consideran, como en el caso de Fragio, que el mismo Blumenberg no habría tomado demasiado en serio a Schopenhauer, aunque evidentemente le fascinaba¹¹⁹. O quizá el motivo por el que nadie se ha atrevido con este reto reside en que estamos ante pensadores que exigen un esfuerzo y dedicación magnánime, así lo mostraba Blumenberg de Schopenhauer en *Goethe, zum Beispiel*, cuando cita las palabras que este último se refería: «Quien quiera entenderme, tendrá que leerse hasta la última línea»¹²⁰, y es algo que bien podía aplicarse a sí mismo. Sea cual fuere la razón que des-

¹¹⁸ «Notiert sich Schopenhauer bei seiner Lektüre des Frühwerks Schellings “Von der Wertseele”, das 1798 in Hamburg erschienen war, zu einer Stelle den lakonischen Satz: *Auf den Gipfeln können keine Quelle seyn*, so wirk diese »Entdeckung« noch ohne Kenntnis des Zusammenhangs ernüchternd, Mißtrauen erweckend, vernichtend. Gelegentlich sollte man den Dingen nicht weiter nachforschen, um einen schönen Tiefsinn nicht leichtfertig zu gefährden». Blumenberg, Hans, *Quellen, Ströme, Eisberge*, op. cit., p. 47; citando el *Nachlaß* II 324; Studienhefte 1811-1818), que refiere a la obra *Der handschriftliche Nachlaß*. Bd. 2: Kritische Auseinandersetzungen (1808-1818). Edición de Arthur Hübscher. Frankfurt am Main: Kramer, 1967.

¹¹⁹ Fragio alude a este hecho a propósito de la pregunta de si Blumenberg se tomó en serio a Wittgenstein; ante lo que responde que probablemente no todo lo que cabría esperar y que esto mismo le sucedió con otros pensadores entre los que incluye a Schopenhauer: «¿Se tomó en serio Blumenberg a Wittgenstein? [...] pese al indudable dominio que demuestra de la obra y el pensamiento del filósofo austríaco, no parece habérselo tomado completamente en serio, no al menos en el sentido en que cabría esperar. Esto, desde luego, también podría ser dicho de otros muchos autores, como Schopenhauer o Lichtenberg, de los que Blumenberg se ha ido ocupando en diversos momentos de su trayectoria intelectual, con un aire exquisito de penetrante frivolidad. Por añadidura, la presunta “falta de seriedad” podríamos eventualmente asimilarla como una característica y consecuencia clave de la metaforología: la distancia irónica». Fragio, Alberto, «Wittgenstein según Blumenberg», op. cit., p. 263.

¹²⁰ Schopenhauer, Arthur, *Sämtliche Werke*. Edición de Wolfgang von Löhneysen, II, Darmstadt, 1961, p. 589. La cita está extraída de González Cantón, César, *La metaforología en Blumenberg, como destino de la analítica existencial*, op. cit., p. 8. Aunque no deja constancia del lugar en el que podemos encontrar esta referencia en *Goethe, zum Beispiel*, nuevamente en la página 337 repite la cita y esta vez la redirige a las obras blumenberguianas *Lebens Themen. Aus dem Nachlaß* (op. cit., p. 29) y *Arbeit am Mythos* (Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1979, p. 95). En la obra *Goethe, zum Beispiel*, que no es abordada en este trabajo, Blumenberg deja constancia de la relación que Schopenhauer tenía con el escritor que da título a esta. Consúltese opcionalmente la reseña de Geret Luhr, titulada «Minima Goethiana oder die philosophische Triftigkeit eines Beispiels. Hans Blumenberg herausragendes Buch über den alten Goethe als Jedermann», publicada en el Rezensionenforum de la web *Literaturkritik.de*: «“Goethe zum Beispiel” ist ein Werk über das Altern und den Tod und in diesem Sinn ein entschiedenes Spätwerk. Immer wieder kreisen die Gedanken Blumenbergs aus verschiedenen Blickwinkeln um dieselben Episoden aus Goethes letzten Lebensjahren: um das Ulrike-Drama von 1823 und den scheinbar stoisch erlebten Tod des Sohnes von 1830. Eckermann und sein Beitrag zur Vollendung des Werks, die Freundschaft mit Zelter, das Verhältnis

cansa tras la inexistencia de un trabajo que aborde los presupuestos schopenhauerianos de la filosofía blumenberguiana, merece la pena descubrirla realizando el esfuerzo que llene este vacío; y con este acercamiento esperamos haber despertado la curiosidad de los valientes.

zu Schopenhauer - diese Figuren geben den Hintergrund ab für das Portrait vom alternden Goethe, das Blumenberg entwirft, um unsere Sicht auf Goethe grundsätzlich zu verändern». [Consulta: 20.03.2016]
<http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=598&ausgabe=199911>

