

La legibilidad del mundo blumenberguiano

Variaciones sobre Prometeo

Narraciones mitológicas sobre la Modernidad en Hans Blumenberg y Carl Schmitt

PEDRO GARCÍA-DURÁN

1 EL CONTEXTO DE LA RELACIÓN ENTRE HANS BLUMENBERG Y CARL SCHMITT. El controvertido pensamiento de Carl Schmitt ejerce aún hoy una gran fascinación en autores de todo signo. Su repercusión se debe en gran medida a pensadores como Koselleck o Taubes,¹ que recobraron para el jurista la posición central que el proceso de desnazificación le había quitado. No nos ocuparemos de ellos aquí, pero sí de alguien de su entorno intelectual que, desde una posición enfrentada, se tomó a Schmitt en serio en la época en que este arrastraba el estigma de su participación en el régimen de Hitler. Nos referimos a Hans Blumenberg quien, a lo largo de los años 70, mantendrá una fructífera relación intelectual con el jurista. El filósofo, que comenzaba a hacerse un nombre, iniciará una correspondencia con el apartado anciano a raíz de las críticas que este le dirigiese en el epílogo de su *Teología política II* en 1970. Esta relación epistolar se mantendrá hasta 1978, un año antes de la publicación de *Trabajo sobre el mito*, obra en la que el autor de Lübeck dedica un capítulo a Schmitt del que nos ocuparemos aquí.

El tema del mismo puede parecer superfluo. Se trata de solventar una ligera diferencia hermenéutica en torno al lema que encabezaba el último libro de *Poesía y Verdad* de Goethe: *Nemo contra deum nisi deus ipse*.² Solo dios contra dios. Pero el peso que se le confiere al apotegma goethiano en la obra, así como el hecho atípico de que Blumenberg dedique un capítulo a criticar la posición de un autor coetáneo, evidencian que la oscura superación hermenéutica que allí se desarrolla tiene una relevancia que no se aprecia a primera vista.

Lo que trataremos de dilucidar aquí es qué se pone en juego tras ella. Algo que no será fácil ya que la relación entre ambos autores se desarrolla de forma indirecta; en torno a metáforas, símbolos y sentencias. Un lenguaje común compuesto de “señales de constelaciones confrontadas”³ a través de las cuales ambos tratan de delimitar un “núcleo duro de las diferencias” (B, 131) que los separa. Escogemos pues la

sentencia de Goethe como guía que nos oriente en el complejo laberinto de intertextualidad que compone la correspondencia. Su elección responde a dos razones principales: el ya mencionado peso que tendrá la sentencia en *Trabajo sobre el mito* y el hecho de que nos sitúe al final de un proceso de cambios crucial en el pensamiento de Blumenberg.

Estos cambios han sido recogidos por la recepción del filósofo⁴ y se concretan en diversos aspectos de su trabajo. Así, por ejemplo, la metaforología deja de ser una herramienta auxiliar de la *Historia conceptual* para convertirse en “teoría de la inconceptuabilidad”,⁵ como se anuncia en *Naufragio con espectador* en 1979. Por otra parte, en una serie de trabajos entre los que se incluyen las investigaciones sobre el mito, se puede apreciar lo que, en palabras de Oliver Müller, supone un “giro antropológico” en el pensamiento blumenberguiano.⁶ Esta transformación, cuyas causas e implicaciones no podemos desarrollar por extenso, puede observarse en la aparición de una intención explícita en sus obras: la de hacer converger los resultados de la historia de las ideas, que le había ocupado hasta entonces, con preocupaciones filosóficas del presente.

Mencionamos esto ya que tiene un peso fundamental, en tanto que lo que se juega tras una polémica tan localizada como la que nos ocupa no es otra cosa que, precisamente, esa convergencia: la de pasado y presente. Se trata de la pregunta por el sentido de la pervivencia de ciertas tradiciones en nuestra cultura. A través de sus interpretaciones ambos autores hacen evidente la forma en que entienden esta cuestión y las necesidades a las que responde. No es casual que, para ello, recurran a dos legados distintos: Blumenberg el mitológico y Schmitt el teológico. Ambos tendrán un carácter paradigmático ya que se mostrarán como modelos opuestos de darse esa confluencia.

2. CARL SCHMITT: LA TRADICIÓN TEOLÓGICA COMO HERENCIA. Comenzaremos con la primera interpretación de la

sentencia en ser publicada: La que Schmitt hace en el citado epílogo de *Teología política II*. En él, el jurista se enfrenta a las críticas que Blumenberg había dirigido en *La legitimación de la Edad Moderna* a su *Teología política* de los años veinte y trata de mostrar los peligros implícitos en la defensa epocal que allí se sostenía. Esta se llevaba a cabo mediante el concepto de “autoafirmación del ser humano”. Un concepto que conllevaba la ruptura con toda forma de transcendencia extramundana y la consagración del antropocentrismo cultural. Algo que el jurista no podía aceptar. Su defensa de la tradición teológica, desde sus primeros escritos, se había dirigido precisamente contra las comprensiones políticas derivadas de la modernidad que negaban la inserción de lo trascendente en la existencia; entre ellas los parlamentarismos, el liberalismo o el marxismo en los que veía una amenaza para la especie.

Sin embargo el fondo último de esta defensa del legado teológico no era la fe católica sino la convicción antropológica en el carácter esencialmente “peligroso y dinámico” del ser humano. Un carácter negativo que necesitaba determinarse a través de un enemigo que concretase su posición y su identidad. Para el jurista toda unidad política surgía de la necesidad de instituir un poder que controlara la violencia intrínseca a la esencia humana, proyectándola al exterior para evitar, con ello, la aniquilación en una guerra de todos contra todos a la que, de otra forma, se vería abocada la especie. Así el criterio amigo-enemigo se convertía en el “criterio específico de lo político” (CP, 56), aquello que determinaba las relaciones entre esas agrupaciones que sometían a los particulares a su poder. La constitución de las mismas y su oposición era, pues, una necesidad irrenunciable.

El peligro no estribaba, por lo tanto, en esta oposición sino en la forma de comprenderla. Al negar su vínculo con la transcendencia, el ser humano quedaba librado a su enemistad de forma absoluta. Si no reconociese otro dios que él mismo su posición ya no podía ser relativizada apelando a un poder superior que, en resumidas cuentas, lo situara ante su propia finitud. La consecuencia práctica de esta negación era que el enemigo pasaba de verse como una necesidad a ser considerado un criminal.⁸ Dada la convicción antropológica en el carácter negativo del ser humano, de la hostilidad que se derivaba de esa liberación solo podía resultar “o bien la transición a una nueva pluralidad preñada de catástrofes, o bien la señal de que ha llegado el fin de los tiempos”,⁹ como dirá el jurista, refiriéndose a la enemistad de los dos bloques de la Guerra Fría.

Evitar esos peligros, que vería también tras la noción de autoafirmación, era el motivo que guiaba su proyecto de teología política. Algo que Blumenberg confesará haber “malinterpretado” (B, 105) en *La legitimación de la Edad Moderna*, al incluirla dentro de las lecturas que impugnaban la modernidad en nombre de la secularización. La necesidad de mantener las figuras teológicas en el pensamiento no se debía, como había creído el filósofo, a que estas respondieran a una substancia histórica metafísica que determinaba qué era aceptable en el decurso del tiempo, sino a que suponían una forma de atenuar la violencia inmanente a lo humano mediante su sumisión a un poder fuera de su alcance.

La exégesis de la sentencia de Goethe sirve así al jurista

para ilustrar su “punto de vista de la cuestión del enemigo” mediante el recurso a un “poeta que no es sospechoso de celo teológico”. Para ello le atribuye un “origen cristológico”¹⁰ que deriva de una sentencia similar que el poeta del *Sturm und Drang* Jakob Lenz incluyera en su drama inconcluso titulado *Catarina von Siena*. En él la santa mística presencia horrorizada el enfado de su padre que desapruaba su proyecto de matrimonio con un artista. Catarina trata de alejar el temor que le produce la escena aferrándose a un crucifijo que parece simbolizar su futuro religioso. En este momento aparece el verso “Gott gegen Gott”.¹¹ Dios contra Dios.

El jurista ilustra esta hostilidad que se ve reflejada en el lema goethiano con el término griego *stasis* cuyo sentido es “calma, estabilidad, colocación” y, a la vez, “movimiento, rebelión y guerra civil” (TP II, 128). Como dice, el significado de la palabra responde a que “en toda unidad es inmanente una dualidad y, por tanto, una posibilidad de rebelión” (TP II, 131). Se trata de una confrontación inscrita en una unidad última. Una imagen cuya inspiración es la Trinidad que, en palabras del profesor Villacañas, “le parecía la síntesis más sutil de un dualismo natural, inmanente a la Tierra, con un monismo final”.¹² Esta idea da muestra del verdadero sentido que veía en la persistencia de elementos teológicos. El valor de los mismos estriba en la capacidad que tienen para dar un significado al presente que permita acotar los peligros derivados del empoderamiento del “peligroso” ser humano; sometiéndolos al poder extramundano que estas pervivencias acarrearán. Así pues la tercera instancia del esquema amigo-enemigo servía, al igual que en el esquema trinitario, como principio que “interceptaba” la hostilidad de las otras dándoles un equilibrio.

Por otra parte, el jurista emplea un sentido muy cercano al que le diese Goethe a su apotegma. Cabe señalar que no fue éste quien lo eligió para ocupar el frontispicio del último libro de sus recuerdos juveniles; se trata de una decisión póstuma que tomaron sus albaceas. En su contexto original, al final del último capítulo, la sentencia hacía alusión a la irrupción de lo “demoníaco”¹³ en la vida del poeta. Algo que habría sucedido con motivo de su partida de Fráncfort a Weimar en 1775. Con este término se hacía referencia a un principio indeterminado que ejercía una influencia desasosegante en la vida del poeta. Un principio cuya descripción se realizaba empleando la *via negationis*: no era ni angélico ni demoniaco, ni divino ni humano, ni arbitrario ni causal, pero que “hacía pensar en cierta coherencia” (PV, 812). Se trataba de algo que, por otra parte, podía encarnarse en personas. A ello aludirá el poeta cuando emplee el apotegma.

Aunque abundaremos en este punto más adelante, no se debe perder de vista que la sentencia cuadra con la difícil relación entre Goethe y Napoleón; ya que en este estaba activo lo demoníaco “hasta tal punto que a duras penas acertaremos a dar con nadie que se le pueda comparar”,¹⁴ como confesará a Eckermann. El mismo Schmitt menciona esta cuestión¹⁵ para ejemplificar el sentido goethiano de la enemistad que se ve recogido en el lema. Lo que parece esbozar es, por tanto, la idea de una confrontación entre dos principios terrenales, pero entendida como un contrapeso. La resolución monista de la teomaquia cristológica antedicha también se apuntaría en el fragmento de Lenz ya que, al final, Catalina opta por la

vida religiosa prefigurando simbólicamente esa vía hacia lo trascendente que quiere ver Schmitt en el apotegma.

Esa apertura, pese a todo, no es explícita en el lema aunque también tiene raíces en la obra del poeta de las que el jurista era consciente. Para aclarar este punto debemos hacer un pequeño rodeo por otra de las “figuras trinitarias” que abundarán en la obra de posguerra¹⁶ de Schmitt. Nos referimos a la visión teológica de la historia que tomará del libro *El Epimeteo cristiano*¹⁷ de su amigo el poeta Konrad Weiss. De nuevo se trata de una confrontación de dos principios con resolución final. Por un lado, Prometeo, padre de la técnica y símbolo de la modernidad, y por el otro su hermano Epimeteo, quien, fiel al “verdadero sentido de los años”,¹⁸ equilibra la violencia prometeica. En este extraño y simbólico libro el equilibrio entre los hermanos titánicos posibilita el advenimiento de un principio “mariano”, que simboliza la resolución final.

Esta imagen, que causó tanta impresión en el jurista que la empleó para describir su situación vital tras el nazismo,¹⁹ remite directamente al drama inconcluso de Goethe *La vuelta de Pandora*²⁰ escrito en 1807. En esa pieza se representa una simetría muy parecida entre los hermanos titánicos con una resolución final traída por Pandora y esbozada por el poeta como “plenitud simbólica” (*VP*, 394). Aquí de nuevo se pone en juego lo demónico, representado por Prometeo, quien acaudilla ejércitos subterráneos, y es confrontado por Epimeteo que fue nombrado así “para que reflexionase sobre lo pretérito” y “revocase lo rápidamente acontecido” (*VP*, 374).²¹ En cierta medida, bajo la figura de Pandora, se simbolizaba una resolución que solo era posible por medio del contrapeso. Una salida que implicaba superación y absorción cuyos ecos nos acercan a la filosofía idealista de la historia.

Así pues Schmitt hace valer a Goethe para su causa de una forma que parece legítima y fiel al sentido de su obra. Sin duda su conocimiento del periodo tardío del poeta es profundo. Blumenberg mismo reconocerá su cercanía con la interpretación del jurista,²² pero mostrará su diferencia en la primera carta con las siguientes palabras: “He ido un paso más allá de su hallazgo cristológico hacia una interpretación politeísta de su esquema mediante la situación de Prometeo” (*B*, 106). Qué quiere decir ese “paso más allá” y qué sentido tiene es lo que dilucidaremos a continuación.

3. LA UTILIDAD DEL MITO. Hans Blumenberg desarrolla, en la cuarta parte de *Trabajo sobre el mito*, su extensa y prolija interpretación del lema a la que llevaba una década dedicándose.²³ Lo que trata de hacer con ella es poner un ejemplo que demuestre la utilidad existencial del mito. Algo que “estará en el centro del desarrollo” (*TM*, 32) de la obra ya que con él se muestra cómo el mito puede resultar “no inútil si pudo entrar en la totalidad de una vida, delineando los contornos de su autocomprensión, de su autoformulación y hasta de su autoformación” (*TM*, 427). La manera en que esto sucede y su relación con la sentencia goethiana serán, pues, los hilos conductores de la lectura que llevará a cabo. La premisa de la que parte es que la sentencia no trata de dar cuenta de un esquema fijo, por así decirlo metafísico,

como el que empleaba Schmitt, sino que pretende recoger la forma de habérselas con una experiencia que no tiene un carácter uniforme. Por consiguiente Blumenberg tratará de mostrar las innumerables resonancias que para el poeta tiene la noción de dios y, con ello, los posibles sentidos de las confrontaciones recogidos en el apotegma.

Lo primero que debemos señalar es que Goethe, como hace constar el filósofo de Lübeck, reconoce su adscripción a diversos teísmos. Así, según confiesa en una de sus máximas, hay que ser “en cuanto investigadores de la naturaleza panteístas, en la creación poética politeístas, en lo moral monoteístas”.²⁴ La importancia que conferirá Blumenberg a la opción politeísta para la interpretación se sustenta en la necesidad del poeta de recurrir al arte para estabilizar las perturbaciones de lo demónico. Esto se hace explícito en el mismo texto en el que aparece la sentencia. Si bien Goethe cree que a los seres en los que se encarna lo demónico “nada puede derrotarlos más que ese mismo universo contra el que han emprendido la lucha” (*PV*, 814), algo que para Blumenberg anuncia la esperanza en una resolución panteísta de la perturbación demoníaca mediante su reintegración en el orden cósmico; su reacción natural ante la aparición del principio es “huir detrás de una imagen” (*PV*, 812), refiriéndose a la tragedia de Egmont. El arte será así la herramienta con la que dar cuenta de la perturbación concreta de la experiencia.

Si bien, en su comprensión de la naturaleza, Goethe puede defender un panteísmo “utópico” este debe, por tanto, ser complementado con una serie de nombres para lo extraordinario que le acaecía. El medio más adecuado para ello es el mito artístico y sus muchos dioses ya que “en la absorción panteísta lo divino, en el sentido literal del término, se ha hecho algo ‘indiferente’: es la caracterización para *todo* en general. Lo divino ya no puede ser lo excepcional; en eso se convierte lo demónico” (*TM*, 511). Por eso Blumenberg analiza las variaciones que el poeta llevó a cabo del mito de Prometeo; en ellas se esbozará como, con el politeísmo, lo extraordinario, entendido como una perturbación temible, se integra y depotencia por medio del arte.

Este mito, como Goethe confesará, se “había convertido en una idea fija” (*PV*, 369) para él desde que “cortara a su patrón la vieja figura titánica” (*PV*, 666) en su juvenil *Oda a Prometeo*²⁵ y en el drama inconcluso que debía incluirlo, ambos de la década de 1770. Esta primera variación del mito tenía un tono muy diferente a la de 1807. En ella se incidía en el conflicto del titán con su padre, que en las versiones goethianas siempre será Zeus. La confrontación aparece ahora como un desafío abierto en el que Prometeo, exiliado del Olimpo, se hace un mundo a su medida. Se muestra así la rebelión artística del genio, propia de ese periodo, frente a las imposiciones de un poder caduco. El desafío abierto al padre se enuncia en unos versos que parecen prefigurar el apotegma con anterioridad a los de Lenz: “¡Su voluntad contra la mía! ¡Uno contra uno, tal me parece la cuestión!” (*OP*, 1005 y ss.).

Esto sucede antes de la aparición de lo demónico que es, para Blumenberg, “una renuncia a la frivolidad con que la juventud del *Sturm und Drang* había hecho uso del atributo divino” (*TM*, 510). A partir de ese momento la figura mítica se va alejando progresivamente de la autocomprensión de

Goethe, quien se ve cada vez menos capaz de identificarse con un dios. Este tono se aprecia, casi cuarenta años después, en la “simetría escénica” del drama de Pandora. En esta los mismos elementos de la oda adoptan nuevas funciones, una continuidad que Blumenberg ilustra como “cambio en el reparto de papeles” (TM, 536). Pero la teomaquia ya no se ve como un conflicto en el que el poeta toma parte directamente sino como una imagen en la cual “el nombre de Prometeo sigue nombrando un aspecto de una realidad cuya ambivalencia, superada o por superar, puede ser enfrentada, a lo sumo, con el lema de esos años, con un “contrapeso” (TM, 534)”. Aquí podemos ver ya una diferencia con Schmitt en el hecho de que, para Blumenberg, lo demónico es un “resto no resuelto” (TM, 429) de la experiencia de Goethe y no una amenaza que confrontar. El carácter de perturbación existencial de lo demónico conlleva la necesidad de confrontarlo y lo variable e indeterminado de su vivencia implica que los elementos con los que se contrapesen sean plásticos. Por así decirlo, en tanto quede un resto de experiencia por resolver, las imágenes tratarán de dar cuenta de la excepcionalidad de las perturbaciones y su singularidad articulará sus variaciones.

Esa ambivalencia de lo demónico se verá reflejada en la mencionada relación entre Goethe y Napoleón. Las formas de superación del “trauma para la identidad del poeta” (TM, 496), que supone el curso, deberán ser mutables dado el carácter ambiguo de lo demónico encarnado en él. El proceso de “desmitificación” (TM, 528) de sí mismo que se advertía en el arte se puede seguir también en la relación. Desde que en 1808 sea capaz de “aguantar su mirada” en el primer encuentro de Erfurt defendiendo que “solo un dios puede resistir a un dios” (TM, 500); hasta que, en 1827, confiese por carta que el exilio del Emperador en Santa Elena es “un ejemplo de lo peligroso que es alzarse hasta lo absoluto y sacrificarlo todo a la realización de una idea” (en TM, 531) la reducción de expectativas sobre sí mismo se hace evidente.

Por ello, cuando Goethe escribe la sentencia al final de sus días, se excluye de la teomaquia. Esta parece reducida a esos seres demónicos que se enfrentan al universo. Se hace necesaria, en consecuencia, esa dimensión artística que aleje el miedo y la inquietud que produce lo demónico de la experiencia del poeta. En esa situación, que Blumenberg llamará “panteísmo con reparto de papeles” (TM, 511), es necesario recurrir a nombres míticos que permitan “evitar que lo irracional ejerza su dominio sobre ese terreno no ocupado” (TM, 429). Ésa es la utilidad del mito que trataba de probar: su valor para dar cuenta de lo irresoluble de la existencia.

En el último de los capítulos dedicados al tema Blumenberg declara que su interpretación no excluye la de Schmitt sino que la recoge.²⁶ Para ello debe probar que Goethe la empleó siendo consciente de esa polisemia implícita que puede acoger tanto sus “teísmos” como ese proceso de “desmitificación” del que hemos hablado. No podemos dar cuenta aquí de la ingente cantidad de datos y fuentes que el filósofo incluye en su interpretación y que la fundamentan. Solo podemos señalar que el “uso inagotable” que le presintió Riemer cuando escuchó el apotegma de Goethe tras su visita al campo de batalla de Jena en 1807 se hace evidente en las numerosas teomaquias que jalonan su producción y

de las que solo mencionamos aquí unas cuantas. Sin duda, un autor que concebía sus obras como “fragmentos de una gran confesión” (PV, 295) y solía releerlas y reelaborarlas no puede ser inmune a sus propios y numerosos sentidos de dios cuando está dando cuenta de su vida. Aunque el resultado sea una interpretación tan abierta que pueda resultar decepcionante, su valor estriba en que “el hecho de que solo así se pueda Goethe medir con las fuerzas que conforman su misma vida” (TM, 590).

4. MITO Y DOGMA. Sin embargo, la confrontación en términos filológicos de las interpretaciones sería injusta. El jurista apenas esboza las líneas fundamentales, mientras que Blumenberg las desarrolla de forma minuciosa. Pero el problema que nos ocupaba no era ése sino las cuestiones filosóficas que se dirimen tras la disputa. Estas apuntan a un par antitético que atraviesa todo el texto de *Trabajo sobre el mito*: la oposición entre mito y dogma. Tanto el jurista como el filósofo se sirven aquí de dos tradiciones cuya pervivencia está fuera de toda duda. Sin embargo entre ellas verá Blumenberg una diferencia fundamental. Mientras el mito se caracterizaba por su mutabilidad y su capacidad de producir “variaciones” que lo hacen “apto para la tradición” (TM, 41), la pervivencia del dogma “conserva el resto insoluble de pretender admitir y persistir en aquellas exigencias de carácter absoluto”²⁷ que conllevaba la teología. En el ejemplo de Goethe esto se traducía, o bien en la inagotable significatividad de una sentencia capaz de adaptarse a nuevas perturbaciones existenciales, o bien en un esquema metafísico-trinitario fijo en el que dejarlas inscritas. La pervivencia de la teología en nuestra cultura, es decir la secularización, se muestra aquí desde una perspectiva distinta a la de *La legitimación de la Edad Moderna*. Ya no se trata de una categoría histórica que hace de la pervivencia una oculta dependencia de la nueva época de una substancia inmutable, sino de una forma de pensamiento que acarrea peligrosas hipotecas implícitas. Así el autor de Lübeck le explicará a Schmitt en 1975 el valor de su interpretación con las siguientes palabras: “el apotegma de Goethe recoge la totalidad del sentido del politeísmo: su división de poderes, su superación del poder absoluto y de toda religión entendida por su nociva dependencia interior de ese poder” (B, 132). A esta luz podemos ver que cuando Blumenberg acusa a Schmitt de tratar de “dogmatizar el mito”, al reinscribir la narración de Prometeo en su esquema trinitario, está apuntando más allá de una mera cuestión hermenéutica.

Trabajo sobre el mito da respuesta aquí a otro de los puntos débiles que Schmitt había detectado en el libro de la modernidad: la incapacidad de dar cuenta del valor de la tradición para una época que se caracteriza por la ruptura con el pasado. Esto se mostraba en el sentido de legitimidad que contrapondrá al que empleaba Blumenberg en el libro de 1966. Legitimación sería, pues, un término del derecho dinástico que conlleva un sentido de filiación que la modernidad excluiría al autodeterminarse contra lo precedente. Así la pervivencia de elementos teológicos en la modernidad, para la que Blumenberg acuñara el concepto de *Umbesetzung* (sustitución o cambio de función), no podía ser más

que una *Umsetzung* (transformación) tras la que no quedará nada del sentido original.²⁸ Blumenberg reconocerá que éste era un problema que no estaba “resuelto satisfactoriamente” (B, 106) en *La legitimación de la Edad Moderna*. Al centrarse en la cesura entre épocas aquella obra no podía mostrar el sentido que la pervivencia de estos elementos acarrea, algo que, viniendo del entorno de la *Begriffsgeschichte*, Blumenberg no podía pasar por alto.

Este le preguntará a Schmitt en la reedición de la obra acerca de la modernidad qué sentido ve en las pervivencias teológicas: “identidad o mutación”.²⁹ A esto contestará en una carta el jurista que, para él, se trata de “identidad y continuidad”, continuidad entendida como “sucesión, herencia, legado” (B, 125). Una tradición vinculante que establezca, desde fuera, los límites en los que se debe desarrollar la vida y la acción del ser humano. Frente a ello el mito se caracterizará por su mutabilidad. En palabras de Blumenberg: “Los mitos son historias que presentan un alto grado de constancia en su núcleo narrativo y, asimismo, unos acusados márgenes de capacidad de variación” (TM, 41). Esto los hace siempre reconocibles pero capaces de ser retomados una y otra vez en nuevos contextos. Es algo que se deriva de su función original: depotenciar el temible principio que Blumenberg llama “absolutismo de la realidad”. Frente a una realidad hostil el mito sirve para aliviar la conciencia sometiendo los poderes que la rigen a nombres divinos entre los que se establece un equilibrio, una “división de poderes”. Su pervivencia responde, como se ve en el ejemplo de Goethe, al hecho de que ese principio inquietante nunca es sometido de forma definitiva por lo que los elementos míticos aun pueden jugar un rol. Ya no se trata del terror ante un entorno natural hostil cuya disposición sobre la vida humana no se puede explicar pero, aun así, esos terrenos oscuros inaccesibles a la razón persisten.

Esta era una de las conclusiones fundamentales que se podía extraer de la modernidad tal y cómo Blumenberg la entendía. La “autoafirmación” quería incidir en que la ruptura con la transcendencia ponía en el centro de la cultura al ser humano. Todo debía explicarse en torno a él. Pero este antropocentrismo no había llevado a construir un mundo perfecto en base a los principios de la racionalidad. Una y otra vez la modernidad había certificado su fracaso, algo de lo que Blumenberg era consciente desde sus primeros escritos.³⁰ La variabilidad del mito se mostraba así especialmente apta para una situación que el filósofo de Lübeck describirá como sigue:

No existe un triunfo definitivo de la conciencia sobre su abismo: cultura, tradición, racionalidad, ilustración no indican lo que en la vida se puede hacer de *una sola vez*, de raíz y de una vez *por todas*; sino más bien, el esfuerzo, continuamente renovado, por depotenciar, descubrir, deshacer y convertir en un juego (MCR, 35).

El mito sirve, pues, para dar una respuesta al desafío al que la conciencia se ve constantemente sometida: la elaboración de nuevos sentidos que permitan distanciar la constante presión de un abismo irreducible. Éste es el sentido que se esconde tras la provocativa sentencia que podemos leer en

las primeras páginas del libro que nos ocupa: “el trabajo sobre el mito es una muestra del trabajo, de muchos quilates, del *logos*” (TM, 20). Ambos, mito y *logos*, responden a ese esfuerzo por no dejar que lo irracional campe en la existencia.

Pero que el mito sea más apto que la teología para las necesidades de la imagen del mundo que la modernidad había legado no hace que la dependencia de un poder teológico sea de por sí nociva. Sin embargo el resultado de esa dependencia schmittiana era, para Blumenberg, una amenaza mucho más real que la que trataba de prevenir. El absolutismo del poder político encarnado en el soberano al que debían someterse los particulares para preservar sus vidas tenía un problema: nunca podía ser fundamentado del todo. Tanto para constituirlo como para optar por él era necesaria una decisión. Pero una decisión absoluta e irreversible solo tiene sentido si la exigencia es igualmente absoluta, en caso contrario siempre puede postergarse. De la misma manera que lo absoluto no se puede justificar, una situación así no se produce en el mundo humano, un mundo que no puede arreglarse de “una vez por todas”. La peligrosa adscripción al nazismo del jurista muestra aquí su coherencia: bastaba con tener enemigos comunes para someterse al poder absoluto. De las atrocidades de las que, con ello, se hizo cómplice era muy consciente el *Halbjüde* Blumenberg.

Por otro lado, el peligro que esta clase de decisiones irracionales conllevaba en una época en la que la amenaza nuclear de la Guerra Fría alcanzaba sus máximos hacía recomendable meditarlas. Para ello nada mejor que combatir las exigencias del poder absoluto. Contra él, precisamente, el mito que, con su ligereza, “su inadecuación para señalar herejes y apóstatas” (MCR, 21) y su división de poderes, abría un espacio en el que se podía desarrollar la existencia sin que ésta exigiera más sacrificios que los que el ser humano tuviese que asumir para su propia autoconservación.

NOTAS

- 1 Koselleck reconocerá que, “de todos mis maestros, Schmitt fue el más importante” (citado en N. OLSEN, ‘Reinhard Koselleck’s intellectual and personal relations with Carl Schmitt’ en *Historisk Tidsskrift*, 104: 1, pp. 61 y 62) y su influencia será constante desde los años 50 de diferentes maneras. Por su parte, podemos calibrar la importancia que le otorgará Taubes al pensamiento del jurista en la publicación de su correspondencia: C. SCHMITT y J. TAUBES, *Briefwechsel*, Fink, 2012.
- 2 J. W. GOETHE, *Poesía y verdad*, trad. de R. Sala, Alba, Barcelona 2010. A partir de ahora *PV*.
- 3 Así los califican Marcel Lepper y Alexander Schmitz, editores del volumen que recoge la correspondencia, en H. BLUMENBERG y C. SCHMITT, *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, ed. de M. Lepper y A. Schmitz, Suhrkamp, Frankfurt, 2007, p. 253. A partir de ahora *B*.
- 4 Si bien esto se ha analizado en muchos trabajos, nuestra descripción del proceso es deudora de O. MÜLLER, *Sorge um die Vernunft. Hans Blumenbergs phänomenologische Anthropologie*, Mentis, 2005.
- 5 Véase H. BLUMENBERG, *Naufragio con espectador*, trad. de J. Vigil, Visor, Madrid, 1995, pp. 97-117.
- 6 O. MÜLLER, *Sorge um die Vernunft*, p. 18.
- 7 C. SCHMITT, *El concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, trad. de R. Agapito, Madrid, Alianza, 1991, p. 90. A partir de ahora *CP*.
- 8 Véase C. SCHMITT, ‘La época de las neutralizaciones’, en *CP*, pp. 107-122.
- 9 C. SCHMITT, *La unidad del mundo*, Ateneo de Madrid, 1951, p. 37.
- 10 C. SCHMITT, ‘Teología política II’ en *Teología Política*, trad. de J. Navarro Pérez, Trotta, Madrid, 2009, p. 131. A partir de ahora *TPII*.
- 11 J. M. R. LENZ, *Catarina von Siena en Dramen, Werke und Briefe*, Insel, Frankfurt, 1992, vol. I, p. 428.
- 12 J. L. VILLACAÑAS, *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, p. 21.
- 13 Elegimos la traducción “demoníaco” que emplea Rosa Sala en sus traducciones. Pensamos que con ello se evitan las resonancias cristianas y se mantienen las paganas. Como se indica en la ponencia la palabra proviene del *daimón* griego. Este sentido se aclara en J. P. ECKERMANN, *Conversaciones con Goethe*, trad. de R. Sala, Acantilado, Barcelona, 2006, pp. 532-538.
- 14 *Conversaciones con Goethe*, p. 537.
- 15 Schmitt ya había dedicado al tema unas palabras en su artículo ‘Clausewitz als politischer Denker’ en *Der Staat* 4, 1967, pp. 479-502. Reeditado en *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationale Weltpolitik 1924-1978*, ed. de G. Maschke, Berlín, 2005, pp. 887-910.
- 16 Además de la que aquí se menciona, Schmitt empleará el *Katechon*, una oscura figura de la segunda carta a los Tesalonicenses de Pablo cuyo sentido, según el jurista, es prorrogar el apocalipsis “contrapeando” el poder del anticristo. Aparece en *La unidad del mundo* y en *Teología política*.
- 17 K. WEISS, *Der christliche Epimetheus*, Runge, 1933.
- 18 Citado en *Poder y conflicto*, p. 287.
- 19 En sus palabras: “Mi caso se puede designar gracias a un nombre descubierto por un gran poeta. El caso desagradable, poco glorioso y, sin embargo auténtico, de un Epimeteo cristiano”. En el resto de la obra aparecen algunas alusiones a los hermanos titánicos que responden a esas identificaciones. Véase C. SCHMITT, *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, trad. de A. Schmitt de Otero, Trotta, Madrid, 2010, pp. 27, 42 y 53.
- 20 J. W. GOETHE, ‘La vuelta de Pandora’ en *Obras Completas*, trad. de R. Cansinos Asséns Aguilar, Madrid, 1991, vol. IV, pp. 369-396. A partir de ahora *VP*.
- 21 En la correspondencia Schmitt comentará lo siguiente: “Anteriormente solo había pensado en el fuerte componente epimeteico en Goethe, que equilibra la balanza de lo prometeico” (*B*, 112) refiriéndose a la relación entre Napoleón y Goethe.
- 22 Los editores de la correspondencia citan, por ejemplo, una carta a Specht (*B*, 109) y el autor lo dice abiertamente en H. BLUMENBERG, *Trabajo sobre el mito*, trad. de P. Madrigal, Paidós, 2003, p. 568. A partir de ahora *TM*.
- 23 En la primera carta podemos leer que Blumenberg había referido su interpretación de la sentencia a Gadamer y Scholem “hace ya casi un año” (*B*, 107).
- 24 Citado en *TM*, p. 572.
- 25 J. W. GOETHE, ‘Oda a Prometeo’, en *Obras Completas*, trad. de R. Cansinos Asséns, Aguilar, Madrid, 1991, vol. I, pp. 1005-1007. A partir de ahora *OP*.
- 26 *TM*, 555-590.
- 27 H. BLUMENBERG, *El mito y el concepto de realidad*, trad. de C. Rubies, Herder, Barcelona, 2004, p. 42. A partir de ahora *MCR*.
- 28 Véase *TPII*, 124 y ss. EL tema había aparecido en su controvertido artículo de los años 30 *LL*.
- 29 H. BLUMENBERG, *La legitimación de la Edad Moderna*, trad. de P. Madrigal, Pre-Textos, Valencia, 2008, p. 94.
- 30 Desde su trabajo de habilitación *Die ontologische Distanz: eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*, en el que mostrará como el fracaso de la fenomenología responde a las carencias de un proyecto racionalidad basado únicamente en su dimensión científico-teórica hasta *Paradigmas para una metaforología*, cuyo planteamiento depende de la incapacidad de llevar a cabo un cierre que permita conceptualizar el conjunto de la realidad dejando lugar a las metáforas absolutas. Véase H. BLUMENBERG, *Paradigmas para una metaforología*, trad. de J. T. Velasco, Trotta, Madrid, 2003, pp. 41-47.