

Pedro García-Durán. “El mito como concepto polémico. El trasfondo político del debate sobre el mito en ‘Poetik und Hermeneutik’”, *Conceptos Históricos*, 5 (7), pp. 128-155.

RESUMEN

El grupo de investigación “Poetik und Hermeneutik” jugó un papel importante en el panorama intelectual alemán desde los años sesenta hasta la década de 1990. Reunió a una generación de nuevos académicos que querían independizarse de las corrientes filosóficas dominantes en los primeros años de la República Federal Alemana, lideradas por autores del período de entreguerras, como Heidegger, Gadamer o Adorno. Este artículo pretende arrojar alguna luz sobre el trasfondo cultural y existencial de esta asociación de pensadores. Para ello, se centrará en las repercusiones que tuvieron los debates por parte de tres de sus más célebres miembros, Hans Blumenberg, Odo Marquard y Jacob Taubes, en torno al concepto de *mito* durante el IV Congreso organizado por este grupo. De este modo, el trabajo sobre este concepto nos muestra las capacidades que mantiene la historia conceptual, ya que permite acceder más allá de las discusiones académicas y describir, por así decirlo, el núcleo vivo que impulsó este fructífero grupo de trabajo y lo convirtió en la voz de una generación que aún nos puede decir algo.

Palabras clave: *Concepto, historia, mito, política.*

ABSTRACT

The research group “Poetik und Hermeneutik” played an important part in the German intellectual landscape between the 60’s and the 90’s. It gathered a new generation of scholars who wanted to become independent of the main philosophical trends of the early years of the Federal Republic of Germany, whose leaders were authors from the Interwar Period such as Heidegger, Gadamer or Adorno. This paper intends to cast some light on the cultural and existential background of this association of thinkers. For this reason, it focuses on the repercussions that the debates on the concept of *Myth* held at the 4th Congress of the group had on three of its main authors, Hans Blumenberg, Odo Marquard and Jacob Taubes. Thus, the work on this concept shows the power that the Conceptual History still has and allows us to go beyond the academic quarrel and discover, so to speak, the living core that boosted this fruitful workshop and turned it into the voice of a generation that still has something to say.

Key words: *Concept, history, myth, politics.*

Recibido el 13 de diciembre de 2018

Aceptado el 11 de marzo de 2019

El mito como concepto polémico

El trasfondo político del debate sobre el mito en “Poetik und Hermeneutik”¹

Pedro García-Durán

garciadu@uji.es

Universidad Jaume I, España

Lo que comenzó en un momento como un trabajo sobre el mito y la literatura, ubicado entre “el terror y el juego” se ha vuelto ahora muy costoso en términos de la seriedad de la pregunta acerca de Dios y los dioses.

JACOB TAUBES, *Sobre el auge del politeísmo*



Introducción. Sobre el concepto de *mito*

El presente artículo se centra en la exposición histórica de un pequeño episodio intelectual en la República Federal Alemana, durante el período de la Guerra Fría. Un pasaje que, a mi entender, muestra la forma en que la situación sociopolítica se reflejaba y procesaba en el discurso académico más elevado. Conecta, por decirlo en terminología fenomenológica, el “mundo de la vida” de sus protagonistas con la teoría que desarrollaron. La reconstrucción de este vínculo exige herramientas semánticas específicas que permitan localizar en el discurso las posiciones y motivaciones de los autores sobre los que se trabaja. Un problema con el cual ha lidiado la historia conceptual desde sus comienzos, y de cuyas aportaciones se hará cargo el argumento del presente escrito.² Por ello, lo que veremos a

1 He de agradecer al profesor Faustino Oncina Coves, ya que gran parte del contenido del texto surge de sus enseñanzas y sugerencias. Por ello, y en agradecimiento a su constante ayuda durante el arduo proceso de elaboración de mi tesis doctoral, quisiera dedicarle este artículo.

2 Si nos atenemos a la historia conceptual alemana de la posguerra, Erich Rothacker, el fundador del *Archiv für Begriffsgeschichte*, fue, sin duda, quien más interés puso en potenciar este género de historia conceptual, ya que, desde los años veinte, había tratado de llevar a cabo un nuevo diccionario filosófico de corte menos positivista que el tradicional *Wörterbuch*

continuación se debe interpretar como un nuevo ejemplo de dicha praxis historiográfica. El lector no hallará en lo que sigue una reconstrucción de las posiciones explícitas que mantuvieron los autores de los que nos ocuparemos acerca de la historia conceptual; se tratará, antes bien, de proceder de forma histórico-conceptual, buscando desvelar desde el empleo discursivo de un concepto, el trasfondo motivacional que le subyace.³ No obstante, al acogerse a tal disciplina historiográfica para reconstruir este pasaje de la vida intelectual de la Alemania de los años sesenta y setenta, apenas se define el marco metodológico del que uno se hace cargo. Algunos intérpretes han remarcado la falta de una teoría del concepto que unifique, fundamente y acote las posibles aplicaciones de la historia conceptual.⁴ Habría, pues, tantas formas de practicarla como historiadores de los conceptos existen. Razón por la cual resulta necesario aclarar qué premisas se adoptarán en la presente reconstrucción.

El común denominador de la *Begriffsgeschichte* surge, a mi entender, de una idea que no es obvia: la historicidad de los conceptos. Los conceptos son contenedores dinámicos y flexibles que aportan, mediante la reconstrucción de sus distintos empleos, un cierto grado de inteligibilidad al decurso del tiempo. Una concepción opuesta a la tradicional, que los hacía representaciones lingüísticas de realidades y problemas

der philosophischen Begriffe und Ausdrücke, que Rudolf Eisler publicase por primera vez en 1899. Desde su perspectiva, la historia conceptual debía cristalizar en una "historia intelectual" [*Geistesgeschichte*], entendida como el estudio de la "cambiante fecundación entre vida y pensamiento que no subyace únicamente a la teoría filosófica, sino también a la de las ciencias especializadas" (Erich Rothacker. *Mensch und Geschichte. Studien zur Anthropologie und Wissenschaftsgeschichte*. Bonn, Athenäum, 1950, p. 91). Una dimensión que reiterará en su *Geleitwort* al primer volumen del *Archiv für Begriffsgeschichte* de 1955 señalando que el diccionario al que debía dar lugar esa publicación tenía que devenir una "historia intelectual" (Erich Rothacker. "Geleitwort", *Archiv für Begriffsgeschichte*, Nº 1, 1955, pp. 5-9).

3 Todos los pensadores de los que nos ocuparemos fueron protagonistas clave del entorno de la historia conceptual académica en la Alemania de posguerra, participando tanto en el *Archiv für Begriffsgeschichte* como en los diversos foros institucionales o en los diccionarios resultantes de ellos. Para una reconstrucción detallada del entorno institucional de la historia conceptual son muy valiosos los artículos de Margarita Kranz: "Begriffsgeschichte institutionell. Die Senatskommission für Begriffsgeschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft (1956-1966). Darstellung und Dokumente", *Archiv für Begriffsgeschichte*, Nº 53, 2011, pp. 153-226, y "Begriffsgeschichte institutionell. Die Kommission für Philosophie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz unter den Vorsitzenden Erich Rothacker und Hans Blumenberg (1949-1974)", *Archiv für Begriffsgeschichte*, Nº 54, 2013, pp. 119-194. La metaforología de Hans Blumenberg es, en este contexto, la aportación más enjundiosa y polémica. Para la comprensión de su relación con la *Begriffsgeschichte* puede recurrirse a mi artículo, "El mundo' de lo más o menos insignificante: De la racionalidad de conceptos y metáforas en Hans Blumenberg", *Revista de filosofía Aurora*, Vol. 27, Nº 41, 2015, pp. 451-470.

4 Como señalaban los profesores Villacañas y Oncina en 2002, una teoría de los conceptos que apuntale la historia conceptual continúa siendo un *desideratum* hoy en día (ver Faustino Oncina y José Luis Villacañas. "Introducción", en Reinhart Koselleck y Hans Georg Gadamer: *Historia y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1997, pp. 9-54).

perennes. Así pues, el rasgo básico común de la praxis histórico-conceptual pasa por asumir la dinámica de los conceptos mientras se busca mantener el equilibrio entre un vaciamiento relativista, que haría de ellos meros receptáculos neutrales dispuestos a cualquier uso, y la fosilización ahistórica de un lenguaje teórico cerrado.⁵

La obra de Reinhart Koselleck ha mostrado la especial fecundidad de la *Begriffsgeschichte* como forma de reconstruir el trasfondo sociopolítico de la historia. Su comprensión del concepto como “índice” y “factor” teórico de la acción política⁶ es, sin duda, una de las más valiosas aportaciones metodológicas que se verán reflejadas en este texto. Se buscará, pues, mostrar cómo el debate académico sobre el concepto de *mito* en el seno del grupo de investigación “Poetik und Hermeneutik” y sus ecos posteriores reflejan y canalizan las batallas ideológicas que tuvieron lugar a raíz de los movimientos estudiantiles de finales de los sesenta. Para ello, nos centraremos en la aportación de solo tres autores —de los muchos que se ocuparon del tema dentro del grupo—: Hans Blumenberg, Odo Marquard y Jacob Taubes, ya que en sus escritos se hace más patente la conexión que pretendemos aclarar. Algo que no solo ilustra aquel panorama concreto, sino que, a su vez, evidencia el peso de la historicidad de un concepto en su empleo; la importancia de sus “resonancias”, que son el campo de estudio del presente escrito. Aquí la palabra “mito” no nombra las narraciones mitológicas clásicas; se trata, más bien, de un término derivado de su estudio, pero que se ha independizado desde la Ilustración convirtiéndose en un modo de calificar aquello que se mantiene en los márgenes de la racionalidad. Nombra, por tanto, un espacio epistemológico clave para el pensamiento político contemporáneo, el cual ha calificado de míticos a la Ilustración, al Estado, a la huelga general revolucionaria o a la Revolución francesa, por citar algunos célebres ejemplos del empleo político de este concepto.

Por otra parte, el contexto intelectual de “Poetik und Hermeneutik” es muy cercano a la *Begriffsgeschichte* alemana de posguerra. Autores como Hans Blumenberg u Odo Marquard, por mencionar solo aquellos de los que nos ocuparemos aquí, serán algunos de los más célebres miembros de ese vasto entorno institucional y académico del que, como

5 Este sería, para Hans Blumenberg, el ideal cartesiano de certeza final que buscó la modernidad, sin obtenerlo. Una finalidad que excluía la posibilidad de una historia conceptual, en tanto que, de alcanzarse su objetivo, el *logos* hubiera edificado un lenguaje definitivo con el cual “la filosofía tendría al tiempo que perder todo interés justificable por estudiar la *historia* de sus conceptos” (Hans Blumenberg. *Paradigmas para una metaforología*. Madrid, Trotta, [1960] 2003, p. 42).

6 Como indica Koselleck: “Un concepto, en el sentido que aquí se está usando, no solo indica unidades de acción: también las acuña y las crea. No es solo un indicador, sino también un factor de grupos políticos o sociales” (*Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós [1979] 1993, p. 206).

veremos, emergerá el grupo mismo. En este sentido, el presente artículo puede contribuir a conocer un pasaje de esta historia institucional poco transitado por la recepción en castellano. Sin embargo, esta confluencia de los contextos intelectuales encierra un problema teórico más profundo: el hecho de que autores tan conscientes del valor semántico y pragmático de los conceptos acaben insertando elementos extrateóricos en sus estudios sobre uno de ellos no debe entenderse como una caída en la misma trampa que se pretende desvelar, sino como una muestra de que el operar conceptual que ellos mismos aprehendieron es un reflejo de su inevitable funcionamiento. El análisis de la historia del concepto de *mito* reabre, en resumidas cuentas, su propia viabilidad semántica para pensar el entorno más cercano. Así, lo que se esconde tras este fragmento de historia intelectual muestra un valor inesperado para comprender la propia realidad presente, en este caso muy cercana en el tiempo a la que se estudia, ya que los conceptos aprehenden y dan forma a ese contorno existencial que referíamos como mundo de la vida, mientras contribuyen a orientar la praxis; pueden convertirse así en “conceptos polémicos”.⁷ Como dijo Hans Blumenberg: “no se trata solo de palabras, sino de cosas”.⁸

“Poetik und Hermeneutik”, la voz de una generación

Podrían citarse muchas causas del asombroso éxito económico y político de la República Federal Alemana tras la Segunda Guerra Mundial, pero que persistiera más allá del patrocinio norteamericano y fuese capaz de asimilar a su vecino comunista, solo puede explicarse gracias a su capacidad de generar instituciones sólidas y funcionales. Una parte sustancial del mérito de un orden tan estable lo tendrá la generación de los nacidos en la década de 1920. Los miembros de la “generación escéptica”, usando la expresión de Helmut Schelsky, heredaron un Estado en ruinas, en cuya hecatombe habían tenido poca responsabilidad.⁹ Su escepticismo provino justo de esa necesidad de establecer una distancia con un pa-

7 Un *Streitbegriff*, recurriendo al término empleado por Robert Buch en su glosario de Hans Blumenberg, para aludir al uso del concepto de gnosis en la posguerra, al cual también nos referiremos aquí (Robert Buch y Daniel Weidner. *Hans Blumenberg lesen. Ein Glossar*. Frankfurt, Suhrkamp, 2014, p. 88).

8 Hans Blumenberg. *La legitimación de la Edad Moderna*. Pre-Textos, Valencia [1966/1988] 2008, p. 17. La traducción castellana se titula *La legitimación de la Edad Moderna*, lo que a mi entender supone una modificación innecesaria y errónea del original alemán *Die Legitimität der Neuzeit*, en tanto el libro no expone el modo en que esta época es legitimada, sino que describe su legitimidad intrínseca. Por este motivo, me referiré a ella como la *Legitimidad*, salvo en las referencias bibliográficas.

9 Ver Helmut Schelsky. *Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend*. Düsseldorf, Eugen Diederichs Verlag, 1957.

sado marcado a sangre y fuego por los discursos políticos totalitarios y la violencia revolucionaria. Serán, por ello, una generación, cuando no apolítica, al menos morigerada en temas ideológicos, que aceptará sin grandes objeciones el sistema parlamentario impuesto por las potencias vencedoras en tres cuartas partes de su territorio. Una imposición que, menos de tres décadas atrás y en condiciones mucho menos favorables, había significado una afrenta al espíritu alemán.¹⁰ No obstante, el profundo trauma de la guerra había rebajado el orgullo nacional, y gran parte de la población trató de superar el pasado volcándose en la refundación, en lugar de revivir las críticas acerca del origen del nuevo orden que condicionaron el destino de la República de Weimar.

La creación del grupo de investigación que nos ocupa se debe comprender en ese contexto sociocultural. Dentro del poblado mapa de la investigación alemana en ciencias humanas y sociales, esta extraña “constelación” de intelectuales heterogéneos supuso una anomalía.¹¹ Será un producto ideado y vertebrado por los miembros de aquella generación y que tendrá su simiente en una disidencia de la Comisión Senatorial para la Historia Conceptual que auspiciaba la Deutsche Forschungsgemeinschaft. Para los “jóvenes turcos”,¹² nombre que fue dado a los académicos noveles que protagonizaron esta escisión, aquella era una institución anquilosada, dirigida caprichosamente por un fantasma de la generación pasada, Hans Georg Gadamer,¹³ y dinamizada por otros dos ilustres veteranos: Erich Rothacker y Joachim Ritter. Cansados de

10 Pese a las sutilezas de su posición y la influencia de su conflicto fraternal con Heinrich Mann, la obra *Consideraciones de un apolítico*, de Thomas Mann, sigue siendo uno de los documentos que mejor refleja la forma en que se vivió la imposición del parlamentarismo al final de la Primera Guerra Mundial a un “pueblo alemán, fundamentalmente apolítico”, para el cual “el muy desacreditado ‘estado autoritario’ es y sigue siendo la forma de gobierno apropiada” (Thomas Mann. *Consideraciones de un apolítico*. Madrid, Capitán Swing, [1918] 2011, p. 45). Por otra parte, como es sabido, Mann se convertiría al poco tiempo en uno de los escasos defensores del parlamentarismo en Alemania y, seguramente, el más consecuente y temprano opositor al nacionalsocialismo.

11 Tomo la expresión de Cornelius Borck. “Pensar y escribir en el grupo de trabajo. La forma de trabajo de Poética y hermenéutica como constelación”, en Faustino Oncina Covés (ed.): *Constelaciones*. Valencia, Pre-Textos, 2017, pp. 225-250.

12 Ver Margarita Kranz. “Begriffsgeschichte Institutionell...”, p. 174 y n. 83.

13 Un rechazo que los propios protagonistas del grupo ven hoy ambivalente. En el reciente volumen de entrevistas a protagonistas del grupo, Karlheinz Stierle señala que “la hermenéutica de Gadamer inspiró tanto a Jauss como a Dieter Henrich, Wolfgang Iser, Wolfgang Preisendanz, Reinhart Koselleck y Juri Stiedter, incluso yo mismo no debo excluirme” (Petra Boden y Rüdiger Zill [eds.]. *Poetik und Hermeneutik im Rückblick. Interviews mit Beteiligten*. Paderborn, Wilhelm Fink, 2017, p. 29). Por otra parte, Ferdinand Fellman sitúa en el rechazo de la hermenéutica gadameriana uno de los puntos de partida del programa teórico del grupo concebido por Blumenberg y Jauss: “‘Hermenéutica’ tenía el mismo sentido para Jauss y Blumenberg. Se dirigía contra la hermenéutica filosófica de Gadamer en *Verdad y método*. Jauss apreciaba mucho a Gadamer personalmente, pero su concepción de la primacía de los textos clásicos orientada según la filosofía del arte de Heidegger le parecía demasiado ahistórica. También Blumenberg, quien según él mismo decía nunca leyó el libro de Gadamer completo, reivindicaba una apertura del círculo hermenéutico” (Petra Boden y Rüdiger Zill. *Poetik und Hermeneutik*... p. 109).

los amorfos “festivales gadamerianos”,¹⁴ Hans Blumenberg, Hans Robert Jauss y algunos compañeros recién llegados a su primera cátedra¹⁵ fundarían este grupo a comienzos de los sesenta; momento en que la seguridad de la posición recién adquirida abría la puerta a nuevas aventuras y la pujanza económica del país proporcionaba las condiciones para llevarlas a cabo.

“Poetik und Hermeneutik” rompió con las formas caciquiles y arbitrarias de la comisión gadameriana, mediante protocolos pormenorizados de discusión que evitaron la dispersión temática propia de las reuniones de la Comisión y permitieron “renovar el diálogo interdisciplinar”.¹⁶ Cada una de las sesiones exigía un largo proceso de preparación, que comenzaba al final de la anterior cuando los “arcontes” podían proponer temas para el próximo encuentro y debían persuadir a los demás de su importancia.¹⁷ Una vez elegido el tema, comenzaba la producción de textos que se intercambiaban entre los invitados y se iban afinando gracias a las críticas y comentarios cruzados. De ellos saldrían las ponencias planteadas en las sesiones y sobre las cuales se celebrarían los consiguientes debates. A su vez, los debates se transcribían y, tras los congresos, comenzaba una nueva ronda de intercambios y correcciones de las actas, que concluía con la aparición de un volumen colectivo.¹⁸ Resulta encomiable que este ciclo tan complejo y trabajoso se completara diecisiete veces, en

14 Margarita Kranz. “Begriffsgeschichte Institutionell...”, p. 163.

15 Los llamados “cuatro arcontes” originales fueron Hans Blumenberg, Hans Robert Jauss y Clemens Heselhaus, de la Universidad de Giessen, así como Wolfgang Iser, de la Universidad de Wurzburg. Todos ellos habían alcanzado la categoría de titulares en los años precedentes en pequeñas universidades periféricas, “en los patios traseros de la Academia”, como los definiría Dieter Henrich (Petra Boden y Rüdiger Zill. *Poetik und Hermeneutik...*, p. 71).

16 Hans Robert Jauss. “Epilog auf die Forschungsgruppe ‘Poetik und Hermeneutik’”, en Gerhard von Graevenitz y Odo Marquard (eds.): *Kontingenz. Poetik und Hermeneutik XVII*. München, Fink, 1998, pp. 525-533, aquí p. 527.

17 De esa forma suplían la carencia de un programa cerrado con objetivos definidos, que era la exigencia académica habitual para la financiación de un grupo de investigación. Por ello, además, el grupo tuvo que buscar financiación privada que obtendría gracias a las fundaciones Volkswagen y Werner Riemer. Ver Hans Robert Jauss. “Epilog auf die Forschungsgruppe...”, p. 526. Respecto al proceso de selección de temas también se puede consultar Petra Boden y Rüdiger Zill (eds.). *Poetik und Hermeneutik...*, pp. 7-8, 26-27.

18 Para la reconstrucción del *modus operandi* del grupo me he basado en el artículo de Cornelius Borck y la antología de entrevistas antedichas, en el “Epilogo” de Jauss, que concluye el decimoséptimo y último volumen del grupo, y en los dos artículos que exponen la investigación de Petra Boden: el planteamiento: “Arbeit an Begriffen. Zur Geschichte von Kontroversen in der Forschungsgruppe ‘Poetik und Hermeneutik’. Ein Forschungsprojekt”, *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, Vol. 35, Nº 1, 2010, pp. 103-121 (se trata de un número monográfico dedicado al grupo), y su conclusión: “Vom Umgang mit Dissens und Kontroversen. Ein Forschungsbericht über das Projekt Arbeit an Begriffen. Zur Geschichte von Kontroversen in der Forschungsgruppe ‘Poetik und Hermeneutik’”, *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, Vol. 38, Nº 2, 2013, pp. 281-314. La descripción que aquí se lleva a cabo de la metodología de “Poética y hermenéutica” se atiene a la que se empleó en sus primeros congresos y que supuso el esqueleto general, aunque en algunos casos se produjeron variantes.

otros tantos congresos y volúmenes, a lo largo de más de tres décadas y que permitiera participar a casi todos los nombres clave de la generación de los veinte, así como algunos de la precedente y la siguiente.¹⁹

Como no puede ser de otra manera, un proceso tan prolijo y riguroso de elaboración resta frescura a los libros resultantes y atenúa el diálogo haciéndolo confuso y hasta borroso en ocasiones. Como ha destacado Cornelius Borck, la verdadera fuerza de “Poetik und Hermeneutik” se encuentra en el fluido subterráneo de materiales y en las repercusiones, muchas veces inesperadas, que los debates provocaban en las obras de sus protagonistas.²⁰ En ese nivel nos queremos situar aquí, yendo más allá del mero contenido del volumen de una sesión y rastreando el impacto de lo allí debatido y la forma en que, a través de ello, se dilucidan cuestiones menos académicas y de mayor actualidad. En resumidas cuentas, se tratará de ver cómo en “Poetik und Hermeneutik” no solo confluyen una serie de filólogos, filósofos e historiadores escépticos concentrados en la discusión de problemas de detalle, sino la manera en la cual, a través de sus debates, también se dirimen diferencias personales de carácter y de comprensión del mundo existentes entre los miembros de aquella generación.

Hacia un concepto de *mito* no dogmático. Hans Blumenberg y la fenomenología de la recepción del mito

El cuarto congreso del grupo, en el cual nos centraremos aquí, se celebró entre el 9 y el 13 de septiembre de 1968 y tuvo por título *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*. A pesar de la fecha y de la proximidad del tema, ninguna de las ponencias abordó directamente el empleo político del concepto de *mito*; pareciera como si el ruido que recorría las

19 Entre los miembros estables y los invitados a las diferentes sesiones del grupo se encuentra lo más selecto de dicha generación. A los autores ya mencionados, se pueden añadir Jacob Taubes y Odo Marquard, de los que dará cuenta este artículo, Peter Szondi, Reinhart Koselleck, Jean Bollack, Dieter Henrich, Niklas Luhmann, Thomas Luckmann o, incluso, Jürgen Habermas. Por su parte, entre los veteranos se contaron Herbert Dieckmann, Siegfried Kracauer, Werner Krauss, Dimitri Tschizewskij y el mismo Hans Georg Gadamer. La longevidad del grupo también permitió incorporar a algunos autores de la siguiente generación, como Anselm Haverkamp, Manfred Frank, Reinhart Herzog y el matrimonio de egipólogos Jan y Aleida Assman. Menos notoria fue la contribución de autores extranjeros, aunque son célebres los intentos de invitar a Michel Foucault. El primero fue para el propio congreso que nos ocupa, según Alberto Fragio, intento desaconsejado por Taubes debido al escaso nivel de alemán hablado del francés (Ver Alberto Fragio. *Destrucción, cosmos, metáfora. Ensayos sobre Hans Blumenberg*. Roma, Lampi di stampa, p. 214). El segundo intento sucedió en el XIII coloquio y fue infructuoso dado que Foucault se encontraba enfermo y falleció poco antes del mismo (ver Petra Boden y Rüdiger Zill (eds.). *Poetik und Hermeneutik...*, p. 196).

20 “Como taller de redacción perpetuo, ‘Poética y hermenéutica’ se torna un sistema experimental de la historia conceptual con la que proyectó nuevos caminos más allá de sus carriles establecidos y con la que aportó cosas que determinan el discurso intelectual hasta hoy” (Cornelius Borck. “Pensar y escribir...”, p. 247).

universidades europeas no hubiera penetrado los muros del castillo de Rheda, donde se reunieron. Tal vez era aún demasiado pronto o, quizás, el asunto resultaba en exceso mundano para la altura discursiva de unos intelectuales elevados y recelosos del tema del día. Pero, pese a todo, el vínculo entre el concepto de *mito* y el pensamiento político que recorría la filosofía alemana, desde Schelling hasta Adorno y Horkheimer, no podía dejar de latir en el fondo de las discusiones.

Palpita, desde luego, en *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, el texto con el que se abre el volumen colectivo. Esta ponencia de Hans Blumenberg propone una “fenomenología de la recepción del mito” como una serie de reflexiones que “se cuestionan por la función de los procesos de recepción mitológica en tanto que indicadores de los modos históricos de comprender la realidad”.²¹ Se trataba de un procedimiento de acceso al fenómeno mítico muy adecuado para los estándares del grupo de investigación y con el cual se pretendía contrarrestar la tradicional comprensión de lo mitológico que había permanecido anclada en la escisión clásica entre mito y *logos*.²² Una dicotomía que “procede en gran medida de la concepción que tenía la filosofía de su propia historia o producción”,²³ pero que no responde a las características de las narraciones mitológicas que habían persistido en la historia, sino que, más bien, construye una noción de mito que opera como una contraimagen de la razón recogiendo lo que queda fuera de ella. Así es como el mito deviene en el concepto polémico del que nos ocupamos aquí, al transformarse en una forma de nombrar las diversas funciones que sigue ejerciendo en la vida cotidiana aquello que, en terminología de Blumenberg, podemos calificar de inconceptuable.²⁴

21 Hans Blumenberg. “Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos”, en Manfred Fuhrmann (ed.): *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption. Poetik und Hermeneutik IV*. München, Fink, 1971. Se cita según la edición castellana: Hans Blumenberg. *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona, Herder, [1971] 2004, p. 13.

22 No podemos pasar por alto que dicho planteamiento respondía de forma evidente al intento blumenberguiano de desplegar una “fenomenología de la historia”, cuyos objetos serían “aquellas respectivas realidades fundamentales que, en el lenguaje de Husserl, podrían ser definidas como mundos de la vida [*Lebenswelten*] y la forma en que sobre su huida característica estructural se erige y se prepara el concepto de realidad [*Wirklichkeitsbegriff*]” (Hans R. Jauss [ed.]. *Poetik und Hermeneutik I: Nachahmung und Illusion: Kolloquium Giessen Juni 1963*. München, Fink, 1969, p. 226). Dicho método tendrá un gran alcance en la obra de Hans Blumenberg, y comenzará a hacerse evidente en sus contribuciones a las primeras sesiones del grupo que nos ocupa, dedicadas a cotejar los diferentes “conceptos de realidad” con la historicidad de la novela o el mito. Este proyecto, de cuyas ramificaciones no podemos ocuparnos aquí, se entenderá como una suerte de resurrección de la fenomenología en clave husserliana opuesta a *Seinsgeschichte* heideggeriana. Para una mejor comprensión de esta remitimos al lector a mi escrito “¿Un *eidos* de la historia? La tarea de la fenomenología de la historia en Hans Blumenberg”, en Faustino Oncina Coves y Pedro García-Durán (eds.): *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*. Valencia, Pre-Textos, 2016, pp. 223-239.

23 Hans Blumenberg. *El mito y el concepto...*, p. 65.

24 Para Blumenberg, el mito es una de las formas, tal vez la primera, de dotar de significatividad

Así, ya sea como némesis arcaizante que debe ser eliminada por la racionalidad ilustrada o “como palabra programática de un contraste romántico”²⁵ que ponía de relieve y buscaba recobrar lo que la racionalidad hiperbólica de la Ilustración había pasado por alto, el concepto de mito se había convertido en el reverso del *logos*. Por una parte, había querido ser un suplemento capaz de “hacer sensibles las ideas”²⁶ proporcionando una “educación estética del hombre” que supliese las deficiencias de la racionalidad y lograrse recuperar la cohesión social que la crítica ilustrada de la tradición había destruido. Por otra, se había convertido en la imposición irracional de un principio de fondo aceptado acríticamente. Desde la nueva mitología anhelada por los primeros idealistas de Tübinga hasta el terrible mito de la Ilustración dominadora desvelado por la Teoría Crítica, dicho concepto se había situado en el margen exterior del *logos* y por el roce, adquirió rasgos de otras instancias situadas allí, como el inconsciente, las pasiones o la religión.

Blumenberg señala en su ponencia que, a lo largo de este decurso, “surgió, en la línea de la crítica mitológica, algo así como un sistema dogmático del mito”,²⁷ al cual se adhirieron rasgos que no le eran propios y que acabaron configurando su nueva comprensión. Aunque en la ponencia no se menciona *La dialéctica de la Ilustración*, el ejemplo de esta imagen dogmática del mito que el filósofo hanseático tiene en mente al escribir estas palabras bien podría ser la de sus autores.²⁸ Sí se cita *Dialéctica negativa*, y no cabe duda de que la comprensión de lo mítico que funciona en un pensamiento adorniano, “cuya tarea es la

a una realidad que se muestra hostil e incomprensible. No obstante, al parecer del hanseático, el paso al *logos* nunca puede ser completo, ya que la opacidad constitutiva del ser humano y su incapacidad para comprenderse de forma directa implicarían la persistencia de un remanente de inconceptuabilidad que solo puede ser aprehendido de forma secundaria mediante relatos, figuras o metáforas. El concepto de *mito* aludiría, así, a la forma de aprehensión concreta que operan los relatos mitológicos, cuyas persistencias serían innegables. Como no podemos ocuparnos por extenso de la extraordinaria fenomenología genética de la significatividad que supone el análisis del mito blumenberguiano, remitimos al lector a las siguientes obras: Angus Nicholls. *Myth and the Human Sciences. Hans Blumenberg's Theory of Myth*. New York, Routledge, 2015, y la recientemente publicada por Xander Kirke. *Hans Blumenberg. Myth and Significance in Modern Politics*. Berlin, Springer, 2018. Sobre la relación entre metáfora y mito en la teoría de la inconceptuabilidad, es muy interesante el volumen póstumo: Hans Blumenberg. *Theorie der Unbegreiflichkeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007.

25 Hans Blumenberg. *El mito y el concepto...*, p. 15.

26 La expresión proviene del célebre texto “El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán”, surgido de la convivencia de Hölderlin, Schelling y Hegel en el *Stift* de Tübinga, y que Franz Rosenzweig publicaría en 1917. Ver Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Escritos de juventud*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 220-221.

27 Hans Blumenberg. *El mito y el concepto...*, p. 65.

28 La obra solo se menciona de pasada por Odo Marquard en la página 259 del volumen de *Terror und Spiel*. Cabe señalar que se trata de una obra cuya edición de 1947 por la editorial Querido, de Ámsterdam, no se encontraba fácilmente, un problema que solucionaría Fischer Verlag un año después del congreso que nos ocupa.

desmitologización”,²⁹ se encuentra en el punto de mira de la inversión de la perspectiva sobre el mito que Blumenberg trata de operar. Al fin y al cabo, romper con las voces del pasado era un rasgo generacional y más aún si se trataba de dos autores centrales de una Escuela de Frankfurt de la que los miembros de “Poetik und Hermeneutik” buscaban distanciarse al percibirlos como la fuerza dominante del panorama intelectual alemán de la época.³⁰

Pero, más allá de estas diferencias personales y epocales, la contraposición entre ambas interpretaciones del mito es evidente. Como es sabido, el libro de los filósofos de Frankfurt desvela cómo el ideal dominador de la Ilustración deviene “mito” en el imperialismo de las democracias vencedoras de la Segunda Guerra Mundial. Se transforma en un principio autorreferente y opaco, que se sustrae a cualquier forma de crítica ya que el mito “es siempre oscuro y evidente a la vez, y desde siempre se ha caracterizado por su claridad y por eximirse del trabajo del concepto”.³¹ Se transforma, pues, en un dogma que controla todo lo que deriva de él, incluso el lenguaje. Por contraposición, Blumenberg destaca el politeísmo de los relatos mitológicos, cuyo rasgo no es la imposición de un principio autorreferente y cerrado, sino la división de los diferentes poderes en un tejido homeostático. El estudio del mito en sus narraciones concretas arroja otros rasgos distintos a los que se señalan

29 Como le confesará el mismo Adorno a Thomas Mann. Ver Theodor W. Adorno y Thomas Mann. *Correspondencia 1943-1955*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 66.

30 Los estudiosos actuales del grupo de investigación suelen incidir en el carácter, por así decirlo, conservador de *Poetik und Hermeneutik* y en su interés en distanciarse de los movimientos de izquierdas de la época. Un intento que explicaría la relación polémica que mantendrían con los integrantes de la Escuela de Frankfurt. Si bien, como se verá en este mismo artículo, no existía una posición uniforme al respecto entre sus miembros, este hecho permite, sin duda, explicar algunas de las tensiones que, por ejemplo, tendría Hans Blumenberg con Habermas (Petra Boden y Rüdiger Zill. *Poetik und Hermeneutik...*, p. 114) o, en menor medida, con el propio Adorno (al respecto ver Rafael Benlliure. “Blumenberg y la Teoría Crítica” en Faustino Oncina Coves y Pedro García-Durán (eds.): *Hans Blumenberg...*, pp. 205-221). En casi todas las entrevistas incluidas en el volumen *Poetik und Hermeneutik im Rückblick*; surge esta cuestión, aunque cada autor tiene un parecer distinto. Karlheinz Stierle, por ejemplo, considera esta impresión “equivocada” (Petra Boden y Rüdiger Zill. *Poetik und Hermeneutik...*, p. 33), en esta línea incide Harld Weinrich quien apunta la indiferencia del grupo hacia los movimientos izquierdistas y el modo en que “pasó por alto la revuelta estudiantil del 68” (Petra Boden y Rüdiger Zill. *Poetik und Hermeneutik...*, p. 141). Por el contrario, Dieter Henrich sí incide en el sentir hacia la izquierda y su vinculación con el rechazo de la Teoría Crítica: “el movimiento del 68 se consideraba ruinoso-la mayoría aún más que yo. Mientras se arrojaba la sospecha de falta de seriedad sobre la Escuela de Frankfurt.” (Petra Boden y Rüdiger Zill, *Poetik und Hermeneutik...*, p. 61).

31 El pasaje completo al que aludimos reza así: “Forma parte de la actual situación sin salida el hecho de que, incluso el reformador más sincero, que en un lenguaje desgastado recomienda la innovación, al asumir el aparato categorial prefabricado y la mala filosofía que se esconde tras él refuerza el poder de la realidad existente que pretendía quebrar. La falsa claridad es solo otra expresión del mito. Este ha sido siempre oscuro y evidente a la vez, y desde siempre se ha caracterizado por su claridad y por eximirse del trabajo del concepto” (Theodor W. Adorno y Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta, [1969] 2001, p. 54).

en la *Dialéctica de la Ilustración*. No permite la imposición de una fuerza, ya que destaca por “su ligereza, su carácter no vinculante, su plasticidad, su carácter lúdico en el sentido más genuino, su inadecuación para señalar herejes y apóstatas”.³² Frente a lo misterioso del concepto de *mito* de Adorno y Horkheimer, se sitúa el valor artístico como causa de su pervivencia a lo largo del tiempo. Así, el mito hace posible, precisamente, un *trabajo* que es, además, “un trabajo, de muchos quilates, del *logos*”,³³ ya que tejerá la primera red de significados gracias a la cual el ser humano puede desplegar una existencia, puede convertir el terror de su situación primigenia en juego, en interpretación de papeles.

Por consiguiente, la comprensión blumenberguiana de lo mítico busca romper con una tradición que culminaba en la Teoría Crítica rescatando los valores racionales del mito en lugar de confrontarlo al *logos*. Esto nos sitúa en las cercanías del fondo latente de contenidos políticos que vertebran la historia de la concepción teórica de lo mítico. No obstante, la ruptura con esa comprensión del mito no se limita a la oposición generacional ni al intento más o menos compartido por los miembros del grupo de investigación de situarse un paso “a la derecha” de la Escuela de Frankfurt en el escenario político e intelectual de la República Federal Alemana. Al fin y al cabo, parece que bastaría situar “dogma” donde Adorno y Horkheimer hablan de “mito”, para mantener el fondo de la crítica que se sostenía en el libro conjunto de estos últimos. Pero ¿se trata de una mera cuestión de palabras? La depotenciación como rasgo central del mito era un principio que no solo cuadraba a la perfección con la división de poderes, propia de las democracias occidentales, sino que, además, establecía un equilibrio que contrarrestaba, cuando no impedía, cualquier cambio. Esta actualidad permitiría recuperar el concepto como “índice”, aunque de ello apenas hay nada en la ponencia de Blumenberg, la cual se ciñe a comprender la forma en que esta depotenciación conforma un tejido de significados que se transmite artísticamente a lo largo de milenios, produciendo siempre nuevas variaciones adecuadas a los diferentes conceptos de realidad históricos. Se trata, sin embargo, de una posibilidad demasiado evidente como para que la pase por alto alguien tan dado a controlar la polisemia de los conceptos con los que opera, como el filósofo hanseático.

Sin embargo, estas cuestiones quedarían en el aire de momento. La ausencia de Blumenberg en un congreso que él mismo había propiciado sería el primer paso de su alejamiento del grupo del cual era fundador. Aún participaría en el séptimo volumen dedicado a lo cómico,³⁴ pero

32 Hans Blumenberg. *El mito y el concepto...*, p. 17.

33 Hans. Blumenberg. *Trabajo sobre el mito*. Madrid, Paidós, [1979] 2003, p. 20.

34 Ver Wolfgang Preisendanz y Rainer Warning (eds.). *Das Komische. Poetik und Hermeneutik*

dejaría de formar parte del núcleo central de “Poetik und Hermeneutik” justo antes de la publicación que nos ocupa. Así, el debate referente a su ponencia resulta un tanto fantasmagórico. Algunos miembros tratan de acotar la posición de Blumenberg y de matizar las críticas de otros a lo expresado en el artículo. Pese a todo, la discusión tampoco conduce a la política de modo directo, se ciñe más bien a lo parcial de la visión blumenberguiana del mito, cuya aplicación a contextos diferentes a la tradición artística grecorromana resulta difícil. Así, dentro del mismo mundo antiguo occidental, una explicación de este tipo ya mostraría dificultades para dar cuenta del mito etiológico destinado a consagrar costumbres al dotar de significado a su fundación. Por otra parte, como señalará repetidamente Jacob Taubes, existirían mitos en religiones consideradas dogmáticas, que podrían ser contraejemplos de la posición blumenberguiana.³⁵ De nuevo, nada de política, pero los modelos que se ponen sobre la mesa en estos casos ejemplifican a la perfección las “virtudes” políticas encarnadas en el concepto: el mito etiológico como relato fundacional vertebrador, y el mito dogmático de la gnosis con sus implicaciones revolucionarias.

Dos reacciones

Odo Marquard: mito, civilidad y politeísmo

Ninguno de los miembros del grupo de investigación se identificó tanto con la etiqueta de escéptico como Odo Marquard. Desde su habilitación convirtió la *skepsis* en un eslogan vital que no se cansaba de reafirmar.³⁶

VII. München, Fink, 1976. Congreso celebrado entre el 2 y el 7 de septiembre de 1974. Es difícil determinar los motivos del alejamiento de Blumenberg respecto al grupo que fundase. Helga Jauss-Meyer habla de su “difícil carácter” y señala que el conflicto estalló al requerir los editores de este volumen que recortara su contribución (Petra Boden y Rüdiger Zill. *Poetik und Hermeneutik...*, pp. 46-47). Seguramente confluyesen otras razones, como su enfrentamiento con Taubes, del que hablaremos más adelante, o su agria disputa con Harald Weinrich en este mismo congreso (Ver Petra Boden y Rüdiger Zill. *Poetik und Hermeneutik...*, p. 28); aunque seguramente pesasen aspectos más personales, ya que el autor de Lübeck se retiró de muchas de las instituciones en las que participaba al tiempo que aumentaba el volumen y la cantidad de sus publicaciones. Blumenberg, por su parte, expresará su descontento en un durísimo pasaje al final de su libro *La risa de la muchacha tracia*, calificando de “extraño masoquismo” la forma en que sus correligionarios aceptaban convertirse en objetos de hilaridad, como sucediese con Tales (Hans Blumenberg. *La risa de la muchacha tracia*. Valencia, Pre-Textos, [1987] 2000, p. 207). Blumenberg ya expresaría ese descontento a Jauss poco antes del encuentro, en un duro pasaje epistolar recogido en el Archivo Blumenberg de Marbach: “Cuantos más días pasan se me hace más claro qué cantidad de tiempo he desperdiciado ya con las tonterías de la vida, con políticas universitarias y funcionarios, con comisiones y grupos de investigación, con los temas equivocados y los contemporáneos erróneos” (Carta de H. Blumenberg a H. R. Jauss del 25/1/74, DLA-Marbach).

35 Será Hans Robert Jauss quien saque a colación el mito etiológico en el debate (ver “Mythos und Dogma”, en Manfred Fuhrmann [ed.]: *Terror und Spiel...*, pp. 535-540).

36 La primera obra que Marquard publicó fue una revisión de su tesis doctoral que ya se

No obstante, quien haya leído alguna de las autobiografías intelectuales que este autor gusta de introducir en sus libros sabrá que sus inicios filosóficos fueron una pugna con el idealismo. Pese a su interés juvenil, pronto se distanciaría de dicho movimiento y de toda idea de progreso regulado por la razón. De hecho, el breve documento que presentó para la sesión del mito podría haber sido una de esas “dificultades con la filosofía de la historia” que recopilase en su primer volumen de conferencias y artículos.³⁷ Su ponencia versa sobre la filosofía de la mitología de Schelling. Para Marquard, esta rama del pensamiento filosófico suponía un sacrificio de la autonomía del ser humano. El papel que la filosofía schellinguiana otorga al mito aúna las dos instancias en las que se descomponía el análisis del espíritu objetivo del filósofo idealista. Como historias de dioses, los mitos habrían pertenecido a la religión (aunque no a la revelación monoteísta), y como expresión sensible de las ideas, la “nueva mitología” que planeaba en sus años mozos en Tübinga junto a Hegel y Hölderlin debía ser expresión estética de la unidad de una naturaleza panteísta.³⁸ Sin embargo, como dirá Marquard con una de sus paradojas, “solo mediante la entrega de la posición de autonomía por parte de Schelling se pudo salvar la posición de autonomía”.³⁹ Esto se

titulaba *Skeptische Methode im Blick auf Kant* (Freiburg/ München, Alber, 1958). Al filósofo pomerano, por otra parte, le gustaba subrayar su pertenencia a la generación escéptica de Schelsky (ver, por ejemplo, Odo Marquard. *Adiós a los principios. Estudios filosóficos*. Valencia, Alfons el Magnànim, [1981] 2000, p. 11 y ss.; *Individuo y división de poderes*. Madrid, Trotta, [2004] 2012, p. 34 y ss.; y *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*. Barcelona, Paidós, [2000] 2001, p. 11).

37 Aunque este libro se centra en proponer una nueva antropología filosófica como contrapartida a la filosofía de la historia (ver Odo Marquard. *Dificultades con la filosofía de la historia*. Valencia, Pre-Textos, [1973] 2007, p. 19 y ss.).

38 Schelling dice: “La verdadera mitología es una simbólica de las ideas, que solo es posible por las formas de la naturaleza y una perfecta reducción finita de lo infinito. Esto no puede tener lugar en una religión, que se refiere inmediatamente a lo infinito, y que puede pensar en una reunificación de lo divino con lo natural solo como superación de lo último (...). Si buscáis, por consiguiente, una mitología universal, entonces apoderaos de la consideración simbólica de la naturaleza, dejad que los dioses tomen de nuevo posesión de ella y que la llenen; de lo contrario, el mundo espiritual permanecerá completamente al margen y separado de la apariencia sensible” (Friedrich Schelling. “Filosofía y religión”, en *Antología*. Barcelona, Península, [1804] 1987, p. 284). De una comprensión así surgirá el programa para una *Filosofía del arte* que, por otra parte, tenía un requisito previo: “la perfecta reducción finita de lo infinito”. La mitología no acude directamente a lo infinito, como sí lo hará la religión; sin embargo, esto no supone su devaluación, siempre y cuando sea el sincero reflejo de lo absoluto del que también es parte la naturaleza que simboliza. No obstante, no es en la mitología donde este puede ser alcanzado, como tampoco será en la religión en sus formas de manifestación tradicionales, ya que “revelación perfecta de Dios existe solo allí donde las formas particulares en el propio mundo reflejado se diluyen en la identidad absoluta, lo que sucede en la razón. La razón, por consiguiente, es en el todo mismo la contraimagen perfecta de Dios” (Friedrich Schelling. *Filosofía del arte*. Madrid Tecnos, [1859] 1999, pp. 32-33). En este sentido, si bien de forma que se quería no dogmática, Schelling introducirá la mitología en una comprensión que le asigna una raíz monista.

39 Odo Marquard. “Zur Funktion der Mythologiephilosophie bei Schelling”, en Manfred Fühmann (ed.): *Terror und Spiel...*, pp. 257-263, aquí p. 261.

debe a que, aun confiriéndole un valor sustancial al mito en su filosofía, únicamente habría quedado libre el espacio de la estética para él. Según Marquard, el Schelling maduro ya no está centrado en fundar la nueva mitología que pedía en su juventud, la cual pasará a situar en un futuro indefinido, sino que se torna “el filósofo de la mitología totalmente antigua”,⁴⁰ del pasado más remoto. Deja así un espacio libre para el hombre, el presente, donde el mito no exige sumisión y permite desplegar la imperfecta autonomía humana.

Marquard reitera que su interpretación es una sugerencia tentativa y polémica, ya que contradice muchas de las interpretaciones más relevantes de la filosofía del mito de Schelling. Pero, más allá de su rigor académico, lo que nos importa es que sitúa el mito en un espacio similar al que le había conferido Blumenberg, aun cuando para este la libertad plástica de la mitología no era un resultado tan tardío como su transformación en símbolo estético durante las postrimerías de la modernidad; momento en el que parece situar Marquard esta transvaloración. Ambos, no obstante, evitan la crítica al concepto de *mito* en sus ponencias, reconociéndole funciones racionales genuinas, a pesar de que, para Marquard, esto solo es posible gracias a un mito estético desdibujado y desprovisto de su fuerza.

A diferencia de Blumenberg, Marquard no quiere deshacerse de la idea de un mito dogmático, un mito que niegue toda autonomía, como el que Schelling situaba en los límites de la historia, ya que la categoría le resultará muy útil para calificar la consecuencia de la filosofía de la historia idealista más relevante en aquella época: el marxismo y la crítica izquierdista a la democracia liberal. Este giro ya explícitamente político se hará visible en una conferencia de 1978 titulada “Sobre el auge del politeísmo”. En ella, Marquard adopta una posición que se dice deudora de Lévi-Strauss, Kolakowski y el propio Blumenberg; en su lectura no se trata tanto de tomar partido en favor o en contra del mito, sino de constatar que “no podemos habérmolas sin mitos”.⁴¹ No obstante, lo que con esto se quiere decir resulta en extremo difuso. Pese a las célebres interpretaciones del mito aludidas, Marquard lo reduce a una mera identidad desnuda: “los mitos son historias”.⁴² Si, como reza otro de los lugares comunes de su pensamiento, la narración es necesaria, la tarea de

40 La cita es de Marquard: “Elogio del politeísmo. Sobre monomiticidad y polimiticidad”, en *Adiós a los principios...*, pp. 99-123, aquí p. 112.

41 Odo Marquard. “Elogio del politeísmo...”, p. 101.

42 Marquard reitera esta frase como denominador común, casi asignificativo por hipertrófico, de las diversas consideraciones de lo mítico. Así, aunque “un mito es algo más que una ‘history’ y más real que una ‘story’” o en su núcleo se encuentre “un sistema semiológico” lo que prevalece es que “los mitos son historias”. Ver Odo Marquard. “Elogio del politeísmo...”, pp. 102-104.

la crítica filosófica no es tanto deshacerse de lo mítico como lograr “una distinción exacta entre hongos comestibles y hongos venenosos”, es decir, entre el monomito que “siempre es peligroso” y el “inocuo” polimito.⁴³

La historia misma puede entenderse como una contienda entre las fuerzas propias de este maniqueísmo interno del concepto de mito. El monoteísmo había borrado el mito haciendo de los dioses un Dios, del mismo modo en que, siglos después, la filosofía de la historia había erigido una nueva historia universal que suprimía las historias particulares sometiéndolas a un único ideal de progreso, ante el cual el individuo desaparece como factor. Marquard ve “el monomito por excelencia” de nuestro tiempo en el mismo lugar en que lo situase Lévi-Strauss: en el “mito de la Revolución francesa” y en “la filosofía de la emancipación revolucionaria”.⁴⁴ Esta no genera más que malestar, una falta de espacio para el individuo, el cual se volcaría, cada vez más, en otras mitologías e historias que compensen su sumisión a ese único ideal. Frente a ello, la conferencia defiende una “polimiticidad que pertenece específicamente al mundo moderno”, cuya emergencia se corresponde con “el fin del monoteísmo”.⁴⁵ Si el rasgo fundamental del mito (o al menos del polimito) era la división de poderes contra el absolutismo de un terror primigenio, la propia división política de poderes sería el primer reflejo de su retorno moderno, un “retorno desencantado de la polimiticidad”⁴⁶ gracias al cual “el ser singular se parapeta contra el poder absoluto”⁴⁷ y puede desarrollar su existencia como individuo.

Así, Marquard conduce su concepto de mito a un tema que le es muy caro, la relación entre individuo y división de poderes. Una relación que se defiende como indisoluble ante los pensamientos que “saldan el final del individuo como un proceso positivo” sometiéndolo a principios unificadores trascendentes.⁴⁸ Solo hay libertad individual allí donde el poder permite solazarse en muchas ideas, en muchas historias, es decir, allí donde funciona la democracia parlamentaria y el hombre conduce su vida política como civilidad [*Bürgerlichkeit*],⁴⁹ una “centralidad burguesa”⁵⁰ que se presenta como el culmen de la historia de las ideas políticas: “no hay ninguna alternativa alcanzable históricamente

43 Odo Marquard. “Elogio del politeísmo...”, p. 107.

44 Odo Marquard. “Elogio del politeísmo...”, p. 108.

45 Odo Marquard. “Elogio del politeísmo...”, p. 117.

46 Odo Marquard. “Elogio del politeísmo...”, p. 120.

47 Odo Marquard. “Elogio del politeísmo...”, p. 119.

48 Odo Marquard. *Individuo y división...*, p. 69.

49 Adoptamos la traducción de Marta Tafalla en *Filosofía de la compensación* siguiendo también la traducción del adjetivo *bürgerlich* como “civil-burgués”. Al respecto, ver Odo Marquard. *Filosofía de la compensación...*, p. 95.

50 Ver Odo Marquard. *Individuo y división...*, p. 30.

más deseable que el mundo civil-burgués”; un “mundo compensado”⁵¹ en el que uno puede tener numerosos señores que gobiernen sobre partes de su existencia, permitiéndose un espacio íntimo de inefabilidad en lo privado.⁵² Una apología que se convierte en defensa sin tapujos del *statu quo* de la República Federal frente a sus críticos revolucionarios de los movimientos de izquierda estudiantiles, inspirados por profesores que “ya no eran tan jóvenes”, como Horkheimer y Adorno,⁵³ y que, al parecer de Marquard, no hacen sino levantar una protesta en diferido contra el nacionalsocialismo, practicar una “desobediencia retrospectiva”.⁵⁴ Al fin y al cabo, “la República Federal no es una revolución fallida sino una democracia exitosa, precisamente porque es una república burguesa”,⁵⁵ una afirmación difícil de negar que, sin embargo, muestra el elogio del politeísmo como lo que es: un “programa”⁵⁶ perfectamente adecuado a las exigencias del “Biedermeier del *juste milieu* liberal”,⁵⁷ “un bosquejo de la coreografía filosófica según la cual los ‘cósmicos’ académicos en la República Federal Alemana y en Francia pueden entrar a escena”,⁵⁸ empleando las fórmulas de la airada reacción de Jacob Taubes que nos ocupará a continuación.

Jacob Taubes: mito, gnosis y revolución

A diferencia de Marquard o Blumenberg, Jacob Taubes nunca aceptó la etiqueta de escéptico que se le otorgó a sus contemporáneos. Si, como definiere Jausse a ambos en su “Necrológica para un grupo de investigación”, Marquard fue el “tercer risueño” [*lachende Dritte*] de los filósofos del grupo,⁵⁹ el estudioso de la religión representó el papel del “espíritu de la contradicción”.⁶⁰ Desde sus primeras participaciones mantuvo una polémica con Blumenberg en torno al gnosticismo, polémica que traspasaría lo académico agriando de forma definitiva su relación.⁶¹ Según

51 Odo Marquard. *Filosofía de la compensación...*, p. 103.

52 “Los seres humanos son sus historias; permanecen humanos gracias a la división de poderes de lo histórico, gracias a que no tienen una sino muchas historias” (Odo Marquard. *Individuo y división...*, p. 37).

53 Ver Odo Marquard. *Adiós a los principios...*, p. 16.

54 Ver Odo Marquard. *Adiós a los principios...*, p. 15 y ss.

55 Odo Marquard, *Individuo y división...*, p. 36.

56 Ver Jacob Taubes. “Sobre el auge del politeísmo”, en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Buenos Aires, Katz, [1983] 2007, pp. 350-370, particularmente la p. 360.

57 Jacob Taubes. “Sobre el auge...”, p. 353.

58 Jacob Taubes. “Sobre el auge...”, p. 355.

59 Junto a Blumenberg y Dieter Henrich.

60 Hans Robert Jausse. “Epilog auf die Forschungsgruppe...”, p. 530.

61 La reelaboración que Taubes hizo del debate posterior a la ponencia “Gnosis y surrealismo”, que se incluyó en el segundo volumen de *Poetik und Hermeneutik*, indignó a Blumenberg. Por ello, este acabará cortando, en una carta bastante seca, casi cualquier posibilidad de diálogo

Taubes, Blumenberg, al describir el origen de la modernidad como la superación definitiva de una gnosis que había regresado a finales del Medioevo en la forma del *deus absconditus* nominalista en su *Legitimidad de la Edad Moderna* de 1966, había invertido el diagnóstico del presente como un tiempo gnóstico que hiciese Eric Voegelin.⁶² Lo que la interpretación blumenberguiana quería decir es que la experiencia existencial básica de la gnosis de la Antigüedad tardía, creada como oposición a un cosmos que ya no se veía como un orden armonioso, sino como una cárcel, se habría repetido a finales de la Edad Media, reeditándose la misma clase de distanciamiento de las instancias salvíficas respecto al mundo. Estas actitudes habrían sido borradas de un plumazo en la modernidad con la autoafirmación del ser humano, una respuesta que solo dependía de la inmanencia. Desde entonces, la salvación se habría buscado en el mundo y mediante las capacidades productivas e intelectuales humanas, dejando atrás las garantías trascendentes en las que se había confiado en el pasado.

Según Blumenberg, ese era el rasgo esencial de la modernidad, aquello que la distanciaba de la gnosis ya que cerraba cualquier vía hacia lo divino como elemento de explicación de la realidad. No obstante, esto no significaba que no pudiesen reeditarse pensamientos particulares que recogiesen rasgos gnósticos centrales, sobre todo a partir del momento en que la crisis de la modernidad se hizo manifiesta. Blumenberg mismo, como ya lo hiciese Hans Jonas, los reconocería en Heidegger. Taubes, por su parte, se identificará de manera explícita con las ideas de la gnosis hasta tal punto que el mismo Voegelin exclamaría horrorizado tras conocerlo: “¡Hoy me he encontrado con un gnóstico en persona!”⁶³

teórico, aun cuando mantuviese la relación epistolar con Taubes hasta poco antes de la muerte del estudioso de las religiones (ver Hans Blumenberg y Jacob Taubes. *Briefwechsel*. Berlin, Suhrkamp, 2013, p. 64 y ss. El debate referido se encuentra en Wolfgang Iser (ed.). *Immanente Ästhetik, ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne. Poetik und Hermeneutik II*. München, Fink, 1966, pp. 429-442.

62 Taubes afirma que “solo puede comprenderse la defensa de la Edad Moderna que hace Hans Blumenberg si se la interpreta como una reacción a esa acusación de gnosticismo” (Jacob Taubes. *Del culto a la cultura...*, pp. 182-183). Esta afirmación es, no obstante, discutible. Sobre todo, porque Blumenberg apenas menciona una vez esta lectura de Voegelin en su obra y aludiendo a un artículo, y no a su célebre libro *La nueva ciencia de la política* en el cual se despliega la acusación (ver Hans Blumenberg. *La legitimación de la Edad Moderna...*, p. 124). Si bien no nos adentraremos en este tema, su rechazo a la gnosis tendrá más que ver con las derivas gnósticas que ya Hans Jonas advirtiese en el pensamiento de Heidegger. La base común de los movimientos gnósticos sería, para Jonas y Blumenberg, la “tendencia desmundanizadora” de sus acciones y la “angustia del mundo” de su encontrarse existencial (Hans Jonas. *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía*. Valencia, Alfons el Magnànim, [1954] 2000, p. 69).

63 Esta anécdota la refieren Wolf Daniel Hartwig y el matrimonio Assmann en su introducción a *Del culto a la cultura*, la antología de artículos, ponencias y fragmentos de Taubes que conforma más de un tercio de su escasa producción. Ver Wolf D. Hartwig, Jan Assmann y Aleida Assmann. “Introducción”, en Jacob Taubes: *Del culto a la cultura...*, p. 13. En una línea similar, Henning Ritter titularía “Acósmico” su necrológica de Taubes para el *Frankfurter allgemeine*

Esta identificación sería patente en sus intervenciones para “Poetik und Hermeneutik”. En la segunda sesión del grupo, Taubes había presentado un ejemplo de su defensa del gnosticismo como rebelión contra el mundo, como ruptura de las cadenas impuestas por la existencia terrena. En sus “Notas sobre surrealismo”, se señala cómo “la falta nihilista de mundo propia de la experiencia surrealista ‘repite’ en la modernidad la falta nihilista de mundo de la gnosis”.⁶⁴ La estética surrealista replica la protesta del gnóstico, “el dandi de la Antigüedad”,⁶⁵ liberando la fantasía de sus cadenas. Un motivo que, como señalará con mordaz ironía Blumenberg en el debate posterior, “suena cautivador”,⁶⁶ pero, como sucede con los mitos gnósticos, corre un enorme riesgo de convertirse en carente de significado si lleva a cabo su plan de desmundanización hasta las últimas consecuencias.⁶⁷

Como ya hemos indicado, Taubes recurre de nuevo a la gnosis en la sesión del mito. En su ponencia “El mito dogmático de la gnosis” busca presentar un contraejemplo del modelo blumenberguiano. En ella se acepta la dicotomía entre la revelación y el mito, así como la dependencia de la gnosis del horizonte abierto por las religiones monoteístas. Con él, la gnosis renuncia al que había sido el escenario del mito, el mundo de la Creación, pero no por ello se dejan de lado las narraciones. La enorme profusión de relatos gnósticos que acaecen en las alturas se debe a la nueva situación del pensamiento “en el nivel de la conciencia, que presupone una escisión de dioses y mundos, de Dios y Mundo”, de modo que, en ellos, “estalla la unidad de la conciencia mítica”.⁶⁸ Allí es donde emergen sus relatos como un modo de solucionar la ruptura. El mito gnóstico recurre a la analogía y a la parodia de textos sagrados para dotarse de significatividad, se mantiene también en esa clase de

Zeitung incidiendo en su identificación con la rebeldía gnóstica contra el cosmos de la filosofía antigua. Ver Hans Blumenberg y Jacob Taubes. *Briefwechsel...*, pp. 288-290.

64 Jacob Taubes. “Notas sobre el surrealismo (1966)”, en *Del culto a la cultura...*, pp. 142-166, aquí p. 145.

65 Jacob Taubes. “Notas sobre el surrealismo...”, p. 142.

66 Jacob Taubes. “Noten zum Surrealismus. Diskussion”, en Wolfgang Iser (ed.): *Poetik und Hermeneutik II: Immanente Ästhetik, ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne*. München, Fink, pp. 429- 442, aquí p. 437.

67 Blumenberg desplegará este argumento en *Trabajo sobre el mito*. En esa obra se muestra cómo la falta de significado terrenal del mito gnóstico impide que produzca variaciones a lo largo de la historia como si hiciese el mito griego. Ni siquiera en los cultos gnósticos se asignaría un papel fundamental a los relatos, limitándose a ser lo “exigible a un grupúsculo de conjurados que no conoce ningún umbral de aburrimiento y fastidio; al contrario, ser torturados por estos fortalece la conciencia de ser elegidos”. Un suplicio semejante al que, como Blumenberg señala con ironía, “deberían soportar los habitantes de los países totalitarios, como prueba de lealtad, ante los prolongados discursos de sus altos funcionarios y líderes políticos” (ver Hans Blumenberg. *Trabajo sobre el mito...*, p. 231).

68 Jacob Taubes. “Der dogmatische Mythos der Gnosis”, en Manfred Fuhrmann (ed.): *Terror und Spiel...*, pp. 145-156, aquí p. 150.

experiencia dual entre Mundo y Dios de las Escrituras, pero su rasgo determinante continúa siendo la revuelta contra el orden, la lucha contra el Dios del Génesis.⁶⁹

Desde este prisma podemos comprender la furiosa reacción de Taubes contra la conferencia de Marquard de 1978. Su defensa del politeísmo devenía una concesión inasumible al *statu quo*, el resultado de una situación espiritual “mitógena”⁷⁰ dependiente de un relativismo ideológico que igualaba el valor de toda forma de pensamiento. La enorme compensación que, desde el prisma marquardiano, se operaba en las democracias burguesas, en las que todas las facciones quedaban neutralizadas y equilibradas, distaba mucho de ser, al parecer de Taubes, el espacio en el que el individuo podía existir. A lo largo de su denso y críptico fragmento “Sobre el auge del politeísmo”, el estudioso de las religiones se afana en situar el origen de la individualidad en el entorno del monoteísmo, que es el primero en cargar sobre la persona tanto la culpa como la responsabilidad sobre sus acciones. La imagen que componía el politeísmo ilustrado marquardiano sería “una versión reconciliadora, cuando no totalmente complaciente, de esa *Dialéctica de la ilustración* que Horkheimer y Adorno solo podían interpretar como una catástrofe”,⁷¹ es decir, la consagración definitiva de un estadio de racionalidad que dejaría fuera no solo cualquier cambio, avance o progreso, sino que también haría innecesario cualquier rasgo de individualidad. Contra la entropía homeostática de ese nuevo politeísmo, Taubes recurre a Schelling y a la necesidad que se desprende de su paso de una filosofía de la mitología a un pensamiento de la Revelación, único en el que puede darse la historia. Solo gracias a la identidad de una humanidad elegida por Dios, que la Revelación habilita, se puede concebir el cambio como un elemento común, y el individuo puede ser capaz de asumir el futuro y el pasado como puntos donde proyectar y de donde recibir su identidad. Si esto, asume Taubes, no puede hacerse ya desde el prisma teológico, sería recomendable hacerlo desde el estudio de la historia. De lo contrario, se anuncia su fin y, con él, un retorno al naturalismo de la conciencia mitológica: “Si no logramos construir *un concepto histórico de la historia*, no puede evitarse que el proyecto de la modernidad retroceda a una naturaleza eternamente igual y que entonces aparezca en el orden del día la recaída en una situación espiritual mítica”.⁷²

69 Ver Jacob Taubes. “Der dogmatische Mythos...”, p. 155.

70 Ver Jacob Taubes. “Sobre el auge...”, p. 351.

71 Jacob Taubes. “Sobre el auge...”, p. 353.

72 Jacob Taubes. “Sobre el auge...”, p. 357. La cursiva es mía. En esta línea incidirá la interpretación del mesianismo judío de Taubes. Una comprensión que contrasta con la que defendiera uno de sus mentores, Gerschom Scholem. Si para este “el mesianismo judío culmina con un bajarse de la historia” (Wolf D. Hartwig, Jan Assmann y Aleida Assmann.

Pese al radicalismo de Taubes, que podemos suponer que habría penetrado su “concepto histórico de la historia” de haberlo desplegado, esta última afirmación no debe ser pasada por alto. En ella no solo se desenmascara al ideólogo que hay tras Marquard, sino que se muestra por qué las formas de conciencia relacionadas con el mito se habrían convertido en antagonistas del proyecto ilustrado. El mito en sí es ahistórico, su opuesto no es la revolución gnóstica, aunque pueda ser su consecuencia más extrema, sino cualquier forma de ilustración que asuma como herencia la tarea crítica y, a su vez, el estado provisional de cualquier construcción teórica. De esta forma, Taubes parece situarse en el polo opuesto a Blumenberg y Marquard. Contrasta, por ejemplo, el tratamiento laudatorio que aquel deparó a los movimientos estudiantiles como el “primer acontecimiento del espíritu alemán después de la caída”,⁷³ con la ironía de la “desobediencia retrospectiva” de Marquard o el desdén con el que Blumenberg se mofó de la frivolidad de los sesentayochistas.⁷⁴ Pero, más allá de sus posiciones políticas claramente encontradas, cabría aún preguntarse si la postura de Blumenberg puede asimilarse sin más a la de Marquard. Pese a las tensiones personales entre Taubes y el filósofo de Lübeck, es difícil identificar en la filosofía blumenberguiana del mito algo así como una ideología sustentadora del *statu quo*. Esto quizás no quedaba claro en su extensa ponencia inaugural y tampoco pudo ser debatido en las sesiones del cuarto congreso de “Poetik und Hermeneutik” a las que Blumenberg no asistió. Pero puede aclararse a través de su gran obra, *Trabajo sobre el mito*, un año posterior al “Elogio del politeísmo” y que Taubes parece situar en el mismo bando “mitopoiético”.

Concepto de *mito* e Historia

Por consiguiente, el círculo se cierra, de nuevo, en Blumenberg. No porque ostente la última palabra en orden cronológico, la cual correspondería a Taubes, sino porque fue quien estableció los parámetros del debate y quien deparó mayor atención al tema. Pese a todo, el monumental *Trabajo sobre el mito*, aparecido en 1979, vuelve a pasar por alto las implicaciones políticas del mito, o al menos así parece.⁷⁵ Pero, si atendemos a

“Introducción...”, p. 14 y ss.), en la obra de aquel aparecerá como catalizador de la acción política. Este es el argumento del duro artículo que dedicará a Scholem: “El mesianismo y su precio”, en *Del culto...*, pp. 45-51.

⁷³ Jacob Taubes. “Sobre el auge...”, p. 361.

⁷⁴ A los cuales verá surgir del aburrimiento en su antropología fenomenológica póstuma. Ver Hans Blumenberg. *Descripción del ser humano*. México, Fondo de Cultura Económica [2006] 2011, p. 529.

⁷⁵ Algunas de las reseñas de la época incidieron en este olvido, como la escrita por Gotz Müller

la red de cuestiones que hemos ido desarrollando, podemos desvelar por qué se puede detectar tras el monumental libro blumenberguiano sobre el mito, una obra “ideológica política latente”.⁷⁶

Si seguimos lo antedicho, Blumenberg aparecería en el lado de los mitógenos, de los escépticos con querencia por la democracia liberal que acaban transformando el terreno de lo político en un área de la estética. No obstante, las posiciones que Taubes y Marquard le otorgaban al filósofo de Lübeck distan de ser ciertas. Blumenberg no cree simple y llanamente que necesitemos mitos para la existencia, y su defensa del mito como “trabajo de muchos quilates del logos” no es, en absoluto, el programa para una nueva mitología. El mito nace como forma de depotenciación del absolutismo de la realidad al que se enfrentaría el protohombre. En ese escenario antropogenético, crear relatos que doten de significado la existencia es la forma primigenia de “satisfacer expectativas inteligentes”⁷⁷ acerca de la realidad y de uno mismo. Son, por tanto, el primer paso en una toma de distancia necesaria para la existencia del ser humano tras la cual vendrá la cultura, la civilización y la filosofía. Por otra parte, gracias a su vinculación con experiencias básicas de la existencia y al largo proceso de elaboración y modificación de los mitos durante milenios de transmisión oral, se habría llevado a cabo una minuciosa selección que convertiría aquellas narraciones que pasasen a la escritura en una tradición sumamente pregnante a la que recurrir en busca de significado. Por ello, el mito consta de un núcleo capaz de producir variaciones diversas, un espacio que habilita el trabajo intelectual. Nada de esto hace de él algo necesario, de hecho, hasta se le da un final,

ante la cual el filósofo de Lübeck reaccionaría refiriéndole un capítulo titulado “Präfiguration”, que se excluyó de la edición del libro por resultar “un ente ajeno al cuerpo de la obra” (Hans Blumenberg. *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*. Berlin, Suhrkamp, p. 64). Tanto el capítulo como la reseña y la breve correspondencia con Müller se encuentran en este volumen. Aun así, ni siquiera la reciente edición de dicho capítulo abordaría el tema de forma explícita, se trata más bien de un análisis de la forma en que recursos míticos de creación de significado se habían empleado en la toma política de decisiones. El fragmento amputado analiza la prefiguración como ayuda para tomar decisiones [*Entscheidungshilfe*] proyectando en el futuro la repetición de un momento mitificado del pasado. Con ello se muestra la presencia de ciertas formas míticas de pensamiento (ver Hans Blumenberg. *Präfiguration...*, p. 9) en lugares en los cuales debería predominar un enfoque pragmático. Los ejemplos que menciona (la invasión de Napoleón de Egipto como repetición de la de César o las esperanzas hitlerianas de que la muerte de Roosevelt fuese una repetición de la “milagrosa” muerte de Isabel de Rusia que permitió a Federico el Grande vencer la Guerra de los Siete Años, por mencionar algunos) exponen la automitificación que opera el protagonista cuando se sitúa en el lugar de su antecesor legendario, un paso que no es muestra alguna de “trabajo sobre el mito”, sino que evidencia un “mundo contrario al realismo” (Hans Blumenberg. *Präfiguration...*, p. 33). Muestra, por tanto, menos un análisis de los mitos políticos que una denuncia de los riesgos de mantener las formas míticas del pensamiento en momentos donde prima una extrema necesidad de realismo.

76 La expresión aparece en el epílogo de los editores de *Präfiguration*. Ver Angus Nicholls y Felix Heidenreich. “Nachwort”, en Hans Blumenberg: *Präfiguration...*, p. 103.

77 Hans Blumenberg. *Trabajo sobre el mito...*, p. 77.

un momento en que la significatividad de su núcleo se diluye, ya sea por la enorme distancia que nos separa del horizonte en el que se originó o a causa del cambio de significado de sus componentes.⁷⁸ Este punto ya se señaló en el artículo de 1968, pero pasó inadvertido para los autores que nos ocupan. De otra forma, se vería que a pesar de su función en el origen de la cultura, el mito se inscribía en la historia; incluso que tenía la suya propia.

La historia, el devenir, es lo que realmente preocupa al filósofo hantseático, y es por ella por la que toma partido en todo caso. El mito no es para él aquello que rellena los espacios que el *logos* no es capaz de ocupar, sino un elemento plástico al que recurrir mientras permita proyectar significado. De ese modo, proponer una nueva mitología es absurdo, supondría recorrer un camino ya andado como si fuera de nuevo la primera vez. Algo imposible, salvo que se borre la historia, es decir, la conciencia del devenir que nos ha conducido a la situación actual. Así:

Toda posibilidad de remitificación reside en la ahistoricidad: sobre un espacio vacío es más fácil proyectar señales que indiquen un giro hacia lo mítico. Por eso, la desescolarización de la historia no representa tanto un fallo de planificación o una errónea comprensión de las cosas como un síntoma alarmante que quiere decir que o bien hay ya una mitificación en marcha o bien la pérdida de conciencia histórica forzaría su advenimiento. Es posible que de la historia no podamos aprender otra cosa que el hecho de que tenemos historia; pero esto ya obstaculiza que nos sometamos al mandato de los deseos.⁷⁹

La frase más política de *Trabajo sobre el mito* podría ser aquella que reza que “la historia es un talón de Aquiles para el poder puro y duro”;⁸⁰ ante un poder que se sacraliza, ante un equilibrio que se autoafirma como definitivo, cabe recordar su contingencia, su dependencia de una sucesión de factores históricos incontrolables e imprevisibles. Podría parecer una nueva recaída en el relativismo; no obstante, como muchos de sus comentaristas han visto bien, es una toma de partido por la razón y por una tradición que entronca con la Ilustración.⁸¹ No es una mitología

78 El ejemplo que Blumenberg hiciese valer en relación con esto en su ponencia para el grupo “Poetik und Hermeneutik” era el del eterno retorno de Nietzsche, un mitologema que “supera tanto las recepciones materiales del mito como las formales, llevándolas a su valor límite: el modo de repetición del pensamiento mítico se convierte aquí en su único y último contenido” (Hans Blumenberg. *El mito y el concepto...*, pp. 31-32). Se trata de una deformación extrema del mito que elimina lo que tiene significado y se queda con una esencia formal irreconocible.

79 Hans Blumenberg. *Trabajo sobre el mito...*, pp. 112-113.

80 Hans Blumenberg. *Trabajo sobre el mito...*, p. 24.

81 A pesar de ser una obra que el tiempo ha dejado obsoleta, la monografía introductoria de F. J. Wetz era muy certera y aguda, en especial al calificar el pensamiento de Blumenberg como “ilustración sin ilusiones con una resignada aceptación de la pérdida” (ver Franz Josef Wetz. *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*. Valencia, Alfons el Magnànim, [1993] 1996, p. 147). En una línea similar se pronuncian intérpretes como José Luis Villacañas u Oliver Müller.

ilustrada que sacralice un presente que se acepta de modo acríptico, como tampoco supone un futurocentrismo revolucionario, sino que es el intento de adecuar las exigencias y las posibilidades a un devenir que es el medio en el que se ha de mover el ser humano, cuya realidad presente es el espacio de interacción entre pasado y futuro. Entre ellos no hay más que un esfuerzo continuado, como ya se decía en *El mito y el concepto de realidad*, la contienda interminable entre “la razón y su abismo”,⁸² en la cual se articula y se conforma el ser humano.

De los tres autores que nos ocupan, solo Blumenberg fue tan ambicioso como para tratar de construir un “concepto histórico de historia”, para tratar de comprender su *eidos a posteriori*.⁸³ La reconstrucción de este concepto nos excede aquí, pero en ella, el mito es un primer paso en un intento constante por alcanzar un mayor dominio sobre las condiciones de existencia, por alejar el absolutismo de la realidad. Un primer paso que al parecer dio el politeísmo griego de una forma más completa que otras tradiciones mitológicas, ya que, con su disposición al juego, creó un espacio de libertad y no uno de sumisión. En esa disponibilidad de las condiciones de existencia podría cifrarse un concepto histórico de historia, una justificación del motivo por el que se inició y se mantuvo un decurso que permita vertebrar criterios que articulen la praxis y permitan hacer pensable el futuro sin paralizar el cambio ni lanzarse de forma ciega en sus brazos. Si hay una toma de partido en Blumenberg, es por la historia, entendida como la historia de la racionalidad. La más antigua tradición de Occidente.

Conclusión. Por un concepto histórico de historia

Quien haya llegado hasta aquí ya debe comprender la presunta actualidad que se le otorgaba a este fragmento de historia de las ideas. La reconstrucción histórico-conceptual de este pequeño episodio evidencia cómo las “resonancias” sedimentadas en el concepto de mito determinan un terreno de pensamiento que no se limita a la mera reconstrucción histórica del pasado. De ahí que sean tanto “índices” de posiciones y motivaciones vinculadas al “mundo de la vida”, como factores que tienen consecuencias en el correspondiente discurso teórico, mientras que, como se aprecia en el caso que nos ha ocupado, parecen actualizar este concepto en tanto herramienta del pensamiento. Así, puede verse cómo las posturas de Taubes y de Marquard persisten en nuestros días, inclu-

82 Hans Blumenberg. *El mito y el concepto...*, p. 24.

83 Ver Pedro García-Durán. *El camino filosófico de Hans Blumenberg. Fenomenología, historia y ser humano*, Valencia, Alfons el Magnànim, 2017.

so más pronunciadas debido a la crisis económica y política en la que vivimos. Ambas son, por otra parte, compromisos con un momento del tiempo, y no con el devenir en su conjunto. El conformismo marquardiano, equilibrado por los dioses del presente, y el revolucionario mesianismo de un Taubes íntimamente comprometido con el advenimiento de su Dios futuro son, a su vez, reacciones políticas emocionales que nos pueden resultar familiares. La historia, mientras tanto, entendida como contingencia y cambio permanente, se sitúa entre ambas teofanías, como el único espacio para el ser humano. Allí es donde se puede hallar un “concepto histórico de historia” desprovisto de ilusiones y que, si bien no basta para planificar el futuro ni estabilizar el presente, sí permite calibrar el espacio en el que se mueve el ser humano para contrarrestar la tentación de ceder a esas pasiones de forma ciega. Por ello, en un momento de crisis profunda, la filosofía no debe comprometerse con dios alguno, sino con aquello que permita ampliar el espacio interdivino en el que se vive.

Bibliografía

Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta, [1969] 2001.

Adorno, Theodor W. y Mann, Thomas. *Correspondencia 1943-1955*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Blumenberg, Hans. *La risa de la muchacha tracia*. Valencia, Pre-Textos, [1987] 2000.

— *Paradigmas para una metaforología*. Madrid, Trotta, [1960] 2003.

— *Trabajo sobre el mito*. Madrid, Paidós, [1979] 2003.

— *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona, Herder, [1971] 2004.

— *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia, Pre-Textos, [1966/1988] 2008.

— *Descripción del ser humano*. México, Fondo de Cultura Económica, [2006] 2011.

— *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*. Berlin, Suhrkamp, 2014.

Blumenberg, Hans y Taubes, Jacob. *Briefwechsel (1961-1981) und weitere Materialien*. Berlin, Suhrkamp, 2013.

Boden, Petra y Zill, Rüdiger. *Poetik und Hermeneutik im Rückblick. Interviews mit Beteiligten*. Paderborn, Wilhelm Fink, 2017.

Borck, Cornelius. “Pensar y escribir en el grupo de trabajo. La forma de trabajo de Poética y hermenéutica como constelación” en Oncina Coves, Faustino (ed.): *Constelaciones*. Valencia, Pre-Textos, pp. 225-250.

Buch, Robert y Weidner, Daniel. *Hans Blumenberg lesen. Ein Glosar*. Frankfurt, Suhrkamp, 2014.

Fragio, Alberto. *Destrucción, cosmos, metáfora. Ensayos sobre Hans Blumenberg*, Roma, Lampi di stampa, 2013.

Fuhrmann, Manfred (ed.). *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption. Poetik und Hermeneutik IV*. München, Fink, 1971.

García-Durán, Pedro. “El mundo’ de lo más o menos insignificante: De la racionalidad de conceptos y metáforas en Hans Blumenberg”, *Revista de filosofía Aurora*, Vol. 27, N° 41, 2015, pp. 451-470.

Graevenitz, Gerhard von y Marquard, Odo (eds.). *Kontingenz. Poetik und Hermeneutik VII*. München, Fink, 1998.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Escritos de juventud*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Vol. 35, N° 1, 2010. Número monográfico dedicado a *Poetik und Hermeneutik*.

Iser, Wolfgang (ed.). *Immanente Ästhetik, ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne. Poetik und Hermeneutik II*. München, Fink, 1966.

Jonas, Hans. *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía*. Valencia, Alfons el Magnànim, [1954] 2000.

Kirke, Xander. *Hans Blumenberg. Myth and Significance in Modern Politics*. Berlin, Springer, 2018.

Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós [1979] 1993.

Kranz, Margarita. “Begriffsgeschichte Institutionell. Die Senatskommission für Begriffsgeschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft (1956-1966). Darstellung und Dokumente”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, N° 53, 2011, pp. 153-226.

— “Begriffsgeschichte institutionell. Die Kommission für Philosophie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz unter den Vorsitzenden Erich Rothacker und Hans Blumenberg (1949-1974)”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, N° 54, 2013, pp. 119-194.

Mann, Thomas. *Consideraciones de un apolítico*. Madrid, Capitán Swing, [1918] 2011.

Marquard, Odo. *Adiós a los principios. Estudios filosóficos*. Valencia, Alfons el Magnànim, [1981] 2000.

— *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*. Barcelona, Paidós, [2000] 2001.

— *Dificultades con la filosofía de la historia*. Valencia, Pre-Textos, [1973] 2007.

— *Individuo y división de poderes*. Madrid, Trotta, [1981] 2012.

Nicholls, Angus. *Myth and the Human Sciences. Hans Blumenberg's Theory of Myth.* New York, Routledge 2015.

Oncina Coves, Faustino y García-Durán, Pedro (eds.). *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad.* Valencia, Pre-Textos, 2016.

Preisendanz, Werner y Warning, Reiner (eds.). *Das Komische. Poetik und Hermeneutik VII.* München, Fink, 1976.

Schelling, Friedrich. *Antología.* Barcelona, Península, 1988.
— *Filosofía del arte.* Madrid, Tecnos, [1859]1999.

Schelsky, Helmut. *Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend.* Düsseldorf, Eugen Diederichs Verlag, 1957.

Taubes, Jacob. *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica.* Buenos Aires, Katz, [1996] 2007.

Wetz, Franz Josef. *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas.* Valencia, Alfons el Magnànim, [1993]1996.