

## Historia conceptual y mitología política<sup>1</sup>

Faustino Oncina Coves  
Universitat de València

Con mayor o menor enjundia prácticamente todos los adalides de las diversas variantes de la historia conceptual, desde H.-G. Gadamer al ritteriano Odo Marquard, pasando por R. Koselleck, H. Blumenberg o Q. Skinner, se han ocupado del tema de nuestro libro, que se nutre de una selección de las ponencias presentadas al Congreso Internacional Mitologías Políticas: Mito, Historia y Política, celebrado en Valencia del 6 al 8 de abril de 2022 y que fue promovido por el proyecto y el grupo de investigación Historia Conceptual y Crítica de la Modernidad. Esas jornadas constituyeron la última actividad en su sede principal valenciana de una serie de encuentros desarrollados durante un lustro (2018-2022). Aunque suena ya a tópico en nuestras presentaciones, conviene insistir en que nos hemos esmerado siempre en dar a nuestros foros un marchamo internacional y transversal y en abrirlos a colegas y estudiosos ajenos a nuestro equipo y que trabajen en campos limítrofes o afines. Nos congratulamos, también en esta ocasión, de haber podido contar con una nómina de conocedores del tema perteneciente a la vanguardia de la investigación actual.

Plantearse la relación de la mitología política con la historia conceptual equivale a hacerlo desde la doble perspectiva que le es inherente a este enfoque, esto es, mediante una historia del concepto y mediante un análisis del papel que ha desempeñado y desempeña en diferentes períodos históricos, alternando la diacronía con

---

<sup>1</sup> Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación Historia Conceptual y Crítica de la Modernidad (FFI2017-82195-P), financiado por MCIN/ AEI /10.13039/501100011033/ y por FEDER, «Una manera de hacer Europa», y del grupo de investigación homónimo de la Universitat de València (GIUV2013-037), y fue ultimado durante una estancia en el Centro Leibniz de Investigación Literaria y Cultural de Berlín y en la Universidad Johannes Gutenberg de Maguncia.

la sincronía. Nuestro proyecto se ha afanado por destacar que la historia conceptual se dice de muchas maneras y tal diversidad se traduce en múltiples miradas, no siempre convergentes, sobre un mismo objetivo. Durante mucho tiempo imperó la imagen estereotipada de que mito y *logos* eran antagonistas y su antagonismo podía interpretarse en clave cronológica o lógica, esto es, ambos eran incompatibles y, o bien uno sucedía al otro en un movimiento de superación y exoneración de un lastre, o bien eran mutuamente excluyentes en la forma o en el fondo. El mito quedaría entonces definitivamente enterrado por el *logos* y devaluado como una antigualla o quedaría fuera de la razón, expulsado por esta a un extrarradio marginal e inane. Incluso cabe la variante kantiana de las antinomias, no tanto la de la oposición entre contrarios —en que tesis y antítesis son falsas y se franquea el paso a una tercera vía— como la de los subcontrarios, en la que las dos son verdaderas, si bien desde distintos puntos de vista y por tanto complementarias. Un ejemplo del difícil engarce entre estos polos dispares lo representa la divisa «mitología de la razón» inserta en el *Más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*, la cual parece formular un oxímoron y es síntoma de las tensiones que desgarraron esa época, atravesada por una crisis traumática que la enlaza con la nuestra. No obstante, la relación entre esas instancias no siempre es la de la polarización, sino que ocasionalmente y hasta a menudo destacan por su mutua imbricación. De ser un concepto límite e incluso lo otro de la modernidad ha pasado a ser difusamente un concepto combativo para la autopercepción de nuestra sociedad y de su crítica. Ahora, además, parecen en entredicho una gama de antítesis o al menos de dicotomías otrora incontestables: por un lado, Ilustración o ciencia (en singular o en plural), por otro, mito. Como sugiere el capítulo de Juan de Dios Bares, ya en sus remotos inicios el mito no era solo un estadio previo a la razón, ni desde luego un callejón epistemológico sin salida, sino que era una vía de conocimiento. La mitología se erige a la vez como aquello que rompe las costuras de la razón y no se acopla a su horma y como su punto de sutura. Resulta muy complejo encorsetar esta figura. De ahí que algunos de sus más excelsos zahoríes (desde Nietzsche a Blumenberg, examinados en las siguientes páginas con un notorio rigor por Diego Sánchez Meca y Pedro García-Durán) se hayan aplicado a incrustar su plétora en una variedad de taxonomías y el pensamiento contemporáneo ha decidido tomársela en serio como una captación de la realidad complementaria o alternativa a la racional y no desdeñarla como una anomalía prelógica o una falla teórica superable o superada (Gadamer, 1997; Jamme, 1999).

Hasta bien entrado el Siglo de las Luces designa fábulas y relatos paganos, con un valor poético más que veritativo, referidos preeminentemente al corpus canónico de sagas divinas antiguas. Con frecuencia se ha asociado lo mítico con lo numinoso y supersticioso, con formas de comprensión del mundo ligadas a prácticas y discursos ajenos a los científicos o racionales que, sin embargo, inciden en nuestras acciones e intelecciones. También se han establecido paralelismos entre los procesos de secularización o desacralización y los de desmitificación y desencantamien-

to, parangones no sólidamente sustentados a causa de las oleadas neomíticas que han irrumpido y siguen haciéndolo. El escrutinio del concepto de «progreso», unido a los anteriores y que funge como ellos de alias de la modernización, ya no conviene descifrarlo como una secuencia lineal e irreversible de amnesias de esas figuras tachadas de arcaicas, que han continuado desarrollándose en múltiples ámbitos: antropológico, gnoseológico, estético, político... La religión vuelve por sus fueros cuando la secularización parecía haberla arrinconado. La monumentalización y archivo de la historia, el *boom* de la nostalgia y las estéticas retro atestiguan la pujanza del pasado, y, frente a la globalización, renace el federalismo trastocando la supuesta supremacía del universalismo respecto al particularismo. ¿Son los ganadores de la modernización sus presuntos perdedores, como sentencia Hermann Lübbe (2004)? ¿Podemos incluir en esta nómina de hijos pródigos a la mitología? Más allá de los debates teóricos, el lenguaje coloquial de hoy ha dejado rezagado, aun sin desteñirlo, su significado histórico para solaparle las actuales acepciones: culto, fetiche, misterio o magia, cargadas de un seductor carácter simbólico que despierta fascinación y que ha propiciado su uso inflacionario al abarcar laxamente desde estrellas del espectáculo e ídolos del deporte hasta acontecimientos mediáticos, modas y marcas comerciales, en suma a las mercancías lucrativas que garantizan pingües beneficios.

Pero volvamos a los adalides de la historia conceptual. La versión hermenéutica de Gadamer (1977: 338-353) se mantiene equidistante de la Ilustración y del romanticismo por cohesionar ambos lazos cainitas entre *mythos* y *logos*, prejuicio y razón. A pesar de alabar la sabiduría del mito reivindicada por el último, se desmarca de las veleidades restauracionistas de factura novalisiana —*La cristiandad o Europa* sería el contraejemplo por excelencia— y deja de verlo como la némesis de las Luces, al compartir el esquema básico de ruptura entre aquellos dos elementos, e incluso lo considera su radicalización. Una acrobática síntesis entre los malquistados, con el trasfondo del sismo provocado por la Revolución francesa, la hallamos en la mencionada consigna de la «mitología de la razón» (Hegel, 1998: 220), a la que aludirá en su capítulo Valerio Rocco.<sup>2</sup> Sin duda, ella no es extraña al desafío, con escaso poso teológico, de las prácticas políticas derivadas de la sustitución en la *Grande Nation* del culto cristiano por el revolucionario (desde la *Fête de la Fédération* de 1790 para conmemorar el asalto a la Bastilla hasta la introducción del *culte à la raison* como religión oficial de 1794). Tampoco lo es a la grecomanía tudesca que coadyuva, por un lado, a hacer más atractivo, esto es, a dotar de con-

<sup>2</sup> Su alusión a esa forma de vehicular conceptos filosóficos a través de representaciones sensibles en el texto *Más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*, escrito a cuatro manos por los compañeros del *Gymnasium* de Tubinga, Hegel, Hölderlin, Schelling e Isaac von Sinclair, le sirve a nuestro colaborador para, a partir de la frase que lo clausura («un espíritu superior enviado del cielo tiene que instaurar esta nueva religión entre nosotros; ella será la última, la más grande obra de la humanidad»), elucidar la posterior teoría del «gran hombre» (Napoleón) recurriendo a dos personajes mitológicos griegos, Teseo y Orestes.

tenido sensible el huero rigor del formalismo moral kantiano —Marquard (2000b: 116) hablaría de la necesidad de colorear estéticamente su rostro pálido y, en general, de dar un mayor garbo a su soso hieratismo—, por otro, a brindar un modelo político que, con su implosión, rebasa el modelo de Estado máquina. Ese célebre fragmento se cierra propugnando una «nueva religión», despojada de la aridez de la ciencia y de la coerción de los credos estatutarios, capaz de empatizar con la plebe y las élites ilustradas, de perforar el muro divisorio entre vida y doctrina y de movilizar todas las facultades humanas (un «monoteísmo de la razón y del corazón» y un «politeísmo de la imaginación y del arte»), al trasluz de la *kalokagathia* (unidad de belleza, verdad y bondad) de un pueblo sin par en la historia, ejemplo para el alemán, que ha de anclarse en sus propias tradiciones y en una constitución orgánica. Resuenan Herder, Schiller y Fichte. La tendencia estética de la mitología predominante en Alemania hasta nuestros días la desviará Friedrich Schlegel<sup>3</sup> hacia la poetización de la existencia antes de que en su última fase los rancios atributos católicos y germánicos se trasmutasen en su formato literario favorito. Schelling la desplegará en su reflexión sobre la naturaleza hasta elevarla a un concepto axial de la filosofía y del arte.

En Koselleck, el mejor zahorí de los tiempos históricos, aparecen como siameses ideología y mito, y su lexicón esquivo el concepto.<sup>4</sup> Tampoco lo recogerá la actualización de los conceptos históricos fundamentales que promueve el Centro Leibniz de Investigación Literaria y Cultural de Berlín, a pesar de que, como reconoce uno de sus promotores y colaboradores en este volumen, Falko Schmieder, su protagonismo en el siglo XX es insoslayable. Quentin Skinner habla de las mitologías para denunciar los vicios de ciertas metodologías historiográficas.<sup>5</sup> La posición

<sup>3</sup> Especialmente sugerente es su *Discurso sobre la mitología* de 1800 (Schlegel, 1994: 117-129).

<sup>4</sup> Esa ecuación entre ideología y mito comparece en la negativa de Koselleck a admitir la existencia de una memoria colectiva. A la ciencia histórica le compete el ejercicio de la crítica frente a ideologías y mitos colectivos (2004: 27 y s.). La voz «ideología», en cambio, sí mereció una entrada en el diccionario *Conceptos históricos fundamentales* (vol. 3), a cargo de Ulrich Dierse (1982: 131-169). Resulta llamativo que la sesión que presidió Koselleck en la que se discutieron las contribuciones de H. Weinrich y G. Hergt al congreso *Terror y juego. Problemas de la recepción de los mitos* (así rezaba el título del volumen de las actas, que difería del elegido para el encuentro), organizado por *Poetik y Hermeneutik*, tuviera como rótulo «Nuevo mito e ideología» (*Neuer Mythos und Ideologie*) (Fuhrmann, 1971: 668-686).

<sup>5</sup> Skinner denuncia las descripciones mitológicas o absurdos históricos en los que incurre a menudo su gremio y, sucintamente, por mitología entiende el error al que está abocado un historiador cuando ignora que el autor, cuyo texto se propone comprender, no comparte el mismo contexto de emisión en el que se encuentra el intérprete (Bocardo, 2007: 66-91). El anglosajón se ceba en las mitologías de las doctrinas, de la coherencia y de la prolepsis o anticipación. En su capítulo sobre las mitologías políticas de la transición española, Enrique Bocardo arranca de la utilización por parte de Wittgenstein de la palabra «mitología» —y de otras afines como «superstición», «prejuicio», o «dogma»—, empleada para caracterizar formas distorsionadas de comprensión del lenguaje, que a su juicio constituían las fuentes de donde surgen las perplejidades filosóficas (Oncina, 2013: 151, 154).

de la facción metaforológica y de la ritteriana de la *Begriffsgeschichte*, cuyo diccionario (al igual que el dedicado a los *Conceptos estéticos fundamentales*)<sup>6</sup> sí lo abordó en un par de entradas,<sup>7</sup> es más compleja y a ella volveremos y volverán más adelante varios de los colaboradores. La cuestión se tornó tan acuciante y ubicua, que el foro Poética y Hermenéutica sirvió de escenario para un duelo entre algunas de las mejores espadas de la segunda mitad del siglo xx. Pedro García-Durán (2019: 128-155) ha examinado minuciosamente esa gigantomaquia en el contexto de la República Federal de Alemania en plena Guerra Fría. Incluso los más acartonados eruditos de su estamento académico se esforzaron por tender un puente entre la teoría y la praxis, entre la especulación y el mundo de la vida. Tal foro jugó un papel importante en el firmamento cultural de tres décadas, de 1960 a 1990. Concitó a una nueva generación de universitarios que ansiaban emanciparse de los mandarines filosóficos, desde Heidegger y Gadamer hasta Adorno y Horkheimer. Será particularmente interesante la repercusión de las disputas en torno al concepto de mito de su cuarto congreso de septiembre del turbulento 1968, en el que sobresalieron las aportaciones de Hans Blumenberg, Odo Marquard y Jacob Taubes.

Pero ¿qué cabe entender por mitología política?<sup>8</sup> Una respuesta trivial rezaría que aquí se trata de aquella parte de la mitología que se ocupa de mitos políticos. También podría ofrecer un indicio de que la mitología misma es política y de que los mitos tienen y ejercen poder. Otra opción sería leerla como una tentativa deconstructiva o incluso como proveedora de mitos políticos. En ese sentido sería no solo una ramificación de la historia de las ideas, sino también un arte de la contienda intelectual. De ese modo, ha devenido un concepto polémico, cuya actualidad no ha decaído en absoluto, y representaría el intento de pensar aquellos espacios y funciones de lo político en los cuales, ya sea por necesidad o por insuficiencia de la razón, persisten ingredientes que el ideal ilustrado quisiera haber hecho desaparecer, pero en vano al evidenciarse su inevitabilidad. Desde una perspectiva más beligerante se destaca su pernicioso poder de deslumbramiento, pues las mitologías políticas, con un celo excesivamente esquemático, «prometen orden en vez de caos, sencillez en vez de complejidad, seguridad en vez de miedo y compañía en vez de soledad».<sup>9</sup>

La *Begriffsgeschichte* abunda en la historicidad de los conceptos, en su ductilidad e índole controvertida. En el rastreo de sus usos, registra y propulsa su decur-

<sup>6</sup> Ernst Müller, «Mythos/mythisch/Mythologie» (2002: 309-346). Curiosamente el último epígrafe de esta entrada la dedica Müller a «Mitología e ideología. Mitos de la cotidianidad» (pp. 344-345).

<sup>7</sup> Hans Jörg Sandkühler, «Mythologie, neue» (1984: 280); Axel Horstmann, «Mythos, Mythologie» (1984: 281-318).

<sup>8</sup> *Mutatis mutandis* plantea la misma cuestión que Felix Heidenreich en su *Politische Metaphorologie* (2020: 78-79).

<sup>9</sup> Castany, 2022. Semejante conclusión se infiere de la clasificación que Raoul Girardet (1999) propone de tales mitos: el de la edad de oro, el del complot, el del líder carismático y el de la unidad.

so temporal, retando frontalmente a la historia de las ideas tradicional y a su orfandad situacional, empecinada en aferrarse a marbetes lingüísticos de entidades perennes. El dinamismo inextirpable de los conceptos, entre la Escila del relativismo historicista y la Caribdis del normativismo ahistórico, entre su vacuidad anárquica al albur de cualquier causa y su dogmática momificación doctrinal, queda estampado en su rostro jánico, según la propia metáfora koselleckiana, como «índice» y «factor» (Koselleck, 1993: 118-119; 2009: 95). El mito se zafa de las fábulas clásicas y se vuelve un comodín que ya no solo merodea por los suburbios de la racionalidad, sino que ha abandonado su errancia periférica por carreteras secundarias y se ha encaminado hacia su centro, protagonizando roles camaleónicos y variopintos pero insustituibles. Incluso sus proverbiales detractores, ilustrados y epígonos, gustan de acicalarse con el aura mítica (véanse los capítulos de Falko Schmieder y Vanessa Vidal). Su hipertrofia lo ha mudado en un bazar malbarataador y tramposo, y así remite tanto a lo cuestionado como a lo incuestionable, tanto a lo denostado por falso o infundado<sup>10</sup> como a lo celebrado por idealizado e idolatrado. Esta amplia y abigarrada gama de matices semánticos delata su indeterminación e indefinición y sobre todo su maleabilidad y vulnerabilidad política, que lo erige en un recurso multiusos susceptible de un empleo promiscuo.

La constelación de Poética y Hermenéutica, a pesar de la pueril apostasía edípica del patriarca Gadamer, mantiene con la *Begriffsgeschichte* un cierto aire de familia, pues en ella desembocan diversos afluentes histórico-conceptuales. Uno de sus arcontes, *primus inter pares*, Hans Robert Jauss (1998: 527-529, 532-533), subrayó la impronta de la semántica histórica de Koselleck. Otro arconte y marcapasos filosófico del cuarteto fundador del grupo siquiera en sus orígenes fue Blumenberg, y un tábano omnipresente y su presunto sepulturero fue el irónico Odo Marquard, todos pertenecientes a la denominada «generación escéptica» (Schelsky, 1957), empeñada en maliciarse que el sesentayochismo estudiantil engendraría una espiral de violencia revolucionaria que haría tambalearse la estabilidad de un país bajo la égida de las potencias ocupantes vencedoras. Tal espectro les evocaba hiperbólicamente el Estado en ruinas a cuya refundación se entregaron con espíritu misionario y pasando página interesadamente.

Los «jóvenes turcos», mote que designa a los disidentes de la Comisión sobre la Historia Conceptual liderada durante una década (1956-1966) por el gerifalte de la hermenéutica de Heidelberg (Kranz, 2012: 174; Borck, 2017: 225-250), dieron

---

<sup>10</sup> El reputado historiador Julián Casanova decía lo siguiente en un artículo titulado «Putin y la mitología histórica»: «Lo que hace Putin, en realidad, es invocar una historia fabricada y distorsionada, una serie de mitos generados sobre el pasado» (2022: 18; véanse también los capítulos de Heidenreich y Rametta en este libro). El hispanista británico Paul Preston ha descalificado con frecuencia como una patraña «el mito del contubernio judeo-masónico-bolchevique» (2007). En el otro extremo nos encontramos con el mito del Che Guevara o el mito de Maradona —el último, según Eduardo Galeano (2017: 30 y s.)—, «el más humano de los dioses».



un portazo a los estériles «festivales gadamerianos»<sup>11</sup> y se embarcaron con renovados bríos interdisciplinarios en esta nueva aventura con el viento a su favor del milagro económico. Ese remozado foro,<sup>12</sup> sin embargo, no estaba exento de tabús, por su intención de correr un tupido velo sobre su pasado reciente, como puso de manifiesto Gumbrecht a propósito de la hosca acogida en el coloquio de 1979, consagrado a las «Funciones de lo fictivo», de una ponencia de Koselleck sobre los sueños de los judíos en el Tercer Reich.<sup>13</sup> En tan enojosos asuntos preferían cultivar lo que hipócritamente llamaban el «silencio comunicativo».<sup>14</sup>

El mencionado cuarto congreso del grupo en septiembre de 1968 se dedicó a la *Realidad de horizontes míticos tardíos*, título que en las actas publicadas tres años después se cambió por el de *Terror y juego. Problemas de la recepción de los mitos* (*Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*). A primera vista orilla la vertiente política del mito, a pesar de la agitación imperante en las calles y los campus y de que la propia tradición filosófica, desde el idealismo —los amigos de Tubinga

---

<sup>11</sup> Los propios protagonistas del grupo consideran su actitud ambivalente. 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 excluirm» (Boden y Zill, 2017: 29). Sin embargo, Ferdinand Fellman sitúa en el rechazo de la hermenéutica gadameriana uno de los puntos de partida del grupo: «“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» (Boden y Zill, 2017: 109; cf. Kranz, 2012: 163). Los llamados «cuatro arcontes», Hans Blumenberg, Hans Robert Jauss y Clemens Heseler de la Universidad de Giessen, así como Wolfgang Iser de la Universidad de Wurzburg, habían alcanzado la categoría de titulares en años recientes en pequeñas universidades periféricas, «en los patios traseros de la Academia», según la expresión de Dieter Henrich (Boden y Zill, 2017: 71).

<sup>12</sup> Jauss, 1998: 527; cf. Boden, 2010: 103-121; 2013: 281-314. Entre los miembros estables y los invitados a las diferentes sesiones del grupo se encuentra lo más granado de dicha generación. Amén de los autores ya mencionados en la nota anterior, se pueden añadir a Jacob Taubes, Odo Marquard, Peter Szondi, Jean Bollack, Niklas Luhmann, Thomas Luckmann e incluso Jürgen Habermas. Entre los veteranos contaron con Herbert Dieckmann, Siegfried Krauer, Werner Krauss, Dimitri Tschizewskij o 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 o el matrimonio Jan y Aleida Assman.

<sup>13</sup> El texto de Koselleck, recibido con un mohín de disgusto por el auditorio, como señaló un testigo directo, Hans Ulrich Gumbrecht, no apareció en el volumen correspondiente cuatro años después, editado por los mismos organizadores del evento, Dieter Henrich y Wolfgang Iser. Su ponencia causó mayoritariamente incomodidad por desafiar frontalmente una «latencia [general] de la posguerra» en las ciencias del espíritu germanas, y asistimos a «un momento de apertura en la dirección contraria» (Gumbrecht, 2006: 30 y s.).

<sup>14</sup> Lübke, 1983: 335; 2010: 59-60, 158. El inconveniente de esta discreción fue que las víctimas del nacionalsocialismo no consiguieron ningún reconocimiento ni rehabilitación hasta muy tarde.

suspiraban por una nueva mitología— hasta la Teoría crítica —con la conjuración del mito de una subyugadora razón positivista—, la había abordado.

Blumenberg inaugura el volumen colectivo de 1971 con *Concepto de realidad y potencial de repercusión del mito* (*Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*), donde se plantea «la función de los procesos de recepción mitológica en tanto que indicadores de los modos históricos de comprender la realidad», allende el hiato clásico entre mito y *logos* alimentado por el contraste programático ilustrado y romántico (Blumenberg, 2004: 14-15).<sup>15</sup> Ya nos referimos al eslogan con el que los jóvenes idealistas porfiaban en cicatrizar las desgarradoras escisiones infligidas en el individuo y en la sociedad por el yermo hipercriticismo (Hegel, 1998: 220-221). En su ponencia Blumenberg (2004: 119) diagnostica el surgimiento «de algo así como un sistema dogmático del mito», acaso una alusión indirecta a la *Dialéctica de la Ilustración*,<sup>16</sup> donde el paradigma ilustrado occidental impuesto tras la II Guerra Mundial se trueca en «mito», «siempre oscuro y evidente a la vez [...] distinguido por su familiaridad y por eximirse del trabajo del concepto».<sup>17</sup>

Para Blumenberg el politeísmo de los relatos mitológicos basado en la división homeostática de los diferentes poderes 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» (Blumenberg, 2004: 21) y por ello lo mítico hace posible un «trabajo, de muchos quilates, del *logos*» (Blumenberg, 2003: 20), al convertir el terror de su situación primigenia en juego.

<sup>15</sup> Citamos según la edición castellana.

<sup>16</sup> Vanessa Vidal y Falko Schmieder afrontarán esta obra. Marquard la menciona de pasada en su aportación al volumen (Fuhrmann, 1971: 259). Blumenberg (2004: 13, 16, 63, 94) sí cita, en cambio, la *Dialéctica negativa* de Adorno. Se suele incidir en el carácter conservador de Poetik und Hermeneutik y en su interés en distanciarse de los movimientos de izquierdas de la época, lo que permite explicar algunas de las tensiones entre Blumenberg y Habermas (Boden y Zill, 2017: 114). Precisamente, Hannes Bajohr, sin limar las divergencias entre estos dos autores, recalca la presencia de ingredientes no solo conservadores, sino también liberales en el hanseático y subraya la necesidad de ampliar el espectro de sus escritos —por ejemplo, su *Concepto de realidad y teoría del Estado* (*Wirklichkeitsbegriff und Staatslehre*) de 1968, aparecido dos años después de *Legitimidad de la Edad Moderna* y once antes de *Trabajo sobre el mito*— para poder aquilatar su postura política (2022: 197-231).

<sup>17</sup> «Mostramos que la causa de la regresión de la Ilustración a mitología no debe ser buscada tanto en las modernas mitologías nacionalistas, paganas y similares, ideadas a propósito con fines regresivos, sino en la Ilustración misma paralizada por el miedo a la verdad. [...] 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 sólo otra expresión del mito. Éste ha sido siempre oscuro y evidente a la vez, y desde siempre se ha distinguido por su familiaridad y por eximirse del trabajo del concepto» (Adorno y Horkheimer, 2001: 54).



El escéptico Marquard<sup>18</sup> se ocupa en su ponencia de la filosofía schellinguiana de la mitología.<sup>19</sup> El Schelling maduro se ha despedido de la nueva mitología de sus años mozos, que, junto con sus compinches turingueses, escudriñaba una estética para su escandaloso panteísmo de entonces y se torna «el filósofo de la mitología totalmente antigua». Pero al escéptico le obsesionan las secuelas de la filosofía de la historia idealista: el marxismo y la crítica izquierdista a la democracia liberal, con lo que entramos en la arena política. En «Elogio del politeísmo» de 1978 sentencia que no podemos «vivir sin mitos», que a la postre «son historias» (Marquard, 2000a: 112, 102-104), consistiendo la tarea prioritaria en discernir entre el monomito, «siempre... peligroso», y el «inocuo» polimito, «entre hongos comestibles y hongos venenosos». El ponzoñoso «monomito por excelencia» sería el «de la Revolución francesa» y «la filosofía de la emancipación revolucionaria», depredadora del individuo. Con el «retorno desencantado de la polimiticidad» a nuestro mundo «el ser singular se parapeta contra el poder absoluto» (Marquard, 2000a: 107-108, 117, 119, 120). Y así nos adentramos en uno de los ámbitos predilectos de los ritterianos, conspicuos apologetas de la civilidad (Marquard, 2001: 95; 2012: 30, 69) y del axioma de la compensación de los daños producidos por la modernización mediante el equilibrio de los diversos poderes e historias.<sup>20</sup> Esa defensa a ultranza del modelo «civil-burgués» occidental, primordialmente del alemán, una «demo-

---

<sup>18</sup> Gustaba de reiterar su pertenencia a la generación escéptica (Marquard, 2000: 11 y ss.; 2012: 34 y ss.; 2001: 11). Recordemos, además, el título de una de sus primeras obras, deudora de su tesis doctoral: *Skeptische Methode im Blick auf Kant* (1958).

<sup>19</sup> «La verdadera mitología es una simbólica de las ideas, que sólo 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 sólo 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» («Filosofía y religión» en Schelling, 1987: 284). De una comprensión así surgiría el programa para una *Filosofía del arte* que 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 la «revelación perfecta de Dios existe sólo 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» (Schelling, 1999: 32-33). Schelling introduciría la mitología en una comprensión que le asigna una raíz monista. Como dirá Marquard, «sólo mediante la renuncia a la posición de autonomía por parte de Schelling se ha podido salvar la posición de autonomía» («Zur Funktion der Mythologiephilosophie bei Schelling» en Fuhrmann, 1971: 260).

<sup>20</sup> «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» (Marquard, 2012: 37; 2001: 103). Véase Bares y Oncina, 2022.

cracia exitosa», choca con las protestas estudiantiles, inspiradas en la Escuela de Fráncfort, que Marquard degradó a una mera «desobediencia retrospectiva» de los descendientes de los cómplices, por acción u omisión, del nacionalsocialismo (2012: 36; 2000a: 15 y ss.). Jacob Taubes desenmascarará la connivencia del elogio del politeísmo con el lema de un «Biedermeier del *juste milieu* liberal» (Taubes, 2007: 353). Taubes era el dechado del «espíritu de la contradicción» (Jauss, 1998: 530), pleiteando a diestro y siniestro y granjeándose rivales por doquier, entre ellos hasta al introvertido Blumenberg, para quien<sup>21</sup> el origen de la modernidad supone la superación definitiva de la gnosis, tras su regreso en las postrimerías del Medioevo.<sup>22</sup> Desde entonces la salvación se cifraba en el mundo inmanente mediante la autoafirmación del ser humano (García-Durán, 2019: 128-155).

Para el catedrático berlinés el desasimiento gnóstico del yugo terrenal comparte con el surrealismo moderno «la falta nihilista de mundo».<sup>23</sup> Insiste en que el núcleo genuino de la gnosis estriba en su sublevación contra el orden y el Dios creador del Génesis (Fuhrmann, 1971: 150, 155; Taubes, 2007: 109-110, 116-117) y arremete contra Marquard porque su politeísmo refrenda el *statu quo* (Taubes, 2007: 351). La individualidad tan alardeada por el compensador pirrónico se incuba, por el contrario, en el monoteísmo a través de las nociones de culpa y responsabilidad personales. Su intrincada argumentación apela al tránsito en Schelling de una filosofía de la mitología a la de la revelación y a su idea de una humanidad elegida por Dios: «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 [...], la recaída en una situación espiritual mítica». Reubicado ahora en las antípodas del mito, ese proyecto es el ilustrado, en cuya estela alinea y celebra de manera encomiástica los movimientos estudiantiles (Taubes, 2007: 357, 361), lo que chirría con la «desobediencia retrospectiva» a la que los reduce Marquard y con la desdeñosa inopia con la que Blumenberg despacha a los sesentayochistas,<sup>24</sup>

<sup>21</sup> La reelaboración que Taubes hizo del debate posterior a la ponencia «Gnosis y surrealismo» que se incluyó en el segundo volumen de Poética y Hermenéutica indignó a Blumenberg (Iser, 1966: 429-442). Por ello, cortará casi cualquier posibilidad de diálogo teórico, aun cuando mantuviese la relación epistolar con el estudioso de las religiones (Blumenberg y Taubes, 2013: 64 y ss.).

<sup>22</sup> Taubes afirma que «sólo puede comprenderse la defensa de la Edad Moderna que hace Hans Blumenberg si se la interpreta como una reacción a esa acusación de gnosticismo» (Taubes, 2007: 182-183), lo cual es discutible (Jonas, 2000: 69).

<sup>23</sup> «La falta nihilista de mundo (*nihilistische Weltlosigkeit*) propia de la experiencia surrealista “repite” en la modernidad la falta nihilista de mundo de la gnosis de la Antigüedad tardía» («Notas sobre el surrealismo» y la posterior discusión, en Iser, 1966: 141, cf. 142-143, 437; Taubes, 2007: 145, cf. 146-147, 159-160). Blumenberg, en *Trabajo sobre el mito* (2003: 230-231), muestra cómo la ausencia de significado terrenal del mito gnóstico impide variantes a lo largo de la historia, como sí ocurre en el mito griego.

<sup>24</sup> A los cuales verá surgir del aburrimiento en su antropología fenomenológica póstuma: «... lo que ocurrió en París en mayo de 1968 y que debería denominarse con neutralidad “los acontecimientos” se interpretó a sí mismo en el volante: “Francia estaba aburrída”» (Blumenberg, 2011: 529).

quien, frente al presentismo del uno y el mesianismo del otro, nunca tuvo la carga de profundidad ideológica que sí tuvieron los dos antagonistas.<sup>25</sup> Sin embargo, Angus Nicholls y Felix Heidenreich atisban en su libro *Trabajo sobre el mito* de 1979 una obra «política latente» (2014: 103). Desde luego, no abandera una campaña de «remitificación» y acaso su frase más convulsa reza que «toda historia es, para el poder puro y duro, un talón de Aquiles» (Blumenberg, 2003: 112-113, 24), esto es, que el poder, aun el más férreo, se halla en la encrucijada de una contingencia histórica que no es capaz de domeñar por completo. Constituye un recordatorio también caro a Koselleck como blindaje frente a totalitarismos de toda laya.<sup>26</sup> El mito se encaró, ya desde la Antigüedad, con el absolutismo de la realidad y nos ofreció un saber orientador en lo que era *terra incognita* para el método científico y conceptual. Esta función depotenciadora nos allana su comparación con Cassirer, tentada alguna vez por Antonio Rivera,<sup>27</sup> aunque no en las siguientes páginas, donde prefiere examinar el enfoque que le da Pasolini en sus películas a diversos mitos griegos y cristianos. La aproximación del estudioso hamburgués recorre diferentes etapas y no riman siempre entre sí. Giorgia Cecchinato hará en su capítulo una incursión en este autor. En *El pensamiento mítico* de 1925 adoptó una posición típicamente neokantiana apuntando su superación por la ciencia. En el póstumo *El mito del Estado* (1946), ya no es visto como un factor arcaico o atávico y detectará en el nacionalsocialismo su siniestra combinación con la técnica. Cassirer albergó el propósito de una refutación filosófica del nazismo, mas su esposa lo disuadió por el peligro que acarrearía para sus deudos en Alemania. Su intención era profundizar en los estratos emocionales e icónicos. Lo que en su etapa más a

---

<sup>25</sup> Algunas reseñas abundaron en este olvido, como la de Götz Müller, ante la cual el filósofo de Lübeck reaccionaría enviándole al recensor un capítulo titulado *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*, que se excluyó de la edición del libro por resultar «un ente ajeno al cuerpo de la obra» (Blumenberg, 2014: 64). Dicho capítulo 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 en lugares en los cuales debería predominar un enfoque pragmático. La invasión de Napoleón a 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 salir victorioso en la guerra de los Siete Años, por mencionar algunos ejemplos, exponen la automitificación que opera el protagonista cuando se sitúa en el lugar de su antecesor legendario, un paso que no ilustra el «trabajo sobre el mito», sino que evidencia un «mundo contrario al realismo» (2014: 9, 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.

<sup>26</sup> Su amigo Ivan Nagel describe la empresa koselleckiana ya desde su tesis doctoral como una Ilustración sobre la Ilustración (Weinfurter, 2006: 27). Wetz ha tildado la del hanseático como una «Ilustración sin ilusiones con una resignada aceptación de la pérdida» (Wetz, 1996: 147; García-Durán, 2017).

<sup>27</sup> Nos referimos a su ponencia en el Encuentro Internacional Cassirer y la Cultura de la Legalidad en Madrid del 29 al 30 de mayo de 2018: «Mito y filosofía política: reflexiones a partir de Cassirer y Blumenberg».