

HANS BLUMENBERG, UNA CONCEPCIÓN RETÓRICA DE LA POLÍTICA

Juan Cristóbal Cruz Revueltas*

RESUMEN. A pesar de constituir una de las cimas de la filosofía de la segunda parte del siglo XX, la obra de Hans Blumenberg sigue siendo poco conocida en México y en América latina. En el presente trabajo buscaremos demostrar que, si bien Blumenberg no es un filósofo político en sentido estricto, ello no impide identificar –a partir de nociones clave como distanciamiento, mito, politeísmo y retórica– un pensamiento político sólido y coherente con el conjunto de su obra. Por lo demás, la obra de Blumenberg constituye una clave y una vía de acceso para la comprensión de las tensiones intelectuales que vivió la cultura de la República Federal Alemana durante la segunda parte del siglo XX.

PALABRAS CLAVE. Hans Blumenberg, filosofía política, retórica, mito, democracia.

HANS BLUMENBERG, A RHETORICAL CONCEPTION OF POLITICS

ABSTRACT. Despite being one of the pinnacles of philosophy in the second part of the 20th century, the work of Hans Blumenberg is still little known in Mexico and Latin America. In the present work, we will seek to demonstrate that, although Blumenberg is not, in the strict sense, a political philosopher, this does not prevent identifying –from key notions such as distancing, myth, polytheism and rhetoric– a strong political thought coherent

* Profesor investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores. Correo electrónico: jccruzr@me.com

with the whole of his work. For the rest, Blumenberg's work constitutes a key and an access route for understanding the intellectual tensions experienced by the culture of the German Federal Republic during the second part of the 20th century.

KEY WORDS. Hans Blumenberg, myth, political philosophy, rhetoric, myth, democracy.

HANS BLUMENBERG, UNA CONCEPCIÓN RETÓRICA DE LA POLÍTICA EN LA ALEMANIA FEDERAL DE LA POSGUERRA

La historia de la recepción de la filosofía y del pensamiento social en América Latina debe preguntarse por qué, en el último medio siglo, el debate se ha centrado en un canon muy restringido a costa de ignorar, muy ostensiblemente, a autores indudablemente mayores.¹ Entre estas grandes obras relegadas se encuentra, sin duda, la de filósofo alemán Hans Blumenberg, pues más allá de su muy importante contribución al debate sobre la Modernidad, la recepción de su obra en Latinoamérica –e, incluso, en el mundo en general– ha producido relativamente pocos trabajos. Con el fin de subsanar esta laguna cultural, nos interesaremos aquí, pasados los cien años de su nacimiento, a algunos de los aspectos políticos de su pensamiento.² Acometer esta cima intelectual es, sin

¹ El número de referencias por autor de la base de Dialnet ofrece un buen indicador del estado de las humanidades y de las ciencias sociales en lengua hispana: Michel Foucault cuenta con 4.659 documentos, Martin Heidegger cuenta con 3914, en tanto que un Pierre Bourdieu suma 2300. Nótese que éste último es mucho más citado que uno de los grandes clásicos de la sociología como Max Weber con sólo 1000 referencias, en tanto que el gran rival de Bourdieu, Raymond Boudon, sólo cuenta con 184. Por su parte, Hans Blumenberg cuenta con 254 y un Mario Bunge no suma sino 191 menciones. Un premio de economía como Jean Tirol sólo alcanza 20 documentos. Valga notar el claro predominio de los pensadores irracionalistas y posmodernos sobre autores que se mantiene en la línea científica de su disciplina.

² No abordaremos aquí el gran debate sobre la legitimidad de la Modernidad acometido por Blumenberg puesto que ya le hemos dedicado específicamente un trabajo en otro lugar (aún en imprenta).

duda, una tarea ardua. Sobre todo, es una labor exigente puesto que su obra conforma un corpus que, por su naturaleza, descomunadamente erudita y vasta, tiende al comentario y a una suerte de escritura palimpsestica, al grado que, cuando lo leemos, no sabemos, dice Paolo Caloni Paolo citado por Belloni: “en dónde termina, el pensamiento de Blumenberg y en dónde comienza aquel del autor comentado” (2020). Efectivamente, Blumenberg es un novelista y un “arqueólogo” de la filosofía que lo mismo penetra los diferentes sedimentos culturales, desde los más antiguos a los más recientes, como recorre los rincones menos sospechados de la historia de la cultura occidental. Sin embargo, la tarea que significa ocuparse de la muy extensa bibliografía blumengeriana no impide correr el riesgo de aventurarse por un camino intelectual tan fecundo como poco transitado.

Ciertamente Blumenberg no es un pensador político en sentido estricto, pero ello no implica necesariamente, como lo sostiene Jean-Claude Monod (Monod, 2007, p. 205), uno de los principales estudiosos de su obra, que lo político no constituya un tema central en su pensamiento. Inmediatamente, casi en cualquiera de sus textos, salta a la vista que conllevan constantemente observaciones y reflexiones sobre temas que abordan y tocan directamente a lo político. Así, en un ejemplo entre otros, dos de los cinco capítulos del libro *Trabajo sobre el mito* (2003) los dedica a la confrontación entre la figura de Goethe y aquella de Napoleón, al grado que une su reflexión con la de Nietzsche “No fueron las guerras de liberación ni la Revolución francesa, “el acontecimiento que le hizo repensar su Fausto, e incluso todo el problema sobre qué es el “hombre”, fue la aparición de Napoleón” (Blumenberg, 2003). Como queremos mostrar aquí, el hecho de ocuparse muy meticulosamente del encuentro entre Napoleón y ‘Goethe no es meramente anecdótico, puesto que se trata del reflejo del marco general de interés de nuestro autor sobre el poder, la tolerancia, el mito político y el politeísmo cultural (temas que, por lo demás, serán prolongados, a su manera, por autores relevantes como Odo Marquard o Richard Rorty).

Según Goethe, si “la política es destino” (Blumenberg, 2003, p. 5), el interés por el fenómeno del poder es aún más comprensible si tomamos en cuenta que la generación de Blumenberg no podía ser indiferente al contexto político que le tocó vivir: los convulsos tiempos de la Repú-

blica de Weimar, los terribles años del periodo nazi y la tensa Guerra Fría. Recuérdese que, si bien Blumenberg había sido educado bajo la religión católica, por los orígenes de su familia materna y en virtud de las Leyes de Núremberg de 1935, nuestro autor fue considerado un “mitad judío” (“*Halbjude*”) (Monod, 2007, p. 9). Por ello fue discriminado en la escuela, perdió oportunidades escolares, tuvo que escapar del campo de trabajo de la “Organización Todt” y luego se vio obligado a esconderse durante la guerra (Monod, 2016, pág. 133). Las figuras más notorias que se habían opuesto al nazismo –T. Adorno, M. Horkheimer y E. Cassirer– emigraron y publicaron desde el exilio, mientras que Cassirer muere el 13 de abril de 1945 y Adorno y Horkheimer no regresan a Alemania sino hasta 1949. En aquellos días, el joven filósofo Blumenberg se topó con el hecho, frecuente en la Alemania Federal de la época, que la mayoría de sus colegas y de las personalidades eminentes en su campo de investigación habían pertenecido al *Partido* (como se le llamaba coloquialmente al partido nazi) y no sólo en los casos bien conocidos de Carl Schmitt y Martin Heidegger, también los hubo entre los integrantes de la misma generación de Blumenberg e incluso entre los miembros del grupo de *Poética y Hermenéutica*. Éste célebre grupo de investigación fue fundando, entre otros, por el mismo Blumenberg y en él participaron personalidades como Jacob Taubes, Odo Marquard, Reinhart Koselleck, Dieter Henrich y Robert Jaus. Entre ellos, merece al menos mención especial éste último cuyo caso nos da un buen ejemplo del clima cultural con el que debió lidiar, a lo largo de su carrera académica, Blumenberg. El “caso Jaus” recuerda aquel del también crítico de la literatura de origen belga, Paul de Man, quien escondió durante 35 años su pasado colaboracionista y antisemita. En efecto, no es sino a mediados de los 90s que estalla en Alemania el escándalo del “caso Jaus” por la otrora pertenencia de Jaus a la SS (recuérdese que Blumenberg muere en 1996). Se ha dicho que Jaus adoptó la teoría literaria como una prolongación de su antigua lucha (Ottmar, 2016), lo cual abre el debate sobre cómo entender su relación con Blumenberg, tema que, desafortunadamente, no dará tiempo de abordar aquí. Algunos sugieren que este complejo contexto habría llevado a Blumenberg a escribir, al menos durante un tiempo, entre líneas (esta es la tesis de Angus Nicholls (Nicholls, 2015)). Por nuestra parte, no abordaremos

este debate salvo de una manera tangencial, puesto que lo que nos interesa aquí es propiamente lo que puede significar la “filosofía política” inherente a la obra del profesor de Münster.

ANTROPOLOGÍA

La mejor manera para inferir una “filosofía política” de la obra de Blumenberg es partiendo de la pregunta que para Immanuel Kant resumía el objeto de su investigación filosófica, a saber: “¿qué es el hombre?” (Carta a Stäudlin del 4 de mayo de 1793 (Philonenko, 2003, p. 144)). Como es bien conocido, en su respuesta el autor de la *Crítica de la razón pura* (1781) no ignoraba la influencia de las inclinaciones ni de las sensaciones, pero, a pesar de ello, seguía viendo en la razón la facultad que marca una superioridad ontológica de nuestra ‘especie’: “en sus textos morales esenciales, nos dice ese especialista del filósofo de Königsberg que fue Alexis Philonenko, Kant habla del ser razonable y no del hombre” (Philonenko, 2003, p. 25).³ Es cierto que, si examinamos a la Antigüedad, al menos en su pensador más emblemático a este respecto, en Aristóteles existe la noción de una cierta superioridad del hombre, pero está presente de manera muy limitada, sólo en el marco del axioma según el cual ‘la naturaleza no hace nada en vano’. De ninguna manera hay en Aristóteles un privilegio del hombre desde el punto de vista del cosmos entero (Blumenberg, 2003, p. 207). Pero esta visión del ser humano, nos dice Blumenberg, comienza a cambiar con los estoicos y se acentúa con el cristianismo que le confieren al hombre una cierta “función central en el cosmos” (Blumenberg, 2003, p. 207). Esta concepción no sólo se prolongará de Pico della Mirandola a la concepción de Kant de la *Crítica de la Razón Pura* (1781) y de la *Razón Práctica* (1788), sino que también es perceptible en autores de principios del siglo XX, por ejemplo, en el Edmund Husserl de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* que ve al hombre como fundamento de toda forma de razón (Schaeffer, 2009, pág. 22), o en la concepción del

³ Sin embargo, como lo veremos con Blumenberg y la teoría del símbolo o de la metáfora, Kant parece escapar, a nuestro parecer, a esa concepción en *La Crítica del Juicio*, publicada en 1790.

“*Dasein*” de Martin Heidegger en *Ser y Tiempo*, en donde, a pesar de pretender sobrepasar todo antropocentrismo, se sigue otorgando un privilegio al “*Dasein*” (término que sustituye, en el lenguaje del filósofo de Friburgo, aquel de ser humano): el *Dasein* es el ser que tiene un acceso privilegiado a la pregunta sobre el sentido del Ser.⁴

La preferencia por el enfoque antropológico por parte de Blumenberg podría parecer paradójica puesto que la entiende como una crítica del antropocentrismo. En efecto, en este punto coincide con Nietzsche quien ya en el siglo XIX afirmaba que: “el hombre no representa progreso alguno respecto al animal...” (Blumenberg, 2003, p. 651). Más aún, antes que poseedor de una ilusoria supremacía, el ser humano se caracteriza por ser un animal “pobre” (Blumenberg, 1999, p. 116) y particularmente desprovisto, al grado que, tal y como le gustaba enfatizar nuestro autor, no es evidente que pueda existir. Su oposición a la tradición dominante recurre a dos vías: la primera, como un regreso a *Protágoras* y al mito puesto en su boca por Platón según el cual, cuando los dioses forjaron a los seres mortales, recayó sobre el hermano de Prometeo, Epimeteo, el distribuir las capacidades; así, Epimeteo las distribuyó entre los animales, pero cuando llegó al hombre ya había repartido todas. El hombre queda entonces “desnudo y descalzo y sin coberturas ni armas” (Platón, *Protágoras*, 321d). Nótese que este mito se opone en todo a la visión aristotélica del hombre como un ser “por naturaleza” político puesto que, en la narración de *Protágoras*, no encontramos ante un ser indigente que no sólo no cuenta con capacidades especiales, sino que tampoco posee un “sitio” que le sea propio. Sólo un *deus ex machina*, en este caso Prometeo, el portador del fuego, podrá salvarlo.

La segunda vía que nos propone Blumenberg se apoya también en la antropología contemporánea que ve al hombre como un ser que dejó su biotopo original para no volver a fijarse, nunca más, en un determinado ambiente o nicho biológico. Valga subrayar que este ser desprovisto, a merced de peligros que pueden aparecer en cualquier parte y para los que no está instintivamente preparado, es un ser marcado por el miedo

⁴ Así lo indica la célebre distinción que hace Heidegger entre piedra, animal, ser humano: “1) la piedra (lo material) es sin mundo, 2) el animal es pobre de mundo; 3) el ser humano configura mundo»(weltbildend) (Heidegger, 1992, pág. 267).

(Blumenberg, 2011, p. 421). ¿Cómo puede sobrevivir entonces un ser tan radicalmente desprovisto? Cercano en este punto a las tesis defendidas por autores como Max Scheller, Ernst Cassirer, Helmuth Plessner y Arnold Gehlen, Blumberg encuentra la respuesta en lo que se puede describir como un proceso de compensación: la “indigencia” biológica dio pie a una flexibilidad adaptativa. Un ser con poca especialización, pero con amplias disposiciones para afrontar las muy diversas situaciones. Una suerte de “poliadaptabilidad” misma que se expresa en su capacidad a confeccionar y usar ropas, armas, toda clase de instrumentos, y, sobre todo, en su poder de echar mano del lenguaje y de la narrativa. En otras palabras, compensa su falta de instintos desarrollando una segunda naturaleza: la cultura (Blumenberg, 2011, p. 412).

DISTANCIACIÓN

Por principio, la sobrevivencia, lo que hace posible al ser humano, es la distanciaci3n (recuérdese que su trabajo de habilitaci3n vers3 sobre “*Die ontologische Distanz*” [La distancia ontol3gica, 1950]). Este es el principio que subyace a la multiplicidad de actividades del ser humano (Blumenberg, 2011, p. 426) ya que la relaci3n que un ser tan radicalmente desprovisto puede tener con la realidad s3lo puede fundarse en su capacidad de desactivar y neutralizar fuerzas y amenazas. Y esto, precisamente, se logra interponiendo distancia. En efecto, para evitar la confrontaci3n directa con aquello que lo amenaza -a fin de cuentas, la aplastante y sofocante realidad misma- el ser humano interpone un espacio de maniobra por medio de instrumentos, como pueden serlo la flecha o la lanza: “el hombre surgi3, nos dice nuestro autor, de un golpe o, mejor dicho, de un lanzamiento” (Blumenberg, 2011, p. 434). Mas, como veremos, esto no se limita al 3mbito corporal o de la acci3n. Ya en 1944 Cassirer hab3a sostenido que el hombre no tiene una relaci3n directa con la realidad puesto que ella est3 mediada simb3licamente (Cassirer, 1960, p. 39), pero lo que interesa a nuestro autor es el hecho que est3 distanciaci3n simb3lica (a diferencia de Cassirer, Blumenberg dir3 “metaf3rica”) es decisiva dado que ella abre nuestras posibilidades tal y como lo hace el concepto de “trampa”: “esto es la realizaci3n del

pensamiento en un sentido compacto: un dispositivo cuya aplicación, arreglo, suspensión y recuperación permite a alguien ausente hacer algo ausente su presa” (Blumenberg, 2018, p. 44).

Empero, también la distanciamiento es un proceso que permite sobrepasar la angustia indeterminada provocada por el “absolutismo de la realidad” (otra de las nociones clave o “concepto límite” de nuestro autor (Blumenberg, 2003, p. 12). En efecto, el “absolutismo de la realidad”, la realidad desnuda, con su abrumadora y desmesurada escala frente a la nuestra y su innumerable cantidad de estímulos, nos lleva a presentir la posibilidad de perder control de las condiciones de nuestra propia existencia. Prolongando la analítica del *Dasein* de Heidegger, Blumenberg entiende el absolutismo de la realidad como aquello que nos produce angustia y nos pone en un estado de conciencia sin objeto. Todo ello es, para nuestro autor, resultado, recordemos, de nuestra inadaptación biológica radical (Blumenberg, 2003, p. 11), pues para hacer frente a la realidad y sobreponernos al riesgo de parálisis necesitamos entonces ‘racionalizar’ (Blumenberg, 2003, p. 11) y convertir la angustia en miedo por medio metáforas que nos permitan transformar lo desconocido en algo familiar, lo inexplicable en algo explicable, lo innombrable en algo nombrable. Gracias a la nominación, es decir, gracias a una serie de “artimañas” (Blumenberg, 2003, p. 13), se sustituye entonces la cosa por una imagen, se transforma la angustia indeterminada en miedos específicos y se puede llegar a un acuerdo con las fuerzas que nos acechan (si se les puede nombrar, se puede “negociar”): “la función del rito y del mito radica, justamente, en crear una distancia, elaborándola intuitivamente, respecto a aquella originaria tensión emocional de ‘terror salvaje’, por ejemplo, haciendo que, en el ritual, el objeto numinoso sea mostrado, expuesto, tocado” (Blumenberg, 2003, p. 73). La realidad es así organizada como expresión de fuerzas, luego en un conjunto de historias, narraciones o en forma de “mitología en su función de despontencialización de lo que angustia” (Blumenberg, 2003, p. 33). Se puede pensar en un paralelismo de la visión de Blumenberg con aquella de Hobbes: el terror originario corresponde al estado de naturaleza; en tanto que la construcción de formas simbólicas, aquella que nos permiten escapar de la miserable situación inicial, es decir, la cultura, corresponde al contrato social.

Es claro que Blumenberg retoma la identificación que hacía ya Giambattista Vico en 1744 (Vico, 1975) entre el gran proceso de nominación que acompaña el nacimiento del lenguaje humano y la naturaleza poético-creadora de las mitologías (Blumenberg, 2004, p. 17). En efecto, de la violenta castración sufrida por Urano, nace la bella Afrodita; el terror originario es transformado en “proceso fabuloso de otorgar nombres” (Blumenberg, 2004, p. 17), es decir, en creativa capacidad poética. El mito es el medio crucial en el que encontramos significado. Pero, además, si reducimos el terror y la angustia y los transformamos en simple miedos por medio de las palabras, de las metáforas y del mito, esto se logra porque el trabajo simbólico establece divisiones entre poderes. Cada nombre, cada metáfora, distingue a un poder de los demás. Poderes que se contienen mutuamente y fuerzas que se neutraliza entre sí.

De aquí la fascinación de Blumenberg por el apotegma de Goethe: *Nemo contra Deum nisi Deus ipse* (“Solo dios contra dios”). Frase que, contra Carl Schmitt, Blumenberg traduce en clave politeísta: “Un dios sólo puede ser contrapesado, a su vez, por un dios” (Blumenberg, 2003, p. 561). Este énfasis se explica porque, para Blumenberg, el mito es por naturaleza politeísta no sólo porque el motor de toda narrativa reside en la coexistencia conflictiva de una pluralidad de poderes (Blumenberg, 2003, p. 285), sino también porque esa misma pluralidad es un dispositivo que, como ya se dicho, los limita (Blumenberg, 2005, p. 92). El mito es entonces contrario a toda ortodoxia, rigor, literalidad y dogmatismo puesto que vive y se nutre de metamorfosis y de transformaciones. La tradición es importante, pero menos como origen que como proceso de añejamiento, como un largo proceso de selección en el tiempo, compatible con la permanencia del núcleo del mito que permanece reconocible, a pesar de estar sujeto a constantes innovaciones y a pesar de estar conformado a manera de constelación de narraciones. Las categorías del mito se oponen a aquella del rigor de la creencia y del miedo propias de la teología, el mito no tiene como centro al hombre y menos una relación exclusiva con un dios omnipotente. Más aún, el mito sólo es posible bajo la negación del atributo de omnipotencia. Esto explica que, de la mitología griega al mito de la horda primitiva, el pluralismo del mito aparezca como la superación del absolutismo de la figura del padre (Blumenberg, 2005, p. 93). Se sigue que el Mito y la

teología son dos imaginarios que no puede presentarse simultáneamente puesto que se excluyen entre sí.

Como ya se ha visto –así como Zeus hace frente a un Crónos o Prometeo hace frente al propio Zeus– el mito es un proceso que neutraliza –por medio de pesos y contrapesos– los poderes. Además, por sus pluralidad, prodigalidad y apertura, el mito tiene los atributos que favorece la tolerancia. No extraña que Blumenberg anote: “Voltaire apunta que es más fácil comportarse virtuosamente si no se poseen demasiadas opiniones firmes o convicciones dogmáticas” (Blumenberg H., 2003, p. 258). En otras palabras, lejos de la teología que prohíbe pronunciar el nombre de Dios en vano (Éxodo 20, 7), en el ámbito del mito el hombre no está sometido absolutamente ni a poderes reales ni a poderes imaginarios. De aquí su gran atractivo: “las libertades del politeísmo se convierten así en el secreto anhelo de todos los renacimientos y romanticismo” (Blumenberg, 2004, p. 20). Si bien nuestro autor es un “ilustrado desencantado” (FragI, p. 143). que ha dejado atrás la idea de un progreso victorioso, todo permite pensar que la visión política de Blumenberg es, al fin y al cabo, no sólo de tipo liberal (contrapesos entre poderes y una sociedad cuyas instituciones no se fundan en respuestas últimas), sino que se inclina con la visión del hombre moderno como sujeto capaz de autoafirmarse. Pero, como veremos, también se trata de deconstruir la fascinación prusiana por el Estado y todas aquellas nociones que en el mundo moderno han producido una “política del poder” tales como la soberanía, la violencia y la primacía absoluta del Estado propia de la *Realpolitik* (Monod, 2012).

RETÓRICA

Los aspectos son aún más claros cuando se toma en cuenta su preferencia política por la retórica. En la vieja oposición entre Platón y los sofistas, entre verdad y retórica, Blumenberg toma partido a favor de los seguidores de Protágoras y de Georgias. La preeminencia de la retórica se entiende, por principio, tomando en cuenta, por un lado, la crítica de la verdad –o, digamos, del platonismo que defiende la preeminencia de la idea sobre aquello que “sólo es fenómeno”– y, por el otro lado, el

proceso a través del cual interpretamos nuestra experiencia. Respecto al primer punto, hoy en día la política no puede someterse a la verdad como lo proponía Platón puesto que, a pesar del gran desarrollo de la ciencia de las últimas centurias, no la poseemos. En nuestros días este déficit de verdad encuentra su explicación en el hecho que la ciencia moderna no se ha convertido, al menos así lo entiende Blumenberg (en clara continuidad con la visión de Thomas Kuhn), en un instrumento que provea conocimiento, sino en un proceso de auto negación infinito.⁵

Y en las épocas en que la premisa de verdad se ha vuelto problemática, se vuelve necesario recurrir a la retórica y al mito (Blumenberg, 2016, p 128); así lo anunciaba ya Nietzsche a finales del siglo XIX cuando apunta: “la mentira está permitida en los casos en que es imposible conocer la verdad” (Blumenberg, 2004, p. 45). Se entiende que, a falta de otro asidero, el mito nos permite satisfacer las interrogantes que, si bien escapan a una respuesta teórica, no podemos evitar (Blumenberg, 2003, p. 44-45).

En cuanto al segundo punto, nuestras limitaciones derivan no sólo del déficit de verdad en cuanto tal, sino que también proceden del perspectivismo de nuestros intereses y de nuestras idiosincráticas tal y como lo formula el “principio de significación” (principio que Blumenberg retoma de Rothacker (Blumenberg, 2003, p. 77)). Este parte del hecho que, a diferencia de los animales, nosotros tenemos la capacidad para tomar distancia frente a las cosas y transformarlas en objetos mentales con diferentes niveles de significación: “La significación surge tanto a base de elevar como también de despotencializar. Al elevar,

⁵ Al déficit de verdad se podría añadir el desafío que introduce el principio de indeterminación de la física cuántica como efectivamente llega a mencionarlo Blumenberg, pero probablemente esto sería confundirlo con la idea de incertitud. En efecto, el principio de indeterminación refiere al hecho que nuestros conceptos clásicos no sirven para los “objetos” de la física cuántica (cuyo comportamiento es una suerte de mezcla entre corpuscular u ondulatorio), pero esta afirmación se suele malinterpretar como una incertitud y como un límite a nuestro poder de conocimiento (cuando en realidad, valga enfatizarlo, la confusión viene del hecho de que se trata des objetos ontológicamente diferentes a los de la física clásica). A este respecto, ver las afirmaciones de Etienne Klein, Director del Laboratorio de investigación sobre las ciencias de la materia, Francia (Klein, s.f.)

aplica un suplemento con que se enriquecen y no sólo retóricamente, determinados hechos desnudos; al despotencializar, mitiga lo insostenible, convirtiendo lo estremecedor en algo estimulador e incitante” (Blumenberg, 2003, p. 87).

“Interpretar” la realidad implica, por nuestra finitud, interesarnos en ciertos aspectos y marginar otros, conformando grados y escalas de valores. Y cada uno de nosotros, diría Blumenberg, lo hacemos dentro de contextos históricos y culturales de significaciones idiosincráticas que confieren estabilidad a nuestra experiencia. Como ya se ha señalado, en contraposición a la verdad de la ciencia y al dogmatismo de la teología, el mito es el medio privilegiado de significación. Nótese que, en nuestros días, el espacio del mito como alternativa al sentido que la verdad no nos puede ofrecer, está ocupado preeminentemente, como lo hace pensar el abundante material que le dedica Blumenberg, por la literatura y su búsqueda de sentido (o de sin sentido): “la verdadera realidad, decía Kafka, nunca es realista” (Blumenberg, 2004, p. 60). En otras palabras, frente a la ausencia de verdad dogmática, la novela es entonces, como dijera Georg Lukács, “la epopeya de un mundo sin dioses” (2010, p. 84).

Ahora bien, respecto a la retórica en cuanto tal, Blumenberg encuentra en ella dos virtudes políticas. La primera viene de su capacidad para reemplazar la violencia física. El hecho que los griegos, según el testimonio de Isócrates (Blumenberg, 1999, p. 121), encontraban conveniente el uso de la fuerza en su relación con los bárbaros, pero privilegiaban el uso de la persuasión entre griegos, muestra que la palabra y la retórica permiten, al menos cuando se posee un horizonte cultural común, sustituir la violencia física por la mediación simbólica. De aquí la importancia de la obra de Maquiavelo para Blumenberg, ya que ella representa la ruptura con Platón al reintroducir medios retóricos, como el artificio y la apariencia, como instrumentos para contornar la violencia. El segundo atributo de la retórica consiste en su papel como medio de cohesión social. Si bien nuestro autor admite que las palabras pueden favorecer la propaganda y la demagogia, eso no le impide abogar por la retórica en política puesto que el lenguaje no es tanto un instrumento para la comunicación de conocimientos o de verdades, sino que es un medio para generar entendimiento común,

asentimiento o tolerancia.⁶ Por lo demás, el valor social de la retórica es más claro si se le contrapone con la racionalidad.

En efecto, si la racionalidad acelera la acción, la retórica tiene la cualidad de ser un modo dilatorio que facilita el intervalo necesario para reducir la violencia y alcanzar los acuerdos que hacen posible obrar. Dada esta defensa de la prioridad de la retórica frente a los actos, es comprensible que Blumenberg invierta el sentido del título del conocido libro de J. L. Austin, para proponer como programa un “*how to do nothing with word*” (cómo hace nada con palabras). Este interés de Blumenberg por sustituir la acción por la palabra, por desactivar la violencia del Estado, es más comprensible cuando sabemos que la elabora en el contexto de la Guerra Fría, en particular de la crisis de misiles de Cuba que lindó con el desencadenamiento de la conflagración nuclear.

Aunque no podía saberlo (puesto que falleció, como hemos dicho, en 1996), Blumenberg describió bien el diferimiento de la acción y el procedimiento retórico que salvó a la humanidad en aquellos días de octubre de 1962. En efecto, fue sólo en 2002 cuando se supo que, durante la crisis, los submarinos que escoltaban a los barcos soviéticos enviados a Cuba eran portadores de torpedos con carga nuclear y por lo tanto menos se sabía que los comandantes contaban con autoridad para usarlos en caso “de extrema urgencia”. Durante la cuarentena impuesta por el presidente Kennedy, uno de esos submarinos fue descubierto por la armada americana. Mientras su nave era sometida a cargas de profundidad, el capitán soviético consideró que había llegado la situación de “extrema urgencia” que lo autorizaba a disparar los torpedos nucleares. Pero la decisión fue diferida debido a que, además del capitán, se requerían dos firmas más, aquellas de los otros dos mandos superiores del submarino. El capitán dio su firma para proceder al ataque, también lo hizo el segundo de los mandos, pero el tercer mando consideró que convenía esperar la orden directa de Moscú y negó su firma. Gracias a los procesos retóricos (en este caso, el protocolo) para diferir la acción y asegurar el convencimiento, el tercer mando del submarino soviético

⁶ En un tesis cercana, recientemente Hugo Mercier y Dan Sperber han sostenido que la razón responde ante a problemas de interacción social que al pensamiento solitario (Sperber, 2017, pp. 182-183).

logró desactivar la acción. Ese marino desconocido, de actitud blumenbergiana, es, sin duda, uno de los grandes benefactores de la humanidad (jfklibrary.org, 8).

No obstante, hay otro aspecto del pensamiento de Blumenberg que debe ser considerado. Xander Kirke, uno de los pocos autores que han estudiado específicamente su pensamiento político, observa que en la crítica de la lectura que Hannah Arendt hace del caso del criminal nazi Adolf Eichmann, la posición de Blumenberg se hace más compleja. En otras palabras, nuestro autor deja la posición descriptiva para pasar a sostener una concepción normativa. Este giro se puede entender por la importancia simbólica del juicio de Adolf Eichmann (Kirke, 2019). Como se recordará durante el periodo nazi, Eichmann participó como colaborador de Reinhard Heydrich en la Conferencia de Wannsee, encuentro en el que se elaboró la organización de la “solución final”. A Heydrich le correspondió organizar la logística de los campos de exterminación y tuvo una participación mayor en la organización de la exterminación de los judíos.

En su debate con Arendt, Blumenberg sostiene que, en momentos de excepción, el mito es necesario como medio de resistencia y autoafirmación de una comunidad. Precisamente este enfoque era el adoptado por el proyecto del primer ministro israelí, David Ben-Gurión, en los días del proceso Eichmann: el “juicio tendría una función otra que la judicial: aquella de un monumento al acto fundador, la legitimidad fundadora de Israel” (Blumenberg, 2018, p. 15). En contraposición, Hannah Arendt no ve en Eichmann un monstruo, sino un simple burócrata que sólo buscaba ascender en la jerarquía, un mero clown. Todo indica que, en este punto, Arendt había sido sensible a la influencia de Karl Jaspers quien, en su intercambio epistolar con Arendt, le enfatizaba que “... una culpa que va más allá de toda culpa inevitablemente cobra relieve de ‘grandeza’, de grandeza satánica...” (Berstein, 2006, p. 54). Más tarde, el mismo Jaspers se felicitaría por el subtítulo del libro de Arendt: “la banalidad del mal” (Berstein, 2006, p. 55). El deseo de evitar una visión mitológica es explícito.

No extraña que, visto por Blumenberg, esta lectura “rigorista” de Arendt no podía ser sino una suerte de error político y esto en un momento crucial ya que el análisis “puede diluir la función mítica del mito”

(Kirke, 2019, p. 88), sin embargo, al pasar así de la mera descripción de la función del mito a defender su valor político, Blumenberg corre el riesgo de acercar su posición a aquellas de Georg Sorel y de Carl Schmitt. En efecto, comentando a Sorel, Blumenberg parece adoptar el argumento del “dios oscuro” (según el cual la comunidad requiere un motivo de movilización profundo que exceda la razón (Gellner, 1992)) cuando apunta que la revolución francesa “no hubiera podido vencer sin imágenes...” (Blumenberg, 2003, p. 245). Ahora bien, tomados así, el mito y las imágenes no parecen ser las mejores expresiones del imaginario democrático

DEMOCRACIA Y MITO

Desde su origen ha sido recurrente juzgar a la democracia moderna como poco apta para suscitar apego emocional a favor de sus instituciones. Ya en *La Democracia en América* Tocqueville constataba el carácter iconoclasta y frío de la democracia y su poca proclividad al mito:

nada repugna tanto al espíritu en tiempos de igualdad como la idea de someterse a formas determinadas. Los hombres que viven entonces soportan con impaciencia las imágenes; los símbolos les parecen artificios pueriles que se utilizan para velar o disfrazar verdades que sería más natural mostrarles desnudas y a plena luz; las ceremonias les dejan fríos y propenden naturalmente a no conceder sino una importancia secundaria a los detalles de la liturgia (Tocqueville, 1961, p. 43).

En 1943, bajo la ocupación alemana, aflora de nuevo este rasgo de la democracia, pero ahora bajo el juicio crítico de Robert Brasillach, un ideólogo francés de extrema derecha. “La calamidad de la democracia, escribe Brasillach, es la de haber privado a la nación de imágenes, imágenes para amar, para respetar, para adorar...” (Lacoue-Labarthe y Nancy, 1996, p. 11). Esta es también la línea de lectura de un Georg Sorel quién creía que los movimientos sociales requieren del uso político de la violencia y del mito, es decir, del uso de imágenes que movilice política-

mente: “los hombres que participan en los grandes movimientos sociales imaginan su más inmediata actuación bajo la forma de imágenes de batallas que aseguran el triunfo. Yo propuse denominar *mythes* (mitos) a esas concepciones... la huelga general de los sindicatos y la revolución catastrófica de Marx, son mitos” (Sorel, 1910, p. 29). Y en la conclusión añade “no vacilo en declarar que el socialismo no podría substituir sin una apología de la violencia. Es en las huelgas donde el proletariado afirma su existencia... las huelgas son un fenómeno de guerra...” (Sorel, 1910, p. 297) Sorel termina en su última frase, dos páginas más abajo, asegurando que de todo (la guerra y la violencia) sólo quedará “la epopeya” (Sorel, 1910, p. 299). Nótese que este tipo de motivos reaparecen hoy en día en pensadores populistas de izquierda “postmarxista”, como Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, quienes defienden, precisamente, el uso de la palabra “pueblo” como útil político porque refiere a un significado vacío que tiene poder ideológico, ya que permite articular demandas (en torno al mero símbolo de dichas demandas) y crear una identidad compartida. La política es entendida entonces bajo una visión plenamente constructivista, a saber, aquella de la creación, por medio de la retórica, de la ficción o, mejor, del mito “pueblo”.

¿Cuál es entonces la posición de nuestro autor frente a la visión del mito del tipo de Sorel? En una carta dirigida a Götz Müller del 22 de agosto de 1981 (Blumenberg, 2016, p. 58-59), se pregunta también si la gran novela de Robert Musil (traducida al español bajo el nombre de *El Hombre sin atributos*) no entró en crisis cuando el autor debió reconocer, en los años 1920, que “la política y el mito han llevado a cabo una unión funesta” (Blumenberg, 2016, p. 59). Se puede pensar, sin embargo, que el mito político moderno es distinto al mito clásico defendido por Blumenberg. El primero no sería sino un abusivo uso consciente del segundo: el mito político del nazismo y del populismo son artificiales. No son el producto del lento proceso selectivo a lo largo de la historia, impersonal y relativamente autónomo, que conforma el verdadero mito para Blumenberg (Blumenberg, 2003, p. 185).

Si, por lo demás, seguimos a Jean-Claude Monod, Blumenberg no pudo haber ido demasiado lejos con una visión decisionista del tipo defendido por Carl Schmitt, puesto que la crítica de esa noción constituye una de sus armas de debate contra el autor de *Teología política*. Por

una parte, debido al hecho que el decisionismo requiere un soberano, una persona infalible que decida en última instancia; en otras palabras, se trata de reintroducir -a la manera del príncipe descrita por Maquiavelo- la religión por medios retóricos para engañar al pueblo.

De aquí la importancia de la lectura de la Modernidad realizada por nuestro autor (de la cual nos hemos ocupado en otra parte): contra lo que pretende Schmitt, la Modernidad y sus formas políticas poseen legitimidad propia, no son máscaras de motivos religiosos. Por otra parte, la coincidencia con Schmitt tampoco puede ir muy lejos debido a que su defensa de la retórica y su alegato a favor de la desabsolutización de lo político, fueron elaborados, precisamente, contra el insostenible absolutismo político manifestado en el siglo XX cuyo mejor representante fue, precisamente, el propio Schmitt (Monod J.-C. , 2007, p. 209).

Sólo así se puede entender la admiración de nuestro autor por el mito entre los griegos: “La fascinación que ejercía el mito se debía precisamente a que era mera representación, sólo necesitaba ser ‘creído momentáneamente, pero nunca devino norma o credo” (Blumenberg, 2004, p. 23). Su obra, el contexto histórico y su larga confrontación con el pensamiento de Carl Schmitt permiten defender que limitar el poder y evitar pensarlo como una entidad substancial son las claves del pensamiento político de Blumenberg.

Sin embargo, vale la pena buscar otra perspectiva y regresar por un momento al juicio de Eichmann, para contar con mejores parámetros de evaluación que permitan arrojar luz, aunque sea externa o indirecta, al debate sobre el mito. Nos referimos al testimonio de otro lucido observador de estos eventos, Ernest Gellner. En un pequeño texto dedicado a Hannah Arendt, Gellner sostiene que la imagen de Eichmann como un hombre mediocre y la tesis de la banalidad del Mal son, en el fondo, el resultado de la fascinación de la misma Arendt por el Romanticismo.

En efecto, en un principio Arendt habría querido ver en el totalitarismo nazi una obra de Wagner (Gellner, 1993). En otras palabras, Arendt interpreta los eventos a partir de su fascinación por el Romanticismo. Pero, al momento de confrontarse personalmente con el criminal nazi, Arendt no pudo sino decepcionarse frente al aire banal del personaje (en realidad, su decepción la habría llevado a equivocarse mucho respecto a Eichmann quien, de acuerdo con trabajos recientes (Stangneth,

2015), fue algo más que un mero burócrata oportunista). Ahora bien, la lectura de Gellner abre la pregunta sobre la cercanía entre Arendt y Blumenberg, dos personalidades marcadas por su doble origen alemán y judío, así como por su doble origen intelectual moderno y romántico. Se entiende que Gellner, que duda del alcance del movimiento fenomenológico (al estar “desconectado de los conceptos explicativos y de las cuestiones de validez, prueba y origen” (Gellner, 1993, p. 100) sugiera que los trabajos emanados de esa corriente de pensamiento son menos marcos explicativos adecuados de los fenómenos sociales que estudian, que síntomas de esos mismos fenómenos.

Sin ir necesariamente tan lejos como Gellner, podría decirse que este cruce y tensión entre tradiciones y pertenencias es el sello de la obra de Blumenberg: el filósofo politeísta de origen judío que defiende el mito nacional judío y por un momento se acerca a los motivos intelectuales de su gran oponente y, en su momento, “personificación misma del intelectual nazi” (según la expresión de Marcuse (1934, pág. 54)), Carl Schmitt. Salta a la vista que la trayectoria de Blumenberg se inscribe en la línea de pensadores judíos que, como la misma Hannah Arendt, Hans Jonas, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida o Ernst Tugendhat, se forman bajo la sombra de Martin Heidegger, un filósofo muy cercano al nazismo. En el caso de Blumenberg, no sólo se nutre de la obra del filósofo de la Selva Negra, también se apoya abundantemente en los trabajos de Arnold Gehlen, un antiguo miembro de partido nazi. Asimismo, como mencionamos en un inicio, es colega muy cercano de Hans- Robert Jauss, en otro tiempo oficial de la Waffen-SS (*División Carlomagno*). A este respecto y en defensa de Blumenberg, podemos pensar que su obra es un trabajo de subversión, en clave antropológica y desde el interior, de los temas heideggerianos de Ser y tiempo. De alguna manera, probablemente por el clima intelectual en que estuvo inmerso, Blumenberg hace eco al Heidegger de los tristemente célebres “Cuadernos negros” (cuya primera transcripción es de 2014) cuando juzga a los judíos como “carentes de suelo” (prolongando el viejo estereotipo del judío como un ser “nómada”, “errante” ... (Kellerer, 2016, pp. 479-496). Efectivamente, en su tesis de habilitación, Blumenberg parte de la “ausencia de suelo” (Müller, 2010, p. 48) como aquello que define... al ser humano en general.

FUENTES CONSULTADAS

- LACOUÉ-LABARTHE Y NANCY, J.-L. (1996). *Le Mythe nazi*. Francia: Edition de l'aube.
- CASSIRER, E. (1960). *Was ist der Mensch?* Stuttgart: Kohlhammer.
- LUKÁCS, G. (2010). *Teoría de la novela*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- ARENDT, H. (1989). *La crise de la culture*. Francia: Gallimard.
- BLUMENBERG, H. (2005). *La raison du mythe*. Francia, 2005: Gallimard.
- BLUMENBERG, H. (1999). *Las realidades en que vivimos*. Barcelona: Paidós.
- BLUMENBERG, H. (2003). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Minima trotta.
- BLUMENBERG, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.
- BLUMENBERG, H. (2004). *El mito y el concepto de realidad*. España: Herder.
- BLUMENBERG, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-textos.
- BLUMENBERG, H. (2011). *Descripción del ser humano*. Argentina: FCE.
- BLUMENBERG, H. (2016). *Literatura, estética y nihilismo*. Madrid: Editorial Trotta.
- BLUMENBERG, H. (2016). *Préfiguration*. Francia: Seuil.
- BLUMENBERG, H. (2018). *Lions*. India: Seagull books.
- BLUMENBERG, H. (2018). On Hannah Arendt. En H. Blumenberg. *Rigorism of Truth*. Londres: Cornell University Press and Cornell University Library.
- BERSTEIN, R. (2006). *El mal radical*. Argentina: Lilmod.
- FRAGI, A. (s.f.). *La epistemología histórica en el contexto europeo*. Memoria optar al grado de doctor.
- GELLNER, E. (1993). *Cultura identidad y política, El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*. Barcelona: Gedisa.
- GELLNER, E. (1992). *Reason and culture*. Hong Kong: Blackwell.
- Heidegger, M. (1992). *Les concepts fondamentaux de la métaphysique: monde-finitude-solitude*. París: Gallimard.
- JFKLIBRARY.ORG. (2020-8-8). Disponible en: www.jfklibrary.org; [tps://www.jfklibrary.org/events-and-awards/forums/past-forums/transcripts/on-the-brink-the-cuban-missile-crisis](https://www.jfklibrary.org/events-and-awards/forums/past-forums/transcripts/on-the-brink-the-cuban-missile-crisis)
- KLEIN, E. (s.f.). *Principe de Heisenberg: aucune incertitude, seulement de l'indétermination*. Disponible en: <https://dai.ly/x27oilm>

- KELLERER, S. (2016). Les Cahiers noirs de Martin Heidegger: un cryptage meurtrier. En *Revue de métaphysique et de morale*. Vol. 92. Núm. 4. Francia.
- KIRKE, X. (2019). *Hans Blumenberg, Myth and Significance in Modern Politics*. Suiza: Palgrave Pivot.
- MÜLLER, O. (2010). Comment l'homme est-il possible? En D. en Trieweiler, H. Blumenberg, *Anthropologie philosophique*. París: PUF.
- MARCUSE, H. (1934). Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung. En *Zeitschrift für Sozialforschung*. Frankfurt: Revista del Instituto.
- MONOD, J. (2007). *Hans Blumenberg*. París: Belin.
- MONOD, J. (2012). Préface. En H. Blumenberg, *Le concept de Réalité*. París: Seuil.
- MONOD, J. (2016). Posface editeurs . En H. Blumenberg. *Préfiguration*. Francia: Seuil.
- NICHOLLS, A. (2015). *Myth and the Human Sciences: Hans Blumenberg's Theory of Myth*. Nueva York: Routledge.
- OTTMAR, E. (2016). *Der Fall Jauss. Wege des Verstehens in eine Zukunft der Philologie*. Berlin: Kadmos.
- BELLONI, C. (2020-8-3). Hans Blumenberg la trappola trionfo del concetto. Disponible en: <https://www.labalenabianca.com/2018/03/16/hans-blumenberg-la-trappola-trionfo-del-concetto/>
- PHILONENKO, A. (2003). *Loeuvre de Kant*. T. 1. París: Vrain.
- SCHAEFFER, J. (2009). *El fin de la excepción humana*. Argentina: FCE.
- SOREL, G. (1910). *Reflexiones sobre la violencia*. París: Marcel Rivière.
- SPERBER, H. (2017). *The Enigma of Reason*. Estados Unidos: Harvard.
- STANGNETH, B. (2015). *Eichmann Before Jerusalem*. Nueva York: Vintage.
- TOCQUEVILLE, A. (1961). *De la démocratie en Amérique II*. París: Gallimard.
- VICO, G. (1975). *Ciencia Nueva*. Buenos Aires: Aguilar.

Fecha de recepción: 9 de agosto de 2020
Fecha de aceptación: 14 de diciembre de 2020