

Hans Blumenberg/Carl Schmitt
Correspondencia (1971-1978)
Nota y traducción



Hans Blumenberg/Carl Schmitt
Correspondence (1971-1978)
Note and Translation

MIRANDA BONFIL
Freie Universität Berlin
Alemania
Correo: m.martinez.bonfil@fu-berlin.de
<https://orcid.org/0009-0006-6623-3706>.

ILÁN SEMO GROMAN
Universidad Iberoamericana
Ciudad de México
México
Correo: ilansemo@outlook.com
<https://orcid.org/0000-0001-7666-5808>

DOI: 10.48102/hyg.vi65.572

Artículo recibido: 18/01/2025

Artículo aceptado: 30/04/2025

Esta compilación reúne el intercambio epistolar que celebraron Carl Schmitt y Hans Blumenberg en el dilatado lapso de los años que van de 1971 a 1978. El término “correspondencia” es acaso excesivo, si por ello se entiende el flujo sostenido y profuso

de misivas que comunican dos pareceres entre sí. Más que de una conversación —como se espera del género epistolar—, se trata en este caso de un intercambio cortés y comedido de posturas, precisiones y puntos de vista.

El intercambio entre estos autores se sitúa en los márgenes de la controversia alemana sobre la secularización que, para la segunda mitad del siglo XX, se había consolidado en las discusiones histórico-filosóficas como uno de los campos polémicos por excelencia. De ahí que en él puedan reconocerse no sólo las disquisiciones y perspectivas de los dos pensadores involucrados, sino también un paisaje fragmentario formado por alusiones a las propuestas interpretativas más importantes de la filosofía alemana en su vínculo con las disputas académicas y políticas del momento. En esta medida, los materiales que ahora presentamos pueden leerse como parte de una larga cadena de intercambios que, desde el siglo XIX, tomaron este concepto como herramienta para hacer inteligible el tránsito entre la era cristiana y la moderna, y, al mismo tiempo, como documentos que visibilizan los conflictos culturales propios del proceso de reconstrucción del lazo social tras el trauma de la Segunda Guerra Mundial. Asimismo, y una vez iluminadas por las condiciones de su horizonte de enunciación específico, las cartas pueden también revelar los motivos recurrentes que acompañaron a estos dos autores en el proceso de ajuste de cuentas con su propia experiencia histórica.

La enorme relevancia que cobró el debate de la secularización en Alemania se explica por el hecho de que en él no sólo se pone en juego la determinación de las regularidades y diferencias entre dos eras, sino que en sus pliegues se esconde asimismo una reflexión acerca de las condiciones que la modernidad impuso sobre la existencia concreta y fáctica de los seres humanos.¹ En

¹ Para una reconstrucción del debate en toda su extensión *v.* Jean Claude Monod, *La querrela de la secularización. Teología política y filosofías de la historia de Hegel al Blumenberg*, trad. Irene Agoff (Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 2002); Giacomo Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, trad. Pedro

esta medida, las lecturas que se elaboraron en torno al umbral de época no sólo delinearon una cierta *topografía del desarrollo histórico*, sino también establecieron un diálogo con la tradición de pensamiento alemana para encarar su presente. Así, la pretensión de establecer genealogías de la modernidad llevó, en todos los casos, a elaborar de manera velada un cuestionamiento del régimen moderno de administración de la vida mediante una lectura de carácter histórico.

Dado que la formación filosófica durante las primeras décadas del siglo XX exigía una toma de postura frente al tema de la secularización, no resulta sorprendente que la lista de contribuciones al debate incluya los nombres de buena parte de los referentes de la filosofía alemana del siglo pasado. Por supuesto, para todos aquellos que buscaron ensayar respuestas a la pregunta acerca de la relación entre cristianismo y modernidad, las formulaciones canónicas elaboradas por Hegel, Marx, Nietzsche y Weber funcionaron como caminos de referencia.

Carl Schmitt había hecho sus contribuciones más importantes al debate en la década de 1920, comenzando con *Teología Política. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía*, donde su ataque a la tradición del positivismo jurídico lo llevó a establecer una relación de continuidad profunda entre los esquemas teológicos medievales y las concepciones de poder político en la modernidad y, con ello, a cuestionar las pretensiones de novedad de esta última. A esto se sumó, unos años después, *La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones*, una ponencia donde la secularización se inscribe como parte de una tendencia hacia la neutralización del conflicto social que caracterizaría el desarrollo histórico de occidente de los últimos cuatro siglos. En ambos textos su crítica se dirige contra el antropocentrismo y el dominio de la racionalidad

Miguel García Fraile (Barcelona: Paidós, 1998); Joe Paul Kroll, "A Human end to History? Hans Blumenberg, Karl Löwith and Carl Schmitt on secularization and modernity" (tesis doctoral, Princeton University, 2010).

instrumental, vectores que, de acuerdo con el jurista, atraviesan tendencias tan divergentes como el liberalismo político, las ideologías del progreso y el comunismo.

Más de cuatro décadas pasaron antes de que Hans Blumenberg agitara el debate con su monumental libro titulado *La legitimidad de la edad moderna*. Concebido como crítica a las lecturas continuistas del proceso de secularización formuladas al amparo de la retórica de la crisis, este trabajo busca arrojar nueva luz sobre el surgimiento de la modernidad y para ello realiza una dura crítica de los postulados de Hans-Georg Gadamer, Karl Löwith, Rudolf Bultmann, Odo Marquard y Carl Schmitt, entre otros. Desde la perspectiva del filósofo de Lübeck, estos autores habían hecho de la categoría de secularización una herramienta para imputar cargos de ilegitimidad a la modernidad y denunciarla como mera prolongación del pasado cristiano. Como alternativa frente a esta tendencia interpretativa, Blumenberg propone una lectura del tránsito histórico guiada por un sistema de ocupaciones y reocupaciones funcionales (*Umbesetzungen*) a través de la cual se vuelve posible pensar las relaciones de continuidad entre épocas sin establecer sustancialismos históricos. Cuando, a los 81 años, el jurista recibió esta publicación gracias a la intervención de Gerd Giesler, trabajaba ya en el manuscrito de *Teología Política II*, originalmente concebido como parte de un volumen colectivo escrito en honor a Hans Barion.² Las tesis de Blumenberg lo llevaron a extender el texto para elaborar una respuesta global, lo que daría lugar a la última controversia pública de este legendario polemista.

En dicho ensayo se amplían algunas reflexiones expuestas en la *Teología política* de 1922 y se rectifican otras. Sobre todo, se trata de un escrito dedicado a reforzar la idea de la vigencia del concepto de teología política para descifrar la condición del Estado

² *Eunomia. Freundesgabe für Hans Barion zum 16. Dezember 1969* apud Hans Blumenberg y Carl Schmitt, *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2007), 253.

moderno y de las formas políticas. Para ello Schmitt emprende una revisión de las obras de Hans Barion y Max Weber, así como las de algunos de sus críticos más puntuales, entre los cuales destacan Hans Meier, Ernst Feil, Ernst Topitsch y, en particular, las del teólogo Erik Peterson y las del filósofo Hans Blumenberg. A la reflexión sobre este último, a quien Schmitt sitúa en la tradición del pensamiento liberal, reserva el “Epílogo” entero. Dicha elaboración parte de una reconstrucción de los presupuestos de Blumenberg y de su peculiar visión del concepto de secularización para hacer un comentario dirigido hacia su tesis sobre la clausura de toda teología política.

Ya en el año de 1933, Schmitt había escrito en la “Advertencia previa a la segunda edición” de *Teología política*:

En el curso de los últimos años se han encontrado numerosos nuevos casos de aplicación de la teología política. [...] El gran problema de los distintos niveles del proceso de secularización —de lo teológico pasando por lo metafísico para legar a lo moral y a lo económico— ya lo he tratado [...] Entre los teólogos protestantes, Heinrich Forsthoff y Friedrich Gogarten han mostrado en particular que sin el concepto de secularización no es posible en general comprender los últimos siglos de nuestra historia.³

Cuatro décadas después, en el texto de “Teología política II”, el jurista discurrirá explícitamente sobre la forma en que Blumenberg interpreta el uso del concepto de teología política en su obra:

El tema mayor y actual, la teología política y la metafísica política, no ha sido abordado aún por nuestra investigación de una leyenda *científica*. La mejor manera de hacer esto es referirse al libro *La legitimidad de la edad moderna* de Hans Blumenberg. Este libro establece la no-absolutidad absolutamente, y acomete

³ Carl Schmitt, *Teología política* (Madrid: Trotta, 2009), I I.

una negación científica de toda teología política; científica en el sentido de un concepto de ciencia que no admite influencias de la doctrina de la salvación de una religión que se establece absolutamente. Estas influencias son para él sólo hipotecas trágicas de épocas pasadas. La liquidación total de éstas forma parte de la mundanidad de la modernidad desteologizada, y es su “oficio crítico permanente”.

Esta advertencia no se puede pasar por alto. Las claras tesis y el aplastante material de este libro inusual nos sirven de estímulo para hacer desde lo jurídico algunas afirmaciones sobre la situación actual del problema. Blumenberg mezcla mis tesis con todo tipo de paralelismos confusos de ideas religiosas, escatológicas y políticas, y esto puede dar pie a malentendidos. Debería haber tenido en cuenta que mis ideas sobre teología política no se mueven en una metafísica difusa, sino que se refieren al caso clásico de una sustitución con ayuda de conceptos específicos que surgieron dentro del pensamiento sistemático de las dos estructuras más desarrolladas y formadas del «racionalismo occidental», a saber, entre la *Iglesia* católica con toda su racionalidad jurídica y el *Estado del ius publicum europaeum*, que el sistema de Thomas Hobbes todavía presupone como cristiano. [...]. Para Blumenberg “la secularización es una categoría de la injusticia histórica”. Blumenberg intenta desenmascararla como tal y tiene la esperanza de *superar* sus modificaciones y sustituciones en una legitimidad de la edad moderna. Con el título de su libro ha izado una bandera jurídica. Su desafío parece tanto mayor porque la palabra “legitimidad” fue durante cien años un monopolio de la legitimidad dinástica, es decir, de una justificación basada en la duración, la edad, la procedencia y la tradición, de una justificación “histórica” basada en el pasado y de una “escuela histórica del derecho” a la que sus enemigos progresistas y revolucionarios le reprocharon que justificaba la injusticia de hoy con la injusticia de ayer. Blumenberg parece haberle dado la vuelta a esto mediante una justificación basada en lo nuevo.⁴

⁴ Schmitt, *Teología política*, 124.

Tras la publicación de *Teología política II*, Blumenberg tuvo la iniciativa de comenzar un diálogo epistolar con Schmitt para dilucidar el núcleo de sus diferencias. El intercambio entre ambos pensadores estuvo precedido por una carta enviada por Rainer Specht a Carl Schmitt, donde el primero habló en un tono favorecedor de las intenciones de Blumenberg, diciendo que su colega “estaba casi complacido con su crítica, pues casi nunca escuchaba nada que fuese acertado y, dentro de lo acertado, nada que fuese iluminador sobre su libro”.⁵ Tras haber recibido noticia del entusiasmo de Blumenberg por las tesis de Schmitt, Specht envió la dirección del jurista al filósofo, lo que preparó el terreno para un intercambio entre ambos autores que se prolongaría de manera intermitente en quince cartas que van desde 1971 hasta 1978.

Con la intención de retomar y refinar sus reflexiones sobre los usos del concepto de secularización, Blumenberg escribió una primera carta en 1971 donde admite que trivializó la postura de Schmitt al “minimizar el uso específico” que otorga a la secularización tal y como aparece en el texto original de *Teología política* de 1922, léase, la idea de que el orden jurídico en el que se sostiene al Estado moderno es una deriva (o dicho con sus propias palabras: una “sustitución”) del que sostenía hasta el siglo XVIII a la Iglesia católica. Para Schmitt el término está vinculado estrictamente a una teoría del Estado y de la esfera de lo político. Y sin embargo, Blumenberg hace hincapié en que el problema reside no en éste o aquel contenido de la idea de secularización, sino en el uso de la categoría misma para describir aspectos centrales del tránsito entre la Edad Media y la Era Moderna. Para Blumenberg, los fundamentos —léase: los principios de la legitimidad— de la condición moderna se presentan como una ruptura, una discontinuidad frente a los del antiguo régimen. Mientras que los primeros son de orden religioso, los segundos se fundan en las

⁵ Blumenberg a R. Specht 15 de febrero de 1971. Blumenberg y Schmitt, *Briefwechsel*, 107.

premisas de “autoafirmación” y “autoconservación” del individuo frente al mundo.

De acuerdo con Schmitt, la época moderna se caracteriza por su ímpetu neutralizador, su tendencia al automatismo y su tentativa despolitizadora. Para Blumenberg, en cambio, el paso a la modernidad se entiende como como parte de un proceso de autoafirmación legítimo frente al absolutismo teológico que se había cernido como una amenaza tras el auge del nominalismo. Así, mientras uno critica el auto-empoderamiento ciego que llevó al hombre a revelarse en contra del orden divino y se posiciona en contra de todas las utopías terrenales que buscan crear hombres estandarizados de acuerdo a un plan —negando con ello la dimensión trascendente que se juega en cada enfrentamiento histórico—, el otro defiende la dimensión liberadora de la Edad Moderna como parte de un esfuerzo loable para lidiar con las amenazas concretas que se presentaron hacia el final de la Edad Media. Con ello se hace patente el enfrentamiento abierto entre una postura que defiende la continuidad y otra que aboga por la discontinuidad; una que execra al proyecto moderno y otra que busca hacer una sobria reivindicación de sus conquistas relativas.

La cuestión central a dirimirse en el debate era si el mundo moderno era resultado de las herencias estructurales judeocristianas o, alternativamente, si había surgido como resultado de un proceso exitoso de superación de las mismas. Así, frente a autores como Schmitt, que defendían la idea de que las estructuras de raigambre teológica habían sobrevivido bajo nuevas formas en la morfología político-ideológica de los siglos subsecuentes, Blumenberg construyó un sistema que explicaba las relaciones de continuidad y discontinuidad entre ambas eras sin postular sustancialismos históricos. Mientras para el primero las analogías entre el pensamiento cristiano y el moderno fueron suficientes para afirmar no sólo una correspondencia estructural entre ambas eras, sino también una derivación histórica, para el segundo lo improbable del proceso de derivación hacía patentes las intenciones

criptoteológicas cifradas en el diagnóstico de la modernidad como producto de la desviación de un núcleo originariamente cristiano.

Para enmarcar el contenido de las cartas es necesario tomar en cuenta que establecer un diálogo explícito acerca del pasado inmediato en la coyuntura política de la Alemania dividida de la Guerra Fría resultaba inverosímil. En virtud de las tensiones que determinaban el ámbito de lo social, los juicios histórico-filosóficos representaron una vía para sostener ese diálogo de manera sutil. Por ello, y a pesar de que ambos pensadores se muestran partidarios de un silenciamiento del pasado que fungía como prerequisite para el proceso de adaptación a la democracia, en los temas abordados en la correspondencia es posible advertir tensiones que apuntan hacia esta dimensión espectral del trasfondo político del debate.

Para el momento en que Blumenberg se puso en contacto con Schmitt, el jurista llevaba más de dos décadas siendo una persona non grata en las instituciones académicas y había recibido órdenes médicas de guardar reposo absoluto debido a un reciente infarto al corazón.⁶ A pesar de las confesiones de admiración y respeto recíproco que se hacen presentes en las primeras cartas, la extrema cautela con la que ambos se manejaron al inicio hizo imposible que se desarrollara una conversación profunda. Ese mismo año se suspendió la comunicación hasta que, tres años después, Blumenberg decidió enviar su texto *Secularización y autoafirmación* —una revisión de la primera parte de *La legitimidad...*— donde hacía ajustes que respondían a las inquietudes expresadas por Schmitt. En los años siguientes, las cartas intercambiadas fueron acompañadas de algunas de sus publicaciones del periodo. Blumenberg compartió la reedición de la cuarta sección de *La legitimidad...* bajo el título de *Aspectos del umbral de época, La génesis del mundo copernicano y Trabajo sobre el mito*, al igual que varios artículos; Schmitt correspondió con una copia de “Tres posibilidades de

⁶ Blumenberg y Schmitt, *Briefwechsel*, 108.

una interpretación Cristiana de la Historia”, *El Nomos de la tierra y Ex Captivitate Salus*.

En las cartas, el tema de la secularización resurge mediante la pregunta acerca de la posibilidad de conciliar conciencia histórica y pensamiento escatológico. Mientras la posibilidad de conciliarlas había sido defendida desde tiempo antes por Schmitt mediante la figura del *katechon* paulino, Blumenberg se adentra en los detalles que conciernen a la espera del fin de los tiempos en el primer cristianismo para disponer a estos dos principios como mutuamente excluyentes. La figura del *katechon* resulta en este sentido de la mayor importancia, pues al representar el agente que retarda la clausura del tiempo, constituye el puente entre las reflexiones de carácter histórico y las reflexiones vinculadas a la existencia del mal en el mundo, tema que no podía ser secundario en vistas de las catástrofes del siglo XX.

Asimismo, la discusión acerca de la secularización dio paso en la correspondencia a una serie de reflexiones ancladas en una sentencia sacada de *Poesía y Verdad* de Goethe que sirvió a ambos como motivo para ahondar en sus diferencias. Enfrentados a la máxima “*nemo contra deum nisi deus ipse*”, Blumenberg realiza una lectura de carácter prometeico, mientras Schmitt confiesa que siempre había encontrado en la interpretación goethiana un fuerte sentido epimeteico.⁷ Los titanes, convertidos en representantes provisionales de las tensiones entre una disposición futurocéntrica y una disposición dirigida hacia los eventos singulares del pasado, abren una discusión sobre la relaciones posibles entre las fuerzas humanas y divinas en el terreno de lo histórico. De la posibilidad de esa espectralidad habla, en primera instancia, la genialidad de Goethe. Esto permitió que las lecturas de la temporalidad se trasladaran a un registro mitológico marcado por la oposición entre Prometeo y Epimeteo, figuras que alegorizan y dan cuerpo a las filiaciones de ambos pensadores.

⁷ Cf. Carta de Hans Blumenberg a Carl Schmitt del 24 de marzo de 1971; carta de Carl Schmitt a Hans Blumenberf del 31 de marzo de 1971.

El ladrón del fuego representa todas aquellas características del mundo moderno que a Schmitt le parecen reprochables: la idea de que la totalidad de lo existente está sometida a la voluntad y al capricho humano, la pretensión de dominio de la realidad a través de la técnica y el impulso de auto-endiosamiento. A dichas tendencias el jurista opone la figura de Epimeteo, representante ante sus ojos de una visión cristiana de la historia. Por su parte, Blumenberg emplea la figura de Prometeo para ilustrar las virtudes del politeísmo y del ímpetu moderno de auto-afirmación, es decir, de la importancia de una potencia que haga frente de manera exitosa a los mandatos arbitrarios de un poder absoluto (Zeus). En este sentido, el mito le permite al filósofo argumentar en favor de la utilidad existencial del politeísmo y de la división de poderes como elemento que limita a las fuerzas despóticas de todo poder único.

A pesar de las disonancias entre ambos autores, su intercambio epistolar abrió una grieta que dio lugar a nuevos caminos para la reflexión. Así, aunque Blumenberg nunca cedió en su crítica de los sustancialismos históricos ni tampoco en su concepción de la modernidad como un periodo de ruptura con los discursos totalizantes y esencialistas de la religión, las interrogantes planteadas por Schmitt continuaron desarrollándose en su obra posterior. El ejemplo más claro de esto se haya quizá en *Trabajo sobre el mito*, donde la estructura conceptual desarrollada por el filósofo para dar cuenta del proceso de configuración del orden moderno se extendió hacia una dimensión teórica más amplia que tuvo como objetivo el de arrojar luz sobre los mecanismos empleados por el ser humano para distanciar las amenazas del absolutismo de la realidad.

A pesar de que buena parte de la literatura disponible sobre la discusión entre Schmitt y Blumenberg ha puesto énfasis en el contraste de las posturas de ambos autores y, en consecuencia, éstas han permanecido como radicalmente antagónicas —una rupturista y una continuista, una que pretende atacar a la modernidad y otra que pretende defenderla— el intercambio epistolar

nos permite resituar el diálogo establecido en sus obras publicadas y acercarnos a los rastros de los elementos en común. Al ofrecer acceso en lengua española a este intercambio, nuestro deseo es abrir la posibilidad de actualizar las preocupaciones de estos pensadores y, con ello, abrir nuevos caminos para la reflexión.

Con miras a cumplir este propósito, hemos llevado a cabo una traducción basada íntegramente en la edición del intercambio epistolar realizada con diligencia por Alexander Schmitz y Marcel Lepper y publicada por Suhrkamp el año de 2007, la cual traducimos aquí bajo el título: *Hans Blumenberg y Carl Schmitt. Correspondencia 1971-1978 y otros materiales*.⁸ Dicha reconstrucción original fue posible gracias a los materiales resguardados en los archivos póstumos de Blumenberg y Schmitt, actualmente en el *Deutschen Literaturarchiv* de Marbach y el *Hauptstaatsarchiv* de Düsseldorf. En la edición alemana acompañan a la correspondencia —anotada de manera exhaustiva y erudita— un prólogo editorial, una extensa recopilación de los textos relevantes de Schmitt y Blumenberg, así como un epílogo que sirve a manera de una historia cultural e intelectual de la Alemania de posguerra. Esta compilación no sólo acerca al lector a las profundidades del debate entre ambos autores, del cual la *Correspondencia* sólo es la punta del iceberg, sino que representa un esfuerzo denodado por mostrar que el debate de las ideas no sólo transcurre más allá de los traumas y heridas políticas que una sociedad es capaz de inflingirse a sí misma, sino que representa en sí mismo un patrimonio que esa sociedad debe cuidar.

⁸ Hans Blumenberg y Carl Schmitt. *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*. Edición y epílogo de Alexander Schmitt y Marcel Lepper (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2007). Nota de traducción: Aunque hemos optado por reelaborar el aparato crítico, los casos en los que nos ha parecido importante recuperar información valiosa contenida en las notas originales se han señalado de manera explícita mediante las siglas *HSCS*. Aunque hemos decidido mantener, en la medida de lo posible, las cursivas de énfasis y las comillas presentes en la edición original, los títulos de libros, poemas y conferencias se han modificado en función de las convenciones editoriales en lengua española.

Hacia fines de la II Guerra Mundial, Hans Blumenberg estuvo confinado en un campo de concentración por su origen judío. Por su parte, Carl Schmitt mantuvo afinidades inegables con el nazismo. Y, sin embargo, ambos encontraron el uno en el otro ideas que definirían el rumbo del pensamiento contemporáneo de manera distintiva, y que merecían ser revisadas y reconocidas con todo esmero. De este interminable diálogo se nutre, precisamente, una cultura capaz de propiciar autores que devienen clásicos del pensamiento.

BIBLIOGRAFÍA

- Blumenberg, Hans y Carl Schmitt. *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2007.
- Kroll, Joe Paul. "A Human end to History? Hans Blumenberg, Karl Löwith and Carl Schmitt on secularization and modernity". Tesis doctoral, Princeton University, 2010.
- Marramao, Giacomo. *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Traducción de Pedro Miguel García Fraile. Barcelona: Paidós, 1998.
- Monod, Jean Claude. *La querella de la secularización. Teología política y filosofías de la historia de Hegel al Blumenberg*. Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 2002.
- Schmitt, Carl. *Teología política*. Madrid: Trotta, 2009.

Hans Blumenberg y Carl Schmitt
*Correspondencia 1971-1978*⁹

HANS BLUMENBERG A CARL SCHMITT

Münster (Westf.)

el 24.03.1971

Johannisstraße 12-20

Muy distinguido Señor Schmitt,

Desde que leí las observaciones que hizo sobre mi libro en su *Teología Política II* he sentido la urgencia de escribirle, pero sólo me animé a hacerlo después de una conversación con Rainer Specht.

Por supuesto, no está de ninguna manera permitido que aquél que es criticado evalúe nuevamente a su crítico. Pero quizá usted me conceda una excepción a esta regla para permitirme decir que ninguno de los comentarios previos sobre mi libro me ha estimulado tanto para superar el nivel allí alcanzado como lo hicieron las pocas páginas que usted le dedicó.

Con toda razón, usted se ha defendido contra la “mezcolanza general” de sus tesis con todos los posibles usos de la noción de secularización. Yo mismo me di cuenta de esta fastidiosa situación durante mi última revisión. Pero en ciertas ocasiones un autor está obligado a reformular la postura que desea criticar cuando considera que esto aclara las intenciones de la contraparte sin falsificarlas ni minimizarlas. Fue tan sólo a través de su crítica que me quedó completamente claro que yo comprometí seriamente su postura al restarle importancia al uso específico que da a la categoría de secularización. Mi objetivo era mostrar lo que se requiere

⁹ Traducción de Miranda Bonfil e Ilán Semo. Nuestro más grande agradecimiento a Sara Martínez Beléndez y a Bruno Hamm-Pütt por sus valiosas recomendaciones.

cuando se pretende explicar algo mediante el uso del concepto de secularización (*Säkularisierung*) y las consecuencias que de ello se derivan. Lo curioso, casi paradójico, es que ahora, mientras trabajaba en torno a las implicaciones de ilegitimidad que introduce la categoría de secularización, he arribado al concepto de “reocupación” (*Umbesetzung*), que sólo es compatible con el contra-concepto de “legitimidad” en caso de que pueda precisarse un proceso “legal” (y digo legal, en el sentido en que usted lo emplea). Esta problemática no está resuelta de manera satisfactoria en el libro. Recientemente emprendí una nueva búsqueda en esta dirección con respecto al concepto de autoconservación (*Selbsterhaltung*), mediante el cual, tal vez, pueda mostrar a qué me refiero con lo insostenible de una vacante en el sistema de posiciones de los conceptos fundamentales y la consiguiente “racionalidad” del proceso de reocupación.¹⁰

Si tuviera que simplificar en una fórmula la diferencia de nuestras posiciones, diría —y debo comenzar por mí mismo en aras garantizar la elocuencia de la formulación— que la claridad de un hallazgo resulta para mí de la pregunta: “¿cómo puede esto conservarse a sí mismo?”; mientras que, para usted, por el contrario, resulta de la pregunta: “¿dónde se encuentra el caso extremo?”. En esta diferencia veo yo el fundamento de un asombroso interés común que noté al final de su ensayo, a saber, el interés por ahondar en la enigmática sentencia de Goethe *nemo contra deum nisi deus ipse*.¹¹ Si hace ya un año, una tarde después de la apertura de la nueva academia en Düsseldorf y meses antes de que yo recibiera su libro, no hubiera confiado mis propias consideraciones sobre esta sentencia a Gershom Scholem y a Hans Georg Gada-

¹⁰ Hans Blumenberg, “Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität” [Autopreservación y persistencia. Sobre la constitución de la racionalidad moderna], *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistesund sozialwissenschaftlichen Klassen, Jahrgang 1969*, núm. 11 (Maguncia, 1970): 333-383. Este texto lo recibí Schmitt de Blumenberg un poco después. La recepción fue registrada el 24.4.1971. HBCSB, 109.

¹¹ Nadie contra dios sino dios mismo.

mer, no creería ahora haber llegado a mis propias conclusiones sin haber leído las suyas. Sin embargo, yo di un paso más allá del diagnóstico cristológico hacia una interpretación politeísta que tiene su modelo en la situación de Prometeo. Creo que no debe olvidarse que Goethe, en la parte final de la tercera sección de *Poesía y verdad*, dio noticia de lo estimulante que le resultaba el súbito retorno de la “Oda a Prometeo” en la conversación entre Lessing y Jacobi. El mismo Goethe escribe “deus” con minúscula y esto es para su tiempo un ultraje si no se lee junto a un artículo indefinido. Se debe observar la conexión entre el surgimiento de este *motto* y la difícil relación de Goethe con Napoleón, y luego atender los testimonios en los que Napoleón y Prometeo se ven situados el uno en referencia al otro.

Me he concentrado distraídamente en este punto de su conclusión, estimado caballero, porque no quisiera dar la impresión de estar imponiendo una discusión que posiblemente usted no desee. De ser éste el caso, haga por favor a un lado esta carta sin preocuparse de que ello me ofenda.

Reciba mi más alta consideración,
Su muy devoto,

Hans Blumenberg

*

CARL SCHMITT A HANS BLUMENBERG
Plettenberg-Pasel
el 31 de marzo de 1971

Muy distinguido Señor Blumenberg,

Recibir una respuesta tan sustancial, en su carta del 24 de marzo, a las tesis condensadas de un breve y hermético trabajo de vejez, es un auténtico consuelo. Pero que “consuelo es una palabra

absurda” me lo recuerda el siempre contemporáneo Goethe.¹² Al final de su carta, usted me dispensa de dar una respuesta. No obstante, me permito enviar una línea de acuse de recibo y decir que agradezco a Reiner Specht por su generosa intervención.

Durante la lectura de su libro, he admirado a menudo su arte de aclarar la posición del contrincante a través de reformulaciones. Yo me he beneficiado en mi posición significativamente gracias a ello. Así cobré conciencia de lo que significa que la comprensión actual de la “secularización” fuera establecida por Ernst Troeltsch y Max Weber, mientras que para mí proviene primariamente del *Codex Iuris Canonici*, Art. 641/43 *obtentio saecularizationis indulto y: ad saeculum regressus* (mismo que hoy sigue vigente como derecho positivo).¹³ La “legitimidad carismática” o la “ascesis intramundana” de Max Weber sólo podrían haber sido concebidas en el ámbito de la parroquia protestante.

La antítesis entre las preguntas “¿cómo puede esto preservarse a sí mismo?” y “¿dónde se encuentra el caso extremo?” me perseguirá largo tiempo. Sin embargo, no deseo inmiscuirlo en una discusión —y aún menos en una discusión escrita, incluso escrita a mano por mi parte—; de manera tal que aprovecho su amable dispensa, aunque yo también padezca de *curiositas*, sea ésta una virtud o un vicio, un valor o una falta (*Unwert*). Sólo agregó una referencia a Albericus Gentilis, el compatriota de Giordano Bruno, extraída de mi *Nomos de la tierra*, que quizá le cause algún placer.¹⁴

¹² “Sí, echa pestes y sigue maldiciendo./ Nunca habrá nada mejor/ pues consuelo es una palabra absurda:/ el que no puede desesperar no debe vivir” Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens* (Múnich: 1997): 133. Traducción al español tomada de Manfred Osten, “Ernst Jünger y Johann Wolfgang von Goethe: Convergencias y diverencias” en Henning Wegner (ed.), *Ernst Jünger y sus pronósticos del tercer milenio* (Editorial Complutense, 2006).

¹³ Estos artículos del *Codex* refieren al estatuto de un clérigo en caso de su laicización.

¹⁴ Como “Anexo a la carta del 31 de marzo de 1971 de Carl Schmitt” se enviaron las páginas 130-131 de *El nomos de la tierra* (1950). *HBCSB*, 114. Aquí aparece la reconocida formulación schmittiana sobre el concepto de secularización: “El distanciamiento de los juristas de un Derecho de Gentes teológicamente enfo-

Sobre el lema “*nemo nisi deus*”, su referencia a Prometeo es, hasta donde conozco las interpretaciones anteriores, nueva y deslumbrante. Frente a esto, mi primer impulso intelectual ha sido reconocer que yo, en la vejez, solamente pensé en el fuerte ingrediente epimeteico en Goethe que equilibra al elemento prometeico. Uno debe alcanzar los 80 años para comprender la aplastante tristeza del pasaje de la *Elegía de Karlsbad*: “ellos me regalaron a Pandora”.¹⁵ Le solicitaré a Rainer Specht que me mantenga al tanto de las publicaciones que aparezcan al respecto de esta desconcertante sentencia.

Le agradezco con sinceridad una vez más su carta. Con mi más alta consideración.

Su muy devoto,

Carl Schmitt

*

HANS BLUMENBERG A CARL SCHMITT

Münster (Westf.)

el 9.10.1974

Johannisstraße 12-20

Muy distinguido señor Schmitt,

cado se había manifestado por primera vez de una forma clara. ¡Silete theologi in munere alieno! [¡Silencio, teólogos, en asuntos ajenos!]. Es lo que exclama Gentili a fin de excluir a los teólogos de la discusión en torno al concepto de guerra y salvar un concepto no-discriminatorio de la misma (1,12). Es el Estado como nuevo orden racional el que demuestra ser el portador histórico de la des-teologización y la racionalización y que alcanza el primer escalón de la conciencia científico-jurídica de su valor en la obra de dos juristas: Bodino y Gentili.” Carl Schmitt, *El nomos de la tierra*, trad. Dora Schilling Thon. (Struhart & Cía., 1985): 156.

¹⁵ Con esto se refiere a la *Elegía de Marienbad*.

Nuestra correspondencia acerca de la conexión que *Teología política II* establece con *La legitimidad de la Edad Moderna* se remonta ya a algún tiempo atrás. Espero que el envío de mis trabajos recientes durante este tiempo no le haya resultado inoportuno.¹⁶

Este año se presentó la oportunidad de reescribir por completo la primera parte de mi libro para la edición de bolsillo.¹⁷ Aunque no sé si verdaderamente lo logré, espero haber hecho mayor justicia al lugar que ocupa el concepto de secularización en su trabajo de la que le hice hace una década. Ésta es la razón por la cual envío una copia de la edición de bolsillo. No sólo he rectificado y ampliado el argumento para mostrar que tanto mi descripción de sus elaboraciones como mi crítica original resultaban insuficientes, sino que he optado por enunciar este hecho de manera explícita.

No quisiera imponerle la obligación de comentar la nueva versión, pero me alegraría poder suponer que le echó un vistazo.

Reciba mi más alta consideración,
Su muy devoto,

Hans Blumenberg

*

¹⁶ Blumenberg envió a Schmitt “Neoplatonismen und Pseudoplatonismen in der Naturwissenschaft der frühen Neuzeit” [Neoplatonismos y pseudoplatonismos en las ciencias naturales de la temprana Edad Media], en *Le Néoplatonisme (Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique: Sciences Humaines. Royaumont, 9-13 junio 1969)*, editado por M.P.M. Schuhl y M.P. Hadot (Paris, 1971), 447-471. Además, envió “Beobachtungen an Metaphern” [Observaciones sobre las metáforas], *Archiv für Begriffsgeschichte* 15, núm. 2, (enero-junio 1971):161-214. Schmitt constató de recibido el 22.09.71. *HBCSB*, 114.

¹⁷ Blumenberg publicó *La legitimación de la Edad Moderna* en tres ediciones ampliadas y revisadas. *Secularización y autoafirmación*, la revisión de las primeras dos partes, apareció en 1974.

CARL SCHMITT A HANS BLUMENBERG
Plettenberg-Pasel
el 20 de octubre de 1974

Muy distinguido señor Blumenberg,

Sus dos envíos —la carta del 9 de octubre y el nuevo libro— llegaron bien. Mi gratitud no sólo se refiere al hecho y al contenido de ambos envíos; también se refiere en este momento —y en las líneas presentes de esta presurosa respuesta— sobre todo al vívido sentimiento de agradecimiento por el hecho de que usted, de manera tan agradable y noble, me facilite escribirle. Yo —en el amargo pesimismo de mi vejez— en cierta forma absoluticé su petición de no responder y he contenido con severidad las reacciones espontáneas que me produjeron varios de sus ensayos en lugar de escribirle de forma inmediata.¹⁸ Esto se refiere, por ejemplo, a su contribución para el coloquio de Royaumont sobre neoplatonismos y pseudoplatonismos (1969, impreso en 1971) y otras coincidencias, especialmente en la lectura reiterada de las elaboraciones de Max Weber, que me han llevado a la certeza que Weber sólo puede ser comprendido y entendido como un intento de teología política.

Todavía debo añadir un segundo asunto de carácter personal y subjetivo para resguardar de malentendidos lo que he escrito hasta ahora: se refiere a la trágica situación de anciano de 86 años en un mundo que se mueve alrededor de él a velocidades excesivas, ultrasónicas, sobrehumanas, mientras que el ritmo de mi propia máquina se arrastra con la extraña lentitud del aparato psicósomático. De este modo, una carrera de dos caracoles que se arrastran se ha vuelto para mí gradualmente más entretenida que la carrera

¹⁸ Blumenberg envió “Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität” [Autopreservación y persistencia. Sobre la constitución de la racionalidad moderna] con la siguiente advertencia “Con saludos para el señor Carl Schmitt (;favor de no responder!)”. *HBCSB*, 120.

de dos astronautas. Si me involucro en cualquier otro tipo de competencia, al escribir o hablar cometo inmediatamente errores ridículos de los que me daré cuenta algunas horas o días después y que me llevarán a enmudecer de manera definitiva. Así sucedió en mi respuesta a su carta de 1971, donde cometí una vergonzosa falta de este tipo (en la cita de uno de los versos de la “Elegía de Marienbad”); pero también, por ejemplo, en un lugar del texto impreso de *Teología política II*, de cuya corrección prefiero abstenerme, pues de otra manera el erudito Profesor Kafka (Graz) del Comité Central de los católicos alemanes se pondrá a dar gritos de triunfo.¹⁹

Dicho en otras palabras, “la decisión le fue arrebatada” o simplemente: “80 años— y presa de las burlas infantiles”.²⁰ De nuevo: con esto tan sólo quiero hacer comprensible mi silencio. Se ha vuelto muy difícil para mí y lo será cada vez más. La reestructuración de la tectónica de su libro del año 1966 resultó verdaderamente magnífica. Y, en cuanto a la discusión con mi tratado *Teología política II*, que es tan difícil y está tan engorrosamente ligado al desafortunado y particularísimo escrito de Peterson de 1935 sobre el *Monoteísmo*, le estoy tan agradecido como sólo puede estarlo un anciano aislado que siente una respuesta pertinente como un destello de luz en la creciente oscu-

¹⁹ Gustav Eduard Kafka (1907-1974) fue profesor de Teoría General del Estado y Derecho Constitucional Austriaco en la Universidad de Graz entre 1965 y 1973. En su reseña de *Teología Política II* acusó a Schmitt de confusión conceptual e intentó mostrar que el texto contenía errores de citación. Gustav Eduard Kafka “Wer erledigt wen? Zu Carl Schmitts ‘Politische Theologie II’”, *Hochland* (1971): 475-483. Dos años después de haber publicado esta reseña, el filósofo austriaco publicó, junto con Ulrich Matz, un volumen concebido como una crítica a la teología política. Gustav Eduard Kafka y Ulrich Matz, *Zur Kritik der Politischen Theologie* (Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag, 1973.) *HBCSB*, 121.

²⁰ Fausto II. Acto V. “Fausto: ¡Cállate! No habrás de aborrdarme de ese modo! No quiero oír tales sandeces. ¡Vete! Esta mala letanía/ podría encandilar al hombre más inteligente. Inquietud: ¿Ha de partir, ha de venir? Ya no es dueño de tomar la decisión; en medio del camino emprendido, vacila y anda a tientas a pasos cortos.” Johann Wolfgang Goethe, *Fausto*, trad. Miguel Vedda (Colihue, 2015), 552.

ridad de su vejez.

Le prometo lo siguiente: si llegara una vez más el instante (el *lucidum intervallum*) de asentar mis ideas por escrito más extensamente (mi ejemplar de su *Secularización y autoafirmación* ya está subrayado, con glosas marginales y referencias [debido a la carencia de un índice onomástico]), seguiré con ahínco mi impulso natural y dejaré de lado de manera decisionista mi miedo al ridículo.

Para terminar, *dos* breves comentarios sobre el tema:

- (1) En la página 109 usted me hace una *pregunta* muy clara: ¿justifica esto hablar de teología política desde la perspectiva de la teoría del Estado? Mi *respuesta* clara (cuya explicación y articulación me traería una enorme alegría): *sí*.
- (2) Desde hace 40 años reúno material sobre el problema del *Κατέχων* o *Κατέχον* (Tes. 2, 2, 6) y busco un oído humano que escuche y entienda esta interrogante, que es para mí la pregunta central de (mi) teología política. Hans Freyer la malentendió a la manera diltheyana; Max Weber habría hecho de ello un “tipo ideal”. Me siento obligado —después de su último libro o, más bien, después de sus tres últimos libros, en referencia a su amable carta del 9 de octubre— a no ocultárselo, aunque también sobre este punto me he quedado mudo después de que el intento de encontrarle un sentido en Löwith fracasó, quizá por culpa mía, de manera perentoria (véase el archivo adjunto: un ensayo cuyo título la redacción de la revista alemana modificó arbitrariamente; el ensayo se publicó simultáneamente en la revista española *Arbor* bajo el título correcto: “Tres posibilidades de una interpretación Cristiana de la Historia”).²¹

²¹ La reseña laudatoria que Schmitt publicó acerca del famoso libro de Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de*

Le reitero mi agradecimiento
Su muy devoto,

Carl Schmitt

*

CARL SCHMITT A HANS BLUMENBERG

Plettenberg-Pasel IIC

24/II/74

Muy distinguido señor Blumenberg,

Puedo imaginar que no tenga ánimo de responder a mi fallida carta de octubre. Tuvo que fallar porque quería hacerlo demasiado bien. Las cartas escritas a mano sólo tienen éxito en el momento preciso (evito usar la sofisticada palabra “instante”). Las presentes líneas son una especie de postdata y, por lo tanto, doblemente riesgosas. No tengo siquiera una copia de mi carta de entonces, solamente un montón de notas (estenográficas; Otto Weininger cree que la estenografía es una “degradación de la palabra”; esto es claramente incorrecto). Lo que impulsa estas líneas epimeteicas = subsecuentes es lo que dice en *Secularización y autoafirmación*, en la parte superior de la página 109: “La pregunta más importante (...) es la de la identidad o la mutación de la comprensión del término secularización”. Correcto, pero yo afirmo: identidad y continuidad, y, con ello, nos encontramos en estructuras de

la historia, apareció en 1950 con el título modificado de “Tres etapas de elaboración de sentido histórico”. Carl Schmitt, “Drei Stufen historischer Sinngebung”, *Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Politik* 8 (agosto 1950): 927-931. La versión en español, por su parte, conservó el título original. Carl Schmitt, “Tres posibilidades de una concepción cristiana de la historia”, *Arbor*, núm. 62 (febrero, 1951): 237-241.

pensamiento específicamente jurídicas. Continuidad, sucesión, patrimonio, *herencia*; sea esta sólo una sucesión testamentaria o “estatutaria” (!) (es decir, legal). Leibniz (citado incluso por Lasalle en sus “derechos adquiridos”) dice: *Testamenti nullius essent momenti nisi animus esset immortalis*.²²

Me he permitido enviarle un ejemplar de la nueva (2ª) edición de *El nomos de la tierra* a través de la editorial D&H. Lamentablemente no es una nueva edición, sino una reimpresión fotomecánica sin modificaciones; los nuevos corolarios resultaban muy costosos para la editorial. Esto me resultó doloroso, pero forma parte del estado de indefensión de la gente de mi edad. Tan sólo me importa que usted no me considere un lector negligente o superficial de sus libros. Una pregunta más (a raíz de mi desafortunada carta de respuesta de octubre): ¿por qué Karl Löwith y su *Meaning in History* (1949) —cf. p. 22 de *La legitimidad de la Edad Moderna* “el importante libro de Löwith”— fueron eliminados de la nueva edición? ¿O no lo fueron? La pregunta pertenece a las cuestiones planteadas en mi *Teología política II*, porque Erik Peterson en ese momento hizo una “introducción al cristianismo” con Karl Löwith en Roma (1935/6).

Su muy devoto,
Carl Schmitt

1 Anexo (3 páginas fotocopiadas)²³

²² Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae*, (Leipzig/Halle, 1748). La formulación original del Leibniz es discutida por Lasalle en su *Sistema de los Derechos Adquiridos*. *Testamenta vero mero jure nullius essent momenti, nisi anima esset immortalis* [Los testamentos, en cambio, no serían de ninguna importancia, en lo que al puro derecho se refiere, si el alma no fuese inmortal]. *HBCSB*, p. 126.

²³ No existen registros sobre qué texto fue enviado como anexo, pero la edición crítica del texto sugiere que se trata posiblemente de las páginas 12-14 de *El valor del Estado y el significado del individuo*. Carl Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (Tübingen 1914). *HBCSB*, 128.

*

HANS BLUMENBERG A CARL SCHMITT

4401 Altenberge

28.11.74

Grüner Weg 30

Muy distinguido Señor Schmitt,

Le ruego que sea indulgente ante el hecho de que no he podido responder a su carta, para mí tan importante, y tampoco agradecerle el obsequio de su *El nomos de la tierra*. He pospuesto la labor de contestar mi correspondencia hasta el receso entre Navidad y Año Nuevo porque espero entonces contar con algo de calma para dar respuesta a lo que requiere de reflexión. El semestre no me permite apartar la mirada ni a la derecha ni a la izquierda, ni siquiera a la izquierda. Pero en su *Nomos* leí de inmediato lo que hace referencia a “conquista” y “Nuevo Mundo”, porque me remitió a mi trabajo metaforológico sobre “*terra incognita*”, “*mundus novus*” y “mundo inacabado”, que he publicado y presentado en conferencias desde 1960 (“Paradigmas para una metaforología”). Por ello, al menos, le extiendo los más sinceros agradecimientos desde ahora. Le llegará una carta, yo pienso, cerca de Año Nuevo. Le pido que disculpe a un colega absolutamente abrumado.

Su muy devoto,

Hans Blumenberg

*

HANS BLUMENBERG A CARL SCHMITT

Münster (Westf.)

el 7.8.1975
Johannisstraße 12-20
Muy distinguido señor Schmitt,

Por más indecoroso que haya sido tan sólo constatar de recibido, sin responder propiamente a sus cartas de finales del año pasado —y reafirmar con ello lo que usted llama en una de estas cartas su pesimismo de vejez—, fue algo inevitable, dadas las tribulaciones de los meses anteriores. Lo entenderá con indulgencia cuando reciba en sus manos este otoño mi nuevo libro, cuya magnitud tan sólo, si no su contenido, le dará una idea del esfuerzo realizado para gestarlo, particularmente la fase final. Un libro como éste nunca queda escrito en su totalidad para un lector específico, pero tampoco puede dejar de tener bajo su consideración a un lector particular en este o aquel capítulo.²⁴ Desde que usted inició un diálogo entre nosotros en *Teología política II*, no puedo ya escribir del modo en que lo habría hecho antes —seguramente lo notó en la nueva edición de mi libro sobre secularización, y no podrá evitar notarlo nuevamente en diversas partes del siguiente libro—. Se trata en particular de los desplazamientos de las redes sistemáticas que sirven para salvarse en caso de una caída desde la cuerda floja, de forma tal que el tamaño de la red no delate demasiado temor, pero cuya colocación tome ya en cuenta la dirección probable de la caída y así sea suficiente con menos. Sin embargo, tales montajes no se limitan al ámbito de la protección; distorsionan el acto teórico en sí. Este tipo de *influencia* proporciona más energía que todo aquello que pudiese demostrarse o limarse a través de citas y reseñas comentadas.

No sé si ya lo he conseguido, pero para mí resulta de suma importancia aproximarme al núcleo de nuestras diferencias. Tal

²⁴ Blumenberg se refiere aquí a *La génesis del mundo copernicano*, publicado en 1975. Hans Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (Suhrkamp, 1975).

vez esto sea posible sobre la base del tratado “Tres niveles de producción de sentido histórico”, extraído de la revista *Universitas*, que usted mandó adjunto. Ahí ofrece un indicio para responder la pregunta de “si es posible conciliar el pensamiento escatológico y la conciencia histórica”. La pregunta se responde casi siempre de manera negativa. Yo también la respondo negativamente, pero mi negación es completamente diferente a la de Löwith. Usted, en cambio, ve la “posibilidad de un puente” que radica en la idea de una fuerza que refrena el fin y al poder maligno que lo precede, y se remite a la “Segunda Carta a los Tesalonicenses” donde, sin embargo, lo que a mí me parece relevante es que el *katechon* aparece tanto de manera personal como neutral. ¿Es, pues, esta misteriosa idea de detener los eventos finales y refrenar su poder de suyo una idea escatológica? ¿O es ya una explicación y una justificación de la ausencia del fin y de sus promesas? El desplazamiento más importante es de hecho éste: que los signos de los eventos del fin del mundo adquieren un carácter negativo a medida que la expectativa del fin se ve defraudada y con ello se convierte en mérito de un poder misterioso posponer el fin y refrenarlo. He señalado repetidamente que tanto la teología de Pablo como la de Juan asimilan teológicamente de distintas formas la ausencia del fin al proclamar los bienes de salvación asociados a éste como ya realizados: la justificación (la absolución en el tribunal) y la vida. No pasará mucho tiempo antes de que los cristianos recen por el aplazamiento del fin en lugar de por la llegada del Señor, para finalmente presentarse como el poder que obtiene el Imperio Romano a través de refrenar constantemente el plan divino. El hecho de volverse idéntico al poder imperial es la pura consecuencia de que el *katechon* (en masculino y en neutral) también quedara representado en esta fuerza. Pero todas estas son formas, no de la simultaneidad de la historia y la escatología, sino la inversión de la promesa escatológica en la promesa del aplazamiento del fin. De hecho —y esa es la consecuencia dogmática— es precisamente el gran tesoro de la gracia disponible y bajo la administración de la

iglesia lo que convirtió a la escatología en un capítulo en última instancia superficial de la teología. Por supuesto, esto pertenece a la superación de la parálisis escatológica, de la cual usted habla, pero sólo (y precisamente) porque todas estas representaciones ya no son escatológicas en sí mismas, ni tampoco transformaciones de la escatología, sino su pura negación, refutación, inversión. En mi opinión, esto esclarece nuestra diferencia, pues yo considero que la simultaneidad de la conciencia histórica y la escatología genuina es, de hecho, imposible. A favor de esto se encuentra uno de mis argumentos sistemáticos, según el cual toda escatología es esencialmente gnóstica porque presupone un dualismo entre el Creador y el Juez —no puede existir, como Marción ya lo había visto, una identidad entre el Dios del Antiguo Testamento y el del Nuevo Testamento, pues los horrores del fin implican la discriminación del principio—.

Dado que, en el texto ya mencionado, usted se refiere de manera enfática a Karl Löwith, quisiera por mi parte hacer lo mismo con el propósito de aclarar las posiciones: al final del capítulo “La fatalidad del progreso”, del libro *Hacia una crítica de la tradición cristiana* [Zur Kritik der christlichen Überlieferung] (Stuttgart 1966, 153-155), Löwith ofrece una interpretación del mito de Prometeo.²⁵ Le sugiero que preste atención al significativo error de esta alegoría, pues hay una correlación entre la figura de Prometeo y el apotegma de Goethe en *Poesía y verdad* que usted interpretó. Usted hizo un hallazgo extraordinario a propósito de esta máxima

²⁵ “En el culto de Prometeo, los griegos expiaban el robo del fuego celeste, porque tenían un profundo sentimiento de que este robo dotaba a los hombres de un poder que necesitaba de los lazos más fuertes para impedir que se convirtiera en algo corruptor para los hombres. En este mito se nos anuncia un temor sagrado ante la intervención en el seno del conjunto de las fuerzas de la naturaleza, en el cosmos físico, que los griegos, diferenciándolo de lo hecho por los hombres, experimentaron como algo divino. Ahora parece que ha desaparecido ese temor. Se vive con una mezcla de admiración por los progresos técnicos y de angustia por los propios éxitos.” Karl Löwith, “La fatalidad del progreso”, *ECO: Revista de la cultura de Occidente* VIII-3, núm. 45, (enero 1964), 280.

que le permitió llevar a cabo una interpretación cristológica. Mi interpretación es politeísta y establece una relación de este *motto* con el síndrome de Prometeo. Sin embargo, es curioso que exista un presupuesto que nos une, a saber, que el apotegma no fue tomado de ninguna fuente, sino creado por Goethe mismo. La fundamentación de esto es demasiado simple para los filólogos porque comúnmente subestiman a sus pares: si esta frase se hubiera divulgado en algún momento y en algún lugar después de la invención de la imprenta, dada su pregnancia, particularidad y polivalencia de significado, no sólo habría sido citada por Goethe. No es casualidad que Goethe quisiera ocultar su autoría en estas dos cosas: la “Oda a Prometeo” y la máxima en *Poesía y Verdad*. Ahí se llega hasta la médula, también en relación con lo que respecta al sufrimiento a través de Dios y de los dioses. El apotegma de Goethe captura la generalidad del significado del politeísmo en tanto división de poderes, su rechazo del poder absoluto y de toda religión como un sentimiento de dependencia absoluta de éste. Los dioses, al ser muchos, se encuentran siempre enfrentados entre ellos. Sólo un dios puede limitar a un dios. Ésta es la clave del mitologema de Prometeo que se expresa en el apotegma. Löwith no lo percibió porque encuentra en el sufrimiento de Prometeo el castigo justo por la tecnología entregada rebeldemente a los hombres; pero el Prometeo que sufre no es la última palabra del mito, pues él conoce el secreto de Zeus y su posible caída. Habría que pensar en esta dirección. Los dioses son en efecto inmortales, pero su poder no es eterno. Desde luego, el ser humano no se cuenta entre aquellos que pueden enfrentarse a un dios; eso fue lo que Goethe aprendió finalmente con Napoleón, quien era una figura prometeica, no sólo para él, sino para la iconografía de la época.

Los dos párrafos anteriores fueron un intento más impresionista que sistemático de aproximarme a la lógica de nuestras diferencias. Pero no sólo eso, sino que son también un intento de señalar, en contra de algunos de los resignados comentarios de su carta, que las preguntas, desideratas y cuestionamientos que usted

lanza —o, más aún, que agita— no caen en el vacío. En la medida en que sea necesaria la opinión contraria, la súplica, el deseo o la exhortación, quisiera expresarle, por encima de todo, lo urgente que me parece que usted insista en su interpretación y haga énfasis en el *katechon*. A mí me correspondería probar “lo que soy capaz de soportar” —pues, con su perdón, un “adversario” de esta dignidad es lo que todo pensador debe desear por encima de toda aprobación—. Soy lo suficientemente presuntuoso como para tener este deseo y expresarlo.

Ahora respondo a la pregunta final de su segunda carta sobre por qué Karl Löwith fue “eliminado” de la nueva edición de mi libro. Esta imputación me afecta de manera particular porque Löwith, después de todo, escribió una de las reseñas más violentas al libro y no debería ser yo, de ninguna manera, quien sancione a mis críticos mediante *damnatio memoriae*.²⁶ Sin embargo, la expresión “el significativo libro de Karl Löwith” que usted echa de menos se mantiene inalterada en la página 35. Con todo, hay algo de verdad en el hecho de que la nueva edición deja estancada la discusión con Löwith. La razón de ello es sorprendentemente simple, aunque lamentable: tal y como lo muestra la revisión de las citas de la reseña de Löwith (*Philosophische Rundschau* 15, 1968, 195 ss.), él no reseñó en absoluto la primera parte de mi libro de 1966, sino que, más bien, recurrió a la ponencia que él conocía de tiempo atrás, por el Congreso de Filosofía en Münster de 1962 (“La filosofía y la pregunta por el progreso”, München 1969, 240 pp.).²⁷ Dado que él me había compartido el manuscrito de la reseña antes de enviarla a la imprenta, y que yo pude llamar su atención sobre este hecho a su debido tiempo, es claro que el

²⁶ Locución latina que equivale a “condena de la memoria”. Tal era el castigo que el senado romano imponía a los enemigos del Estado tras la muerte y que implicaba eliminar todo lo que recordaba al condenado: imágenes, inscripciones, estatuas, monumentos, etc.

²⁷ Karl Löwith y Hans-Georg Gadamer “Die Legitimität der Neuzeit (H. Blumenberg)”, *Philosophische Rundschau* 15 (1968), 197.

uso de un texto obsoleto bajo la especificación de la discusión de uno nuevo fue voluntad del autor. Con ello, también impidió que la discusión pudiera continuar de manera adecuada en función del nivel alcanzado. El respeto que le tenía a Löwith me impidió decir más sobre este tema que lo señalado en la interpretación de la página 36 de la nueva edición con sus correspondientes notas 25-27. Le cuento todo esto sólo porque de otra forma la pregunta que usted hizo me hubiera dejado afectado. El problema es bastante doloroso, pero cualquier biblioteca permite constatar lo que he dicho al respecto.

Por favor acepte mi más alta consideración.

Su muy devoto,

Hans Blumenberg

*

CARL SCHMITT A HANS BLUMENBERG

597 Plettenberg-Pasel 11C

El 19 de sept. 1975

Muy distinguido señor Blumenberg,

Este último verano fue difícil para mí. Pero no debo dejar que concluya sin antes agradecer su envío del 7 de junio —su substancial escrito y su reimpresión especial de “Cassirer”²⁸— y expresarle lo que siento de la manera más vívida: estoy ansioso por conocer su nuevo libro el próximo otoño, *fame futura famelicus*.²⁹

²⁸ Hans Blumenberg, “Ernst Cassirers gedenkend” [Conmemoración de Ernst Cassirer], *Revue Internationale de Philosophie* 28, núm. 110 (4) (1974): 456-463

²⁹ “Famélico incluso por el hambre futura”. Thomas Hobbes, *Tratado sobre el hombre*, ed. Joaquín Rodríguez Feo (Universidad Nacional de Educación a Distancia) 121.

El tema del “Kat.Echon” me abruma. He trabajado en él desde 1936. En el *Nomos de la tierra* puede encontrarse incluso en el índice. En mayo de 1952 una conferencia sobre el tema que yo me proponía ofrecer en Herrenalb, y a la cual ya se habían presentado los invitados, fue prohibida en el último momento por Bender, el obispo local. Desde entonces mi material se ha vuelto incalculable. Se trata de la disociación del pasaje de Pablo 2 Tes., 2: 2-6 s. de Habacuc 2:2-3 ss.

No conozco personalmente a Karl Löwith más que —y a pesar de lo incomparable que resultan todos los involucrados— en función de lo que aflora en sus comentarios. Si a usted le interesa, puedo contarle de ello. En cualquier caso, es importante que conozca más de cerca a un discreto personaje involucrado: Erik Peterson. Él es el mistagogo de Löwith, aun cuando en el *intermezzo* cristiano *Meaning in History* (a pesar de la recepción completa de Peterson por parte de Löwith) sólo es citado *nomnatum* en las páginas 177 y 196 (véase la nota p. 250). Seguramente Löwith no sabía más de Donoso Cortés de lo que leyó a través de mí. Actualmente, en el seminario evangélico-teológico del Prof. A. Schindler en Heidelberg, trabajan sobre la obra de Peterson. Quizás entonces se pueda uno enterar de más detalles. Mis mejores deseos para el próximo semestre de invierno y mi más alta consideración.

Su muy devoto,

Carl Schmitt

1 Anexo (Apropiación, División, Producción)

*

Carl Schmitt a Hans Blumenberg

Pl. Pasel, 9/12/1975

Adjunta una transcripción (coro final de Hercules Oeatus)

Muy distinguido señor Blumenberg,

Cuando hace dos o tres años leí su conferencia sobre el “El mito y el concepto de realidad” (*Poética y Hermenéutica IV* pp. 63-65), me sentí impelido a escribirle un verso de mi gran amigo Theodor Däubler (fallecido en 1934); lo puede encontrar citado en el *opusculum* adjunto p. 42. Hoy, después de terminar la primera revisión de su libro *La génesis del mundo copernicano*, lamento que mi aislamiento actual me impida enviarle la famosa obra esotérica de Däubler, *Das Nordlicht*, para que la tenga en su biblioteca, aun si no halla el tiempo de leerla. Yo la he leído varias veces, incontables versos más de un centenar, y tras la lectura de su magna obra, podría haber citado sin parar versos que reafirmarían en su entusiasmo a cualquier lector perspicaz de su libro, y esto desde el verdadero mito, que aún existe. Desafortunadamente, hoy no se puede encontrar ni *Das Nordlicht*, ni tampoco la única publicación sustancial que existe sobre ella; al menos yo no puedo hacerlo desde la distancia astronómica que me separa del mercado actual de libros y antigüedades.

Así, le pido que se explique (por no decir, que entienda) el envío de un texto escrito en el año 1950 como muestra de mi agradecimiento por este nuevo libro. Aunque el texto desapareció hace mucho de librerías, contiene algunas referencias a un Lucrecio del siglo XX, cuyo desaliño no debería (o debe) evitar que tome nota de algunos de sus versos.³⁰ Hay un enorme esfuerzo de “estelarización de nuestra tierra” que es digno de su atención. Esto se lo escribo bajo la impresión de mi primera lectura —apresurada, rauda, pero de ninguna forma superficial— de su fascinante obra sobre *La génesis del mundo copernicano*.

Soy el lector predestinado de una obra así. Mi *Romanticismo político*, publicado a principios de 1919, se basa en la “Recher-

³⁰ Carl Schmitt, *Ex captivitate salus: experiencias de la época 1945-1947* (Trotta, 2013).

che de la Réalité” (encabezado del capítulo II página 77) y en la oposición Copérnico-Descartes, entre lo ‘geocéntrico’ y lo ‘egocéntrico’, sic. p. 78 —entre el estremecimiento de la causalidad (ocasionalista en lugar de causal) y el “*Posses*” del Cusano.

Su agradecido, atento y asiduo lector,
Carl Schmitt

Conversación con el profesor Litzmann 1942, Berlín
Coro final de Séneca: *Hercules Oeataeus*

Nunquam Stygias fertur ad umbras
inclita virtus: vivunt fortes
nec Lethaeos saeva per amnes
vos fata trahent, sed cum summas
exiget horas consumpta dies,
iter ad superos gloria pandet.

sed *tu*, domitor magne ferarum
orbisque simul pacator, ades;
nunc quoque nostras respice terras,
et si qua novo belua voltu
quatiet populos terrore gravi,
tu fulminibus frange trisculis:
fortius ipso genitore tuo
fulmina mitte.³¹

³¹ Nunca el noble valor es conducido/a las sombras estigias. Vivid con valentía/y los hados crueles no podrán arrastraros/por los ríos leteos, sino que, al consumirse/vuestros días y llegar la última hora,/la gloria os abrirá camino hacia los dioses de allá [arriba]/Y tú, gran vencedor de fieras/ y pacificador del orbe, asístenos:/vuelve la vista ahora también a nuestras tierras/ y, si acaso una bestia de inusitado aspecto sacude a nuestros pueblos con funesto terror,/destrózala, arrojándole un rayo de tres puntas:/incluso con más fuerza que tu padre/has de lanzar los rayos. Séneca, *Hércules en El Eta*, vv. 1985-1995.

puesto por escrito de manera escrupulosa
para el Prof. Hans Blumenberg,
De
Carl Schmitt

Fecha: 9/12/75

Lugar:

en un modesto oasis

–amenazado por todos lados–

dentro del amplio

–y a la vez tan pequeño– oasis cósmico³²

“Tierra”

“Tú, tierra, también esta noche te mantuviste firme”³³

Transcripción p. 42/43.

Ex captivitate salus

C.S.

9/12/75

*

HANS BLUMENBERG A CARL SCHMITT

Münster (Westf.)

27.4.1976

Johannisstraße 12-20

³² La génesis del mundo copernicano termina con la siguiente aseveración: “El oasis cósmico en el que vive el ser humano, este milagro de excepción, nuestro propio planeta azul en medio del decepcionante desierto celestial, no es ya ‘también una estrella’, sino la única que parece merecer este nombre”. Han Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 793. La traducción es propia.

³³ Johann Wolfgang Goethe, *Fausto. Una tragedia. Segunda Parte*, trad. Helena Cortés Gabaudan, (Galaxia Gutenberg, 2019), 15.

Muy distinguido señor Schmitt:

Apenas en las últimas semanas pude encontrar la calma para leer su libro *Ex captivitate salus*, que usted había enviado en diciembre con una dedicatoria apremiante. Me conmovió mucho encontrarme con un estrato de la experiencia que no me es del todo desconocido. Hay un rasgo escatológico que atraviesa estos apuntes y uno no puede evitar asombrarse al pensar que aquél que ha redactado esto todavía puede ser contactado por carta.

Justo al inicio, en el diálogo con Eduard Spranger,³⁴ hay un par de frases, las cuales, me di cuenta, deberían haber sido escritas por mí en relación con el tema de la curiosidad teórica, pero fracasé porque no pude o no quise romper la barrera que da hacia mi propia experiencia. Se trata de lo que usted afirma sobre el interés teórico en las ideas del acusador, sobre la curiosidad en torno a las premisas mentales del acusador, y yo incluso lo enfatizaría: del perseguidor. Usted no necesita ya pasar por dicha experiencia fundamental una segunda vez; aquélla en la que la opinión pública conformista se arroja en contra del nuevo y único culpable bajo la forma de un profesor ordinario³⁵ para volver a sentir este desconcierto teórico que ve el pensamiento de los demás desvanecerse detrás de meras bambalinas. Aunque el *déjà vu* me dejó sin palabras, no paralizó mi curiosidad. Ahora entiendo mejor cómo es que los perseguidores se aseguran de tener siempre la razón.

En lo que usted dice acerca del verso de Theodor Daubler hay algo más que, en este contexto, se vuelve muy claro, a saber, que nuestra mayor debilidad frente a todos los asuntos que nos han sido impuestos es que hemos llevado la sacramentalización pagana

³⁴ Eduard Spranger (1882-1963), filósofo y psicólogo de origen alemán, había señalado a Schmitt que sus conferencias eran cautivadoras pero que él (su personalidad y su esencia) permanecían opacas. Cf. Carl Schmitt, *Ex captivitate salus*, 25-29.

³⁵ En Alemania el cargo de *Ordinarius* se otorga a un profesor que ha obtenido una cátedra universitaria.

del suicidio a una distancia inalcanzable.³⁶ Con esto no sólo se debe pensar en Séneca, sino también en Masada y Varsovia. Lo más sorprendente es que este rasgo de la ‘modernidad’ no ha sido descrito todavía. Supongo que habría que investigar la idea de que el martirio tiene algo que ver con la constatación de verdades y el mérito que esto conlleva. Es desconcertante que Kierkegaard fuera el primero en formular abiertamente la pregunta de si es lícito morir por la verdad.

Y después están las valiosas páginas en las cuales usted escribe sobre la felicidad de Max Stirner. En mi opinión, sólo existen dos tipos de ideas escatológicas de felicidad: aquélla de la recuperación de una antigua felicidad perdida, paradisiaca, y aquélla del salto a una felicidad nueva y sin precedentes que es indescriptible con los medios de la imaginación actual. Si miro a mi alrededor a los irrealistas [*Irrealisten*] entre los cuales la profesión académica condena a vivir hoy en día, entonces la simple repetición de la felicidad arcaica se ha vuelto un anacronismo —un anacronismo cuyos representantes serían con tanta facilidad descifrables que no sobrevivirían. Al mismo tiempo, la felicidad de la dialéctica negativa ofrece con su inefable promesa la excusa para no tener que decir nada más al respecto. En este sentido, la preparación a través de Max Stirner no alcanza del todo para evitar sorprenderse por el éxito de las promesas comunes. ¿Qué pudo haber sido un paraíso, un jardín de las delicias con los trinos de *La urraca ladrona* de Rossini, si se estaba dispuesto a abandonarlo tan fácilmente? ¿Qué pudo haber sido en comparación con un estado de felicidad tan absoluta que uno no volvería a ser seducido por ninguna otra tentación?

A través de la revisión de la primera parte de mi *Legitimidad*

³⁶ En la página 42 del ejemplar enviado de *Ex Captivitate Salus*, Schmitt dejó una anotación para Blumenberg que hace referencia al “sacramento altamente filosófico” del suicidio en Séneca: “Esta afirmación sobre Séneca y el estoicismo [está] impactada e influenciada por el coro final de *Hércules Oetaeus*, que adjunto en la transcripción. C.S.” *HBCSB*, 146.

de la Edad Modera y después, sobre todo, en mi carta de agosto del año pasado, intenté aproximarme a la lógica de nuestras diferencias. El pequeño libro que me envió recientemente me ha conducido más bien por la senda de aquello que tenemos en común. La última oportunidad para escribirle esta carta fue justo antes del inicio del semestre de verano, aunque eso no disculpa su fugacidad. Le deseo un hermoso verano en su oasis-entre-oasis.

Su demorado, pero no tan demorado corresponsal.

Hans Blumenberg

*

CARL SCHMITT A HANS BLUMEBERG

Plettenberg-Pasel 11C

15.2.1977

Muy distinguido señor Blumenberg,

Aquí ha logrado hacer de una “pequeña pieza” —sea que se catalogue como fábula, parábola, alegoría, ejemplo, o de cualquier otra manera— una auténtica pieza de coleccionista [*Kabinetstück*].³⁷ Mil veces en mi larga vida y en mil imágenes distintas me encontré con esta “doncella tracia”, de forma cómica o trágica, pero nunca esperé un panorama así.³⁸ Ninguna película podría “filmar”

³⁷ La palabra *Kabinetstück* hace referencia a las piezas de pequeño formato expuestas en las colecciones de las cámaras maravillosas (*Wunderkammern*). Schmitt había recibido de Blumenberg el 12.2.77 su texto titulado “Sturz des Protophilosophen” [El tropiezo del protofilósofo] y la discusión final del libro en el que apareció publicado, a saber, Wolfgang Preisendanz y Rainer Warning (eds.), *Das Komische* (Fink, 1976).

³⁸ En el siglo XIX el término panorama hacía referencia a gigantescas pinturas circulares que permitían una visión de 360° al espectador. v. María Dolores Bastida de la Calle, “El Panorama: una manifestación artística marginal del siglo

este tema de forma tan vívida como aparece aquí para un lector experimentado.

Le agradece de corazón,

Carl Schmitt.

*

HANS BLUMENBERG A CARL SCHMITT

4401 Altenberge

28.12.77

Grüner Weg 30

Muy distinguido señor Schmitt,

Por una indiscreción sé que se le ha solicitado participar en un *Aperiodikum* con el título *Kassiber* y que también mi nombre fue mencionado en este contexto.³⁹ No estoy al tanto de cómo surgió esta conexión, pues yo no sé nada sobre una publicación con este título y de ninguna forma consideraría participar en ella.

Sea lo que sea que se tenga planeado en concreto, este título

XIX", *Espacio Tiempo y Forma. Serie VII, Historia del Arte*, núm. 14 (2001) 205-218.

³⁹ El 11 de noviembre de 1977, Jacob Taubes escribió a Carl Schmitt solicitándole la autorización para reimprimir el quinto capítulo de su *Leviathan* de 1938 en el primer número de una revista dedicada a la hermenéutica y las ciencias humanas que llevaría el nombre de *Kassiber*. El texto de Schmitt, elogiado por Taubes como un *Novum* en las interpretaciones sobre la filosofía de Spinoza, fungiría como "el kassiber en el Kassiber". Es decir, como el mensaje oculto al interior de una revista que se veía a sí misma encerrando un mensaje oculto. Schmitt no autorizó la publicación del texto. La razón que dio fue que se sentía demasiado fustigado y abrumado por la opinión pública en su contra. En la misma carta, Schmitt agregó una insinuación crítica sobre el título de la publicación al señalar que la palabra *Kassiber* tiene una connotación específica para los juristas. *HBCSB*, 152-154.

no augura nada bueno.⁴⁰ Prolonga los juegos de pensamiento que giran en torno a la fatídica metáfora de la astucia de la razón y del espíritu del mundo (*Weltgeistes*). Mi aversión contra este tipo de pensamiento es insuperable. Al final nada puede quedar exento de haber sido parte de la astucia de la razón. “Kassiber” pudo significar originalmente lo que sea, pero en nuestro mundo lingüístico actual es un instrumento de información que se burla de la legalidad; como metáfora, difícilmente evitará continuar forzando el derecho, tal como se ha venido haciendo hace tiempo, aún si lo hace con medios “muy sutiles”.

No quería dejarlo con ninguna duda al respecto, pues entre esta empresa y yo no existe el más mínimo consenso.

Con la expresión de mi más alta estima

Su Hans Blumenberg

*

CARL SCHMITT A HANS BLUMENBERG

597 Plettenberg-Pasel, 11 C

31.12.77

Muy distinguido señor Blumenberg,

La palabra ominosa que dio ocasión a su carta del 28 de diciembre de 1977 ya había sido rechazada por mí al final de noviembre con la justificación de que soy un jurista, incluso un jurista de profesión, para quien dicha palabra arrastra consigo un aura específica. En la discusión que tuve la oportunidad de mantener con usted

⁴⁰ El término *Kassiber* proviene del hebreo y se refiere a un escrito que un preso entrega de manera clandestina a otro preso para dar noticias al mundo exterior.

hace unos años, esta misma semántica profesional representó a menudo un obstáculo y una dificultad. De ahí que ahora sienta una cierta satisfacción y alegría frente a lo fortuito y casi evidente de nuestra coincidencia, especialmente porque se refiere a un tema como la “legalidad”, incluso la “legalidad de la revolución mundial”.⁴¹

Su sinceramente devoto

Carl Schmitt

*

CARL SCHMITT A HANS BLUMENBERG

597 Plettenberg-Pasel 11C

28.1.1978

Muy distinguido señor Blumenberg,

Con mucho agradecimiento, devuelvo sus amables deseos de Año Nuevo. Las dos publicaciones que mandó adjuntas me cautivan — cada una de forma singular— con toda la fuerza de un problema atávico.⁴² Simmel llegó a la Universidad de Estrasburgo durante la Primera Guerra Mundial, él como famoso profesor ordinario y yo, en mis inicios, como docente privado y participante del coloquio de habilitación dirigido por la vieja luminaria destronada, Georg Friedrich Knapp (febrero 1916). Todos deambulábamos y

⁴¹ Carl Schmitt, “Die legale Weltrevolution. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Superlegalität” [La revolución mundial legal. Plusvalía política como prima sobre legalidad jurídica y superlegalidad], *Der Staat* 17, núm. 3 (1978): 321-339. Schmitt envió este artículo el 25 de julio de 1978. *HBCSB*, 155.

⁴² Por el contexto se infiere que el texto referido es Hans Blumenberg, “Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmeis”, *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, editado por Hannes Böringer y Karlfried Gründer (Klostermann, 1976) 121-134. *HBCSB*, 156.

seguimos deambulando en metáforas. Otro ejemplo de metáfora es, por supuesto, la “tiranía de los valores”.⁴³ Adjunto una vieja reimpresión, un ejemplar muy usado, para no presentarme ante usted sólo con un “simple” agradecimiento.

Su sinceramente devoto

Carl Schmitt

*

CARL SCHMITT A HANS BLUMENBERG

25.06.1978

Muchas gracias, distinguido señor Blumenberg, por sus afables deseos para mi rendimiento macrobiótico. Sobre ello sólo puedo decir: inténtalo también y no te rompas el cuello.⁴⁴ Su regalo me ha revivido; su introducción a los cinco diálogos me cautivó en más de un aspecto. ¡Esta es una lectura para quien tiene ya un pie en la barca de Caronte! Mi homónimo inglés Smith me gusta particularmente. Quizás es sólo una coincidencia que Bruno no aparezca como personaje en una comedia de esos años isabelinos (1583/84).

Cierro con el hexámetro del viejo Thomas Hobbes

*Paene acta es vitae fabula longa meae*⁴⁵

⁴³ *La tiranía de los valores* había aparecido primero como impresión privada para los participantes del seminario de Ebrach el 23 de octubre de 1959. La edición ampliada, que después envió Schmitt a Blumenberg, se publicó por primera vez en Ernst Forsthoff, *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag* (Stuttgart: Kohlhammer, 1967) 37-62. *HBCSB*, 156.

⁴⁴ Esta expresión que señala lo arriesgado de la situación está tomada de un poema de Goethe. “Wohl kamst du durch; so ging es allenfalls/ Mach’s einer nach und breche nicht den Hals. Johann Wolfgang Goethe, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens* (Múnich: 1997) 61. *HBCSB*, 158.

⁴⁵ La larga historia de mi vida está casi terminada. Con esta aseveración termina

BIBLIOGRAFÍA

- Bastida de la Calle, María Dolores. “El Panorama: una manifestación artística marginal del siglo XIX”. *Espacio Tiempo y Forma. Serie VII, Historia del Arte*, núm. 14 (2001) 205-218.
- Blumenberg, Hans. “Beobachtungen an Metaphern”. *Archiv für Begriffsgeschichte* 15, núm. 2 (1971): 161-214.
- Blumenberg, Hans. “Ernst Cassirers gedenkend”. *Revue Internationale de Philosophie* 28, núm. 110 (1974): 456-463.
- Blumenberg, Hans. “Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität”. *Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klassen, Jahrgang 1969*, n. 11, Maguncia, (1970): 333-383.
- Blumenberg, Hans. *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Suhrkamp, 1975.
- Böringer, Hannes y Karlfried Gründer eds. *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*. Fráncfort del Meno: Klostermann, 1976.
- Forsthoff, Ernst. *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*. Kohlhammer, 1967.
- Goethe, Johann Wolfgang. *Fausto*. Traducción de Miguel Vedda. Colihue, 2015.
- Goethe, Johann Wolfgang. *Fausto. Una tragedia. Segunda Parte*. Traducción de Helena Cortés Gabaudan. Galaxia Gutenberg, 2019.
- Goethe, Johann Wolfgang. *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*. Múnich, 1997.
- Hobbes, Thomas. *Thomae Hobbes Angli Malmesburiensis Philosophi Vita*. Eleutherium Anglicum, 168.
- Hobbes, Thomas. *Tratado sobre el hombre*. Editado por Joaquín Rodríguez Feo. Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2008.
- Kafka, Gustav Eduard. “Wer erledigt wen? Zu Carl Schmitts ‘Politische Theologie II’”. *Hochland* (1971): 475-483.
- Kafka, Gustav Eduard y Ulrich Matz. *Zur Kritik der Politischen Theologie*. Ferdinand Schöningh Verlag, 1973.

la autobiografía de Hobbes, *Vita carmine expressa*. Thomas Hobbes, *Thomae Hobbes Angli Malmesburiensis Philosophi Vita* (Eleutherium Anglicum, 1681) 128.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae*. Leipzig/Halle, 1748,
- Löwith, Karl y Hans-Georg Gadamer. “Die Legitimität der Neuzeit (H. Blumenberg)”. *Philosophische Rundschau* 15 (1968): 195-209.
- Löwith, Karl. “La fatalidad del progreso”. *ECO: Revista de la cultura de Occidente* VIII-3, núm. 45 (enero 1964) 254-280.
- Preisendanz Wolfgang y Rainer Warning, eds. *Das Komische*. Múnich: Fink, 1976.
- Schmitt, Carl. “Die legale Weltrevolution. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Superlegalität”. *Der Staat* 17, núm. 3, (1978): 321 -339.
- Schmitt, Carl. “Drei Stufen historischer Sinngebung”. *Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Politik* 8 (agosto 1950): 927-931.
- Schmitt, Carl. “Tres posibilidades de una concepción cristiana de la historia”. *Arbor* 62 (febrero, 1951): 237-241.
- Schmitt, Carl. *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen, 1914.
- JéSchmitt, Carl. *El nomos de la tierra*. Traducción de Dora Schilling Thon. Buenos Aires: Struhart & Cía, 1985.
- Schmitt, Carl. *Ex Captivitate Salus*. Köln: Greven Verlag, 1950.
- Schmitt, Carl. *Ex captivitate salus: experiencias de la época 1945-1947*. Trotta, 2013.
- Schuhl, M.P.M. y M.P. Hadot, eds. *Le Néoplatonisme. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique: Sciences Humaines*. Royaumont, Paris, 1971.
- Séneca. *Tragedias II. Fedra, Edipo Agamenón, Tiestes, Hércules en el Eta, Octavia*. Traducción de Jesús Luque Moreo. Gredos, 1980.
- Wegner, Henning, ed. *Ernst Jünger y sus pronósticos del tercer milenio*. Editorial Complutense, 2006.