

Mito e Ilustración en el pensamiento de Frankfurt

BLANCA SOLARES*

Resumen

Dialéctica del Iluminismo, de T.W. Adorno y Max Horkheimer, puede llevar a la confusión de entender pensamiento y razón como términos indiferenciados. Este vínculo tiende a establecerse a través de un mecanismo de metonimia que remite uno al otro como si ambos fueran semejantes. Sin embargo, la primera dificultad al confundir ambos términos —y la misma dificultad de Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental*— es la de establecer la diferencia entre “razón objetiva” y “metafísica”, así como ubicar valorativamente al mito en esta segunda categoría. El presente trabajo explora las claves que permiten operar la igualación del mito a Iluminismo y la reducción de ambos a metafísica en el pensamiento de la Escuela de Frankfurt.

Abstract

Dialectics of Enlightenment by T.W. Adorno and Max Horkheimer may lead to the misunderstanding of reason and thought as two equal terms. A link between these two terms is created through a metonymy mechanism which constantly refers one term to the other as if they were synonyms. However, the first problem in confusing these two terms —also Horkheimer’s problem in *Critic to the Instrumental Reason* — lays on one side, in establishing the difference between “objective reason” and “metaphysics” and on the other, in placing the myth from a value point of view within this second category. This paper explores the clues which allow us to talk about myth and enlightenment as two equal terms and which allow the reduction of both to metaphysics in the thought of the Frankfurt School.

Palabras clave: modernidad, razón, ilustración, pensamiento, mito, Escuela de Frankfurt.

I

Cada vez que releo *Dialéctica del Iluminismo* o *Dialéctica de la Ilustración*, como asumen otras versiones más recientes, tengo la impresión de que su diagnóstico negativo de la modernidad sigue siendo una provocación para América Latina.

* Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, CRIM, Av. Universidad s/n, Circuito núm. 2, Campus UAEM, Col. Chamilpa, 62210, Cuernavaca, Mor.

Obra escrita por T. W. Adorno y M. Horkheimer, en 1944, *Dialéctica del Iluminismo* continúa siendo una de las visiones del mundo más radicales del siglo XX, un giro estricto de autoconciencia en torno al ocaso de la modernidad que, desde sus fundamentos estratégicos, tiende a la ruina y, por la misma disposición de sus aparatos civilizatorios, conlleva la destrucción de toda perspectiva distinta de desarrollo. Modernidad estatal capitalista cuyo núcleo estructural y dinámico es su tendencia objetiva a devenir en configuración totalitaria, empeñada en desconocer otros tipos de modernidad, ligados quizá a otros tipos de tiempo y espacio ajenos a su perspectiva global del progreso dominante, basado en el proyecto de tecnificación y racionalidad social generalizada. Proceso ya “tardo-moderno” que viene mostrando, por lo menos desde inicios del siglo XX, sus atroces consecuencias genocidas sin precedentes a lo largo de toda la historia humana y, ahora, en el cambio de milenio, diseminadas planetariamente en atrocidades nacionalistas de toda índole como focalizaciones de una inercia inexorable.

Mientras los cauces actuales de la modernidad no puedan representar ningún proyecto real de existencia posible, la dolorosa toma de conciencia de *Dialéctica del Iluminismo* seguirá siendo virulentamente actual.

Sin embargo, en América Latina, las incógnitas y dificultades teóricas abiertas por este pensamiento han sido ignoradas la mayor parte de las veces. En el pensamiento sociológico europeo, las llamadas “aporías” de la teoría crítica han pretendido superarse a partir de la sustitución más bien precipitada del paradigma del “trabajo” por el de la “comunicación”, considerándolas como un “Trauma Epocal” (Habermas) que no puede ser un obstáculo en el proceso de construcción ascensional hacia la democracia.

Es claro que la visión optimista de la Ilustración y su evolutivo completamiento, que se funda en la “razón” como mecanismo abstracto y se aplica como ingeniería social en el diseño de consensos, es la que sustenta el proyecto de modernidad y desarrollo tanto en Latinoamérica como en Europa. Se deja de lado el análisis de las causas más ocultas que han provocado la actual situación de catástrofe de la modernidad; se exhibe no sólo su falta de perspectivas teóricas, sino políticas, luego del fracaso de los impulsos revolucionarios y las utopías estético-culturales, el triunfo del *kitsch*, y del

cinismo ilustrado en su contexto mediático globalizador que se enlaza con el resurgimiento de los fundamentalismos étnico-nacionalistas y todos sus fanatismos adyacentes.

Ante esta perspectiva, *Dialéctica del Iluminismo* insiste siempre en precisar su propósito: la comprensión de la crisis de la época moderna, en tanto que sujeta en sus signos al predominio de la “razón”, se centra en el mismo “funcionamiento abstracto del mecanismo pensante”. El predominio de la razón abstracta y su progresivo control que guía y modela el comportamiento de los hombres, desde su perspectiva, equivale a la pérdida de sentido de la existencia, a la ausencia de un núcleo valorativo, objetivo, tanto para la vida como para el arte y la filosofía misma.

El núcleo de sus preocupaciones teóricas será, en consecuencia, a la manera de un espejo, reflejar en la lámina invertida del pensamiento negativo la verdad de una realidad irracional que aparece como racional, para mostrar con toda claridad que la raíz irracional de la razón misma, que sustenta hasta hoy el destino de los hombres, conduce a la represión, la intolerancia y el dominio. Visión que enfrenta el pasado para hacer un recuento de lo inconcebible: de las causas que desencadenaron el fascismo, incluso en los países orientales bajo la órbita del “Dia-mat”, sin negar ni reprimir nada.

En su radical balance de la modernidad, y en lo que concierne a Alemania, ubica a Goethe, Hitler, Weimar y la ideología del nacional-socialismo como parte de un todo indisoluble. De lo que se trata es de hablar del mundo tal y como el mundo es, sin pretender hacerse ninguna ilusión sobre el camino de la humanidad hacia un mayor humanismo, que no haría sino ofrecer una falsa consolación. De lo que se trata es simplemente de mirar con los ojos abiertos la catástrofe.

Así, del recuento empírico de lo acaecido, relatado por los autores, surge un documento fundamental acerca de un trabajo que los alemanes y Occidente en general se han negado a tomar en serio: cuáles son, en verdad, las raíces del fascismo en tanto síndrome autoritario resurgente en las sociedades modernas y que ya cobra dimensiones planetarias.

Dando por sentada la radicalidad de sus planteamientos, quiero mostrar en estas líneas sólo un aspecto de cómo esta fuerza se asienta, sin embargo, en un hecho paradójico que no deja de vulnerar a su misma perspectiva de análisis, cimbrándola desde sus raíces.

II

En *Dialéctica del Iluminismo* el vínculo entre “pensamiento” y “razón” tiende a establecerse a través de un mecanismo de metonimia que conduce a una especie de usurpación histórica del carácter omnicomprendido de la razón en favor del exclusivo interés del sujeto. Uno remite a otro —las nociones de pensamiento y razón— como si ambos términos fueran semejantes.

Sin embargo, la primera dificultad, de los propios autores, al confundirlos es la de establecer la diferencia entre razón objetiva y metafísica, así como ubicar valorativamente al “mito” en la segunda categoría. Dicho de otra manera: el análisis de Adorno y Horkheimer de la modernidad, centrado en la razón como mecanismo “subjetivo” y que rescata, sin embargo, a la misma razón en tanto “razón objetiva”, se ve en problemas al intentar diferenciar a ésta de la metafísica (sentido latente) y se coloca en un lugar todavía más vulnerable al ubicar al mito en este mismo nivel.

El primer ensayo de *Dialéctica del Iluminismo*, que establece la base teórica del texto, es el más complejo de todos en la medida en que intenta aclarar el entrelazamiento de racionalidad y realidad social, o bien, cómo es que constituimos la realidad de manera racionalista llegando a concebir el significado de “naturaleza”, racionalmente, como “dominio de la naturaleza”.

A partir de igualar “razón” y “dominio” se logra una crítica contundente de la Ilustración. Sin embargo, lo que resulta paradójico de la intención de los autores es que realicen esta crítica “con el objeto —aseguran ellos mismos— de preparar un concepto positivo de ésta”.

Esta intención ambigua de criticar la razón sin poder salirse de ella, subyace a un tipo de escritura desquiciante, proteica, en el sentido de poder metamorfosearse en todas las formas y ser capaz de mostrar la realidad trágica y monstruosa sin que su intención crítica, basada en la razón, sufra un mínimo de variación.

Hay que tomar siempre en cuenta que la noción de Ilustración que aquí se refiere alude a un pensamiento casi primigenio que, apenas se ejerce, presenta fines encaminados hacia el objetivo intrínseco de dominar la naturaleza. La Ilustración o razón es todo “pensamiento” que apunta al dominio de la naturaleza y del hombre y que se inicia con la presencia misma de éste en la tierra.

La tesis más fuerte y definitiva de los autores es que la mentalidad del hombre como amo de la naturaleza y distinto de ella, que es la esencia de la concepción de la Ilustración, se remite a una fuente muy anterior, su origen bíblico puede rastrearse ya en los primeros capítulos del *Génesis*. El sadismo, en esta perspectiva, no sería sino una versión tardía típica, del siglo XVIII, que se hace consciente y compulsiva por la condición de un ser, el hombre, que no puede vivir sin infringir dolor al mundo.

La condición epistemológica primera para el surgimiento de la Ilustración se funda en la separación entre sujeto y objeto y, acto seguido, se afirma ejercitando el poder, su otra condición, la preeminencia del sujeto y su realización, aun al precio de la auto represión de su propia constitución natural.

Según la tesis central de Adorno y Horkheimer, aunque el dominio de la naturaleza asume sólo en el capitalismo tardío rasgos de abierta locura, está presente desde la prehistoria de la subjetividad, generándose con rasgos transhistóricos en todas las sociedades incluidas las arcaicas. Tarde o temprano el hecho es que el devenir de las sociedades está amenazado por la tendencia fundamental a su integración en la historia. La separación entre sujeto y objeto, que domina a todo el pensamiento racional, desde la hoja bifásica del cazador paleolítico y la azada de los primeros sedentarios, Homero y los *Rig Veda*, hasta la experiencia atómica y los micro chips de la informática —escisión sujeto/objeto no sólo epistémica, que conforma el tiempo y el espacio de toda la cultura humana— hace posible una primera afirmación radical: “el mito es ya Iluminismo”.

De manera distinta a Nietzsche que, en *El origen de la tragedia*, postula a Sócrates como el protagonista inicial del proceso logocéntrico iluminista, anti-mítico, Horkheimer y Adorno retrotraen su punto de partida operando implacables, hasta mucho antes. En su perspectiva, incluso Homero y Hesíodo son documentos ya muy sofisticados de su remota condena hacia el corazón de sus propias imágenes míticas.

De esta manera, a partir de su análisis (iluminista) del mito, Adorno y Horkheimer observan ya en el propio mito un grado de alienación o pérdida de distancia crítica respecto al poder del espíritu. En el sentido de proyección de dominio mágico sobre la naturaleza el mito es Iluminismo, según los autores, ya en los mismos rituales,

donde la evolución mágica alude a la identidad reificada de Dios y hombre.

Los mitos, cuentos o fantasías, en esta rigurosa retrospectiva, constituyen una proyección de la prepotencia subjetiva sobre el territorio de la naturaleza en tanto lenguaje —demiurgo dotado de una autonomía—, “totalidad lingüísticamente desarrollada”, intentando operar mágicamente en el seno silencioso de lo otro.

El mito es Iluminismo, en tanto que, como narración que es, actúa con un lenguaje (sistema de signos) que a través del ritual mágico pretende influir sobre la naturaleza. Y pretender influir es querer dominar, apropiarse para sí el alma de lo otro.

Magia y ciencia son, en realidad, lo mismo, lenguaje que como “sistema” pretende aprender e incluso agotar lo que es esencialmente irregularidad y fluir permanente. En tanto “metafísicas”, ambas parten y avanzan a partir del desdoblamiento de la naturaleza en materia y espíritu. Pero dicho desdoblamiento (hombre-naturaleza; sujeto-objeto) es la condición del conocimiento (epistemológico) que nace de querer conjurar el miedo ancestral a la muerte, el límite infranqueable con el que, a la modernidad, le resulta imposible tratar.

La expresión del terror se convierte, entonces, en explicación con vistas a conjurar lo desconocido tanto en el mito como en la ciencia. La ciencia logra el dominio de la naturaleza a través de la omnipotencia del pensamiento (lenguaje); la magia mediante la mimesis o imitación estratégica.

De manera que, en la vía evolutiva del conocimiento, la Ilustración misma es un grado más avanzado de mitología, mientras que el conocimiento científico se revela, en realidad, como fundamento del dominio, el aspecto sobre el que alza y constituye su unidad con la naturaleza.

La Ilustración es, en este sentido, la angustia mítica vuelta radical, es decir, el reforzamiento del odio contra la imagen inestable de la prehistoria en la que domina el terror a lo desconocido. Lo oscuro es el impenetrable afuera, pero también la animalidad que pulsa desde “dentro”, en la propia naturaleza corporal e irrebasable del sujeto mismo.

El paso del caos a la civilización, donde las reacciones naturales ya no ejercitan directamente su poder sino a través de la conciencia

de los hombres, se paga con la adoración de los hombres hacia aquello a lo que antes simplemente se hallaban sometidos. Si antes vivían en el temor de sus fetiches, ahora incluso los adoran con certeza racional. De esta manera, a la tesis, “el mito es ya iluminismo”, se agrega la afirmación: y “el Iluminismo vuelve a convertirse en mitología”, o ilusión paranoica de ser Dios.

La identidad del espíritu (sujeto y Dios) y el vínculo con la naturaleza (sobre el fundamento de la dominación) convierte a la naturaleza en materia caótica y al sujeto en Sí omnipotente, identidad abstracta que se cree ahora la única instancia capaz de diferenciar entre lo animado y lo inanimado. La naturaleza no habla y el sujeto racional es, prácticamente, sólo aquél capaz de expresarse con transparencia lingüística.

Ahora bien, el fundamento conceptual de esta afirmación problemática “del mito es Iluminismo y el Iluminismo mitología”, se encuentra notablemente ampliada en la genealogía de la razón que Horkheimer desarrolla, paralelamente con la redacción de *Dialéctica del Iluminismo*, en su *Crítica de la razón instrumental*, donde distingue, analíticamente, entre “razón objetiva” y “razón subjetiva”.

La “razón objetiva”, afirma, alude a la búsqueda del Bien Supremo, a la acción individual de acuerdo con un “sentido”, la construcción de una comunidad justa, la realización de la felicidad de los hombres. Consiste en la fundamentación de un orden que, a través del conocimiento, lleva a la conciliación del orden objetivo de lo racional (natural) con la existencia subhumana o presa de pasiones (según Aristóteles, dolor e insania). Según el mismo Aristóteles, si bien únicamente Dios posee la sabiduría, ésta es asequible al hombre a través de una “suerte de participación divina” o anhelo de realización plena o racional.

La “razón subjetiva”, en contraste, significa el conjunto de las expresiones comunes del primer hombre que pasa por la calle. Se trata de una concepción que tiene como rasgo fundamental la consideración de lo inmediatamente útil y funcional con vistas a la obtención de un fin claro, la adecuación de modos de procedimiento a fines aceptados que “se sobreentienden” encaminados a la satisfacción práctica de un sistema de necesidades.

Horkheimer subraya la importancia de la “razón objetiva” frente al ascendente unilateral de la “razón subjetiva” o instrumental que

tiene como fin la sobrevivencia, y que se desentiende de toda dirección de trascendencia y sentido.

La crisis moderna, según su perspectiva de análisis, comienza cuando el pensamiento, llegado a una cierta etapa, pierde la facultad de concebir la “razón objetiva” o bien la combate como si se tratara de ilusiones. Ya que el proceso de racionalización occidental, o tránsito de la razón objetiva a la predominancia de la razón subjetiva, no equivale sino al proceso simultáneo de la creación y la condena de su fondo irracional, una nueva metamorfosis como del “mundo bueno natural” de la razón objetiva, en el subterráneo devenir del infierno capitalista que se va cumpliendo, poco a poco, a través del largo proceso de racionalización de todos nuestros comportamientos, devociones y tabúes fundados en una significación ancestral, valorados todos ellos como nocivos remanentes arcaicos y fuentes perversas de irracionalidad para ser científicamente aniquilados.

Occidente, la cultura y la historia de la civilización, son en realidad las condiciones dentro de las cuales el individuo desarrolla una actitud o “*ethos* realista”, al servicio de la potenciación cuantitativa y cualitativa de la instrumentalidad, a la vez que la imposibilidad de un mundo alternativo, hasta llegar al cinismo de las técnicas de normalización que no serían sino la negación de todo *ethos* o refugio para defender la vida humana, que resulta estar amenazada, ahora, faústicamente, por sí misma.

Insistimos, Horkheimer entiende a la razón como “racionalidad de acuerdo con fines”, afín a la concepción weberiana de razón. Pero, analíticamente, su argumentación no deja de estar presa de las ambigüedades irresolubles que provienen de la intención de criticar a la razón al tiempo que defenderla como el único horizonte de humanidad posible.

La “razón subjetiva” es aquella “actitud de la conciencia” que se adapta sin reservas a la alienación sujeto/objeto, espíritu/naturaleza, razón/sentimientos. La “razón objetiva” es el intento de evitar que la existencia quede a merced del ciego azar, pero que corre el riesgo de tornarse ilusoria, quedarse a la zaga del desarrollo técnico de la ciencia y crear ideologías reaccionarias. Peligro en el que se encontraría la tentación restauradora de las ontologías remodeladas (aludiendo, entre otras, a Heidegger), pero también los actuales funda-

mentalismos de todo tipo: ecologismo, sectarismo religioso, resurgimiento de nacionalismos, etcétera.

La razón es el ser, dicen, pero a la vez la auto-conciencia de una escisión que el hombre sólo puede conocer a través del pensamiento “auténtico” o ejercicio de la “dialéctica negativa”, ahora, desde su perspectiva, el único garante capaz de salvaguardarnos de la recaída mistificadora de la supersticiosa ilusión mítica.

III

A lo largo del meticuloso trabajo de registro de las atrocidades de la modernidad, expuesto en *Dialéctica del Iluminismo*, el todo ha quedado condenado a la parte alineada de sí mismo y, como nadie puede escapar de la razón, Horkheimer considera que se trata no de optar por una de las dos razones, sino de mantenernos alerta, dadas las condiciones esbozadas de la importancia de la tarea de la filosofía misma así como del quehacer y el compromiso filosófico. En sus propias palabras, se trata de “fomentar una crítica recíproca entre ambas razones a fin de preparar en lo posible, en el terreno espiritual, la reconciliación de ambas en la realidad”.

Horkheimer hace así prevalecer la petición de universalidad de la filosofía, el concéntrico horizonte de la conciencia en el tiempo abierto, pero de nuevo rígidamente encauzado por el necesario filtro de la mentalidad occidental.

La Teoría Crítica se aferra en sostener que el pensamiento arcaico y la razón occidental, en su núcleo de sentido, son lo mismo. Es decir, instrumentalidad, al margen siempre del conjunto de las investigaciones sobre la diferencialidad característica de las llamadas sociedades primitivas y arcaicas de la antropología y la arqueología contemporánea, así como del mismo psicoanálisis e incluso de la etnopsiquiatría. En otras palabras, su interpretación del mito carecerá de profundidad en la comprensión de los procesos específicos del mito y el ritual en las sociedades no occidentales o “sin historia”. Esta falta, desde nuestro punto de vista, es la causa a partir de la cual los autores pueden operar la igualación del mito a iluminismo y la reducción de ambos a metafísica.

En todas sus consecuencias, esta ausencia se refleja en el mismo problema de Horkheimer que, al diferenciar entre “razón objetiva” y “razón subjetiva”, cae en la siguiente aporía:

- a. Afirmar, primero, que no sólo el mito sino la religión misma es metafísica y
- b. Más tarde, en la década de los sesenta declarar que, sin embargo, lo “trascendental”, el “sentido religioso” de la vida, “no es metafísico”.

Cuando Horkheimer habla de las diferencias entre razón subjetiva y objetiva, la religión podría colocarse en la segunda vertiente, dado que se preocupa por el sentido de la vida. Sin embargo, como él mismo insiste, también la religión se ha subjetivado. Y en lugar de suprimirla o superarla como un día quiso hacerlo, la razón subjetiva moderna ha incorporado a la religión como “bien cultural”. No obstante, si de acuerdo con lo expuesto, Horkheimer ve en la religión “el opio del pueblo”, llama la atención que, años más tarde, otorgue a la teología la función que antaño fuera exclusiva del filósofo y, sobre todo, que preserve a ésta de la metafísica.

La alianza de la religión con el Iluminismo —razón subjetiva o dominio— ha impedido que la religión aflore a la conciencia, dice Horkheimer. La religión ha permanecido como forma petrificada y odio hacia aquellos que no comparten la fe, como la promoción de un solo credo, culto o imagen. La religión se vuelve metafísica como el mito mitología iluminista, subjetivismo y superstición.

Lo que a Horkheimer le importa destacar, sobre todo en sus últimas intervenciones, es que frente a la tendencia de la propia filosofía a convertirse en ciencia, hacer filosofía significa hoy asumir un *a priori* que no es metafísico sino teológico.

Su afirmación de que lo trascendental no es metafísica se explica, no a la manera de Nietzsche (para quien la metafísica es la postulación de un “abstracto” ajeno al fluir de la existencia, la creación de un trasmundo negador de la vida), sino desde la tradición judeo-cristiana de Occidente: dice Horkheimer “...sé que las metafísicas habitualmente sólo se sienten afectadas en grado ínfimo por el sufrimiento”.

Ciertamente, ninguno de los teóricos de la Escuela de Frankfurt, ni Adorno, ni Horkheimer, pero tampoco W. Benjamin, ni H. Mar-

cuse, se ocupan de la transición del pensamiento arcaico a la filosofía; se saltan toda reflexión sobre el paso de la “pregunta por el ser” de las sociedades arcaicas a la “pregunta por el conocer” de las sociedades occidentales y, podemos decir, incluso, que en el conjunto de sus investigaciones se sobrentiende la concepción iluminista del mito, sin que en ninguno de ellos encontremos, empero, la intención de mostrar el proceso a través del cual el mito se convierte en metafísica y la filosofía en razón.

No consideran ésta su tarea, la dejan al historiador, al sociólogo, al científico, pero no es su preocupación central. Parten de una lectura iluminista del mito y no advertimos en ninguno de ellos la obligación teórica de observar la “ontología arcaica” en su especificidad.

La propia ley férrea de la historia universal con sello occidental y de dirección única, a la que intentan oponerse, termina por sujetar a Horkheimer y Adorno a su propio dominio omnipotente, llevándoles a desconocer la posibilidad de otras historias, temporalidades y configuraciones culturales marginales que, de hecho, atraviesan y vuelven poroso el monolítico transcurso de la dominación; eventos discontinuos que dan vida a la anhelada y casi prohibida “reconciliación”.

IV

A comienzos de los años treinta, la idea de la Teoría Crítica de impulsar la organización de un centro de investigación social, según el propio discurso inaugural de Horkheimer, tenía como propósito promover un análisis de la realidad alimentado desde diversas perspectivas de estudio. Es de imaginar que hubieran tenido que integrarse, además del marxismo y el psicoanálisis que ellos tenían muy presentes, la antropología, la mitología y la historia de las religiones. No obstante, ese proyecto, dadas las conocidas condiciones de la época, nunca se hizo realidad.

Adorno y Horkheimer, con toda seguridad, habían oído hablar de las teorías psicoanalíticas de C. G. Jung y de su crítica al complejo de Edipo freudiano; probablemente escucharon sobre la existencia de un núcleo de investigadores agrupados en torno a su figura, alrededor de la historia de las religiones y la mitología, pero deci-

dieron pasar de lado. Con más claridad es ésta la actitud tomada por Herbert Marcuse en su *Contrarrevolución y revuelta*, dudoso de enfrentar el estudio del inconsciente de manera distinta a Freud, pese a que también intentó criticarlo.

El temor atávico de la Escuela de Frankfurt, en el sentido de que su crítica de la razón pudiese justificar su contraparte, el irracionalismo, hizo que las mentes más abiertas se deslizaran, hacia una defensa obstinada de la razón. ¿Qué otra salida les quedaba luego de interpretar la realidad a partir de la igualación de pensamiento a razón?

Quisiera terminar estas líneas proponiendo para su estudio el despeje de esta ecuación: “el mito no es iluminismo, ni el iluminismo mitología”.

“El mito no es iluminismo ni el iluminismo mitología”, tal afirmación positiva deviene del nudo ciego que venimos subrayando: la igualación de pensamiento a razón, como la sostienen Horkheimer y Adorno. La razón no es la única forma de pensamiento posible y, menos aún, la razón como instrumentalidad puede elevarse a condición ontológica del ser. Más allá del lenguaje de la razón, se revela el pensamiento de la imaginación creadora y su “lenguaje simbólico”, el único capaz de sugerir a través de imágenes, no de conceptos —como bien lo sabían Adorno y Horkheimer— el sentido de una vida posible capaz de orientar los anhelos más elevados de una humanidad factible.

El desencanto y el malestar del mundo moderno radica en su falta de sentido que, sin embargo, para el pensamiento arcaico constituía lo único importante. Desecharlo como ideología, conciencia falsa o fanatismo, porque no responde a la lógica formal de la ciencia, no puede ser aún la divisa de un pensamiento crítico en desarrollo. O, para decirlo en palabras de Mircea Eliade, célebre historiador de las religiones que en su libro *El mito del eterno retorno*, sintomáticamente publicado también en 1944, presenta al mito como el relato de una historia sagrada:

Creemos desde hace tiempo que la filosofía occidental corre el riesgo de volverse “provinciana”, primero, por aislarse celosamente en su propia tradición de ignorar, por ejemplo, los problemas y las soluciones del pensamiento oriental; luego, por obstinarse en no reconocer más que las “situaciones” del hom-

bre de las civilizaciones históricas, sin consideración por la experiencia del hombre “primitivo”, dependiente de las sociedades tradicionales... Si el pensamiento occidental podrá mantenerse en lo sucesivo en este espléndido aislamiento, no es nada seguro.

El mito, de acuerdo con el enfoque hermenéutico y antropológico del Círculo de Eranos (G. Durand, J. Campbell, M.L von Franz, Henri Corbin, Heinrich Zimmer, Georg Dumézil y los mismos Jung y Eliade, entre otros), relata un acontecimiento primordial que tuvo lugar en los orígenes, la gesta no de seres humanos sino de dioses o héroes civilizadores otorga y forja, en consecuencia, un *ethos* de conducta de acuerdo con un modelo de acción trascendental o arquetípico. La mitología, históricamente la madre de las artes como plasmación en imágenes —gestos, palabras e iconos— de las fuerzas y conductas inconscientes, no se inventa racionalmente, no puede inventarse por efecto de un cálculo racional. Los intérpretes teológicos la vuelven ridícula. La crítica literaria la reduce a metáfora. Sin embargo, se nos abre un acercamiento nuevo y muy prometedor cuando se concibe a la imagen en su función simbólica como el eje animador de todo pensamiento indirecto y no inmediatamente empírico, sígnico o instrumental. El símbolo, mirado como el foco de todo el “trayecto antropológico” que, en términos de Girbert Durand, enlaza configurando “los impulsos subjetivos y asimiladores en un intercambio incesante con las intimaciones objetivas que emanan del medio cósmico y social” —como las llamó Bachelard, “hormonas del sentido”—, no sólo entreteje y anima todos nuestros procesos imaginarios, de los cuales los mitos representan sus conjuntos orgánicos o relatos mayores, sino la vida imaginal como actividad y sustancia que da fundamento afectivo e intelectual al mismo pensamiento conceptual y sus construcciones teóricas. Unidad simbólica de las formaciones del espíritu, por lo demás, desarrollada por Ernst Cassirer y la Escuela de Warburg.

O, dicho de otra manera, la mitología es la expresión de la “dimensión simbólica” del ser, *homo sapiens*, *homo parlante*, *zoon politikon*, *homo faber*, pero también fundamentalmente *homo symbolicus*, que más allá de la copia fiel de los estímulos perceptuales, instaura con la imagen una representación de lo ausente, unificado creativamente

en el símbolo, el gesto y el entorno que más allá del dominio de la naturaleza, con vistas en primera instancia a garantizar la sobrevivencia, ha orientado permanentemente al hombre en dar un sentido trascendente a su vida.

La fuerza y función de los ritos y de los mitos de las sociedades antiguas radica, justamente, en que en los momentos de peligro psicológico conjuran simbólicamente las energías vitales del individuo y su grupo para afrontar y sobrellevar los peligros. Éstos pueden ser como los que encuentran todos en el curso de la vida en los diferentes e inevitables umbrales; o bien de un tipo tal que sólo hay que afrontarlos ocasionalmente; o bien como los que afrontan sólo unos pocos.

Un hombre que ha matado a otro tiene que ser decorado y protegido ceremonialmente. Un hombre que se ha encontrado fantasmas en el bosque, en sueños o en la muerte necesita la protección del mito. Las fuentes principales de peligro para un andamanés, según Radcliffe Brown, son los espíritus, los fantasmas de los muertos y los poderes ocultos que animan la naturaleza. Y las fuentes principales de protección del individuo contra esos peligros son los ritos, las formas folklóricas y los ceremoniales del grupo. La función de los mitos y leyendas de los andamaneses, dice, es exactamente paralela a la del ritual y ceremonial; son los medios por los que se hace sentir al individuo la fuerza moral de la sociedad actuando sobre él, dotándola de una direccionalidad trascendente.

¿Cuál es el origen último de todas estas formas ceremoniales, míticas y rituales por las que se expresa la fuerza moral de las sociedades? Aquí los expertos disienten.

Lo cierto, sin embargo, es que con base en ellas, la humanidad ha sabido dar sentido a su existencia desde hace miles de años; a la vez que guardar respeto por lo desconocido, orientarse, auto-concebiéndose como parte de un todo.

Resulta sobrecogedor, en este sentido, recordar que el primer relato mítico más completo del que tenemos noticias, gracias a las tablillas de arcilla de inscripciones cuneiformes halladas en Siria, Palestina y Turquía, el poema *Gilgamesh* o “La angustia por la muerte”, que se remonta al periodo prebabilónico del primer tercio del segundo milenio a.C., tenga como argumento la historia de un tirano que sojuzga y humilla a su pueblo en la ciudad de Uruk.

Narra el mito que mientras el salvaje Enkidu da libre curso al inconsciente, Gilgamesh vive sujeto a las ataduras conscientes e infladas de su Yo, pero también de cómo el encuentro y amistad del tirano Gilgamesh con el salvaje lo transforma en un rey justo y amado. La muerte de su amigo Enkidu (que simbólicamente no es sino el doble del propio Gilgamesh), le hace interiorizar su propio límite mortal hasta transmutar en él la última chispa de soberbia e ir en busca del secreto de la inmortalidad, hacia los orígenes mismos de su *humana conditio*.

La fuerza dramática de *Gilgamesh* no sólo hace del poema una obra cumbre de la literatura universal, que despliega los conflictos inherentes a toda existencia, sino que, al mismo tiempo, pone ante nuestra mirada la afirmación vital de multitud de comunidades en medio de un trágico horizonte histórico, nutriéndose durante generaciones del saber revelado a través del mito más popular y cultivado en el fértil Antiguo Oriente próximo.

Pero también podemos pensar en el cielo osiriaco —al principio rito exclusivo del faraón y al final común a todos los hombres— como la clave egipcia antigua que lega la cuádruple noción de *alma* (el *Ka*, el *Ba*, el *Akh* y la *Sombra*) o *psique*, a las culturas posteriores, incluida la griega, recordando que *alma* o *psique* (*psyche*) es a la vez soplo divino, imagen y fuerza femenina impulsora del *logos*, tal como Isis es el trono para Osiris, la posibilidad de regeneración material y espiritual de la vida, “dar alma es hacer vivir”.

Pero también, sin ir más lejos, podemos hablar de la permanente reactualización hermenéutica de los mitos mesoamericanos que profundizan y matizan cada vez más el *continuum milenarium* de una cultura y sus lazos significativos, imaginales, a través de los siglos de la devastación civilizada; en la seducción transcultural y multiétnica, por ejemplo, del mito de *Quetzalcóatl* que en sus avatares se despliega desde un Dios de la fertilidad hasta una divinidad cosmogónica y civilizadora; seducción del horizonte mesoamericano pese al dominio bélico compulsivo sacrificial de los aztecas en el culto a Huchilopoztli.

El mito, así como los símbolos de los sueños y el conjunto de nuestra vida imaginal, nos habla de las maneras de rehacerse de la destrucción y el miedo; de conjurar y sanarse; del odio y la venganza; de habitar la “resistencia” rompiedo el aislamiento y la desintegra-

ción tanto individual como colectiva, actualizando todas las virtuales de la *psique* para sobreponerse a *Thánatos*, a la “pulsión de muerte”.

El análisis de las causas del fascismo, en efecto, sigue pendiente, no han sido expuestas con toda su gravedad. Es el propio desarrollo de la razón sin freno el que conduce a la catástrofe. No intento afirmar que lo opuesto a la razón irracional es el mito, también en las sociedades míticas puede con toda facilidad registrarse la aplicación regresiva de la mitología, aspecto que con toda seguridad la Teoría Crítica tenía muy en mente.

Me parece, sin embargo, que si el pensamiento filosófico quiere dar una explicación de lo que continúa pendiente, tendrá que abrirse a sus “sombras”, a ese fondo irracional en el que la Teoría Crítica colocaba también a la mitología y cuyo estudio —prefigurado ya por Schelling y los Románticos, a la luz de los descubrimientos arqueológicos y antropológicos del siglo XX— no podemos seguir viendo con tanta facilidad como expresión de irracionalidad y dominio. La revisión de ese fondo no explorado por la Teoría Crítica me parece que nos reserva muchas sorpresas y debe ser ya un motivo central de nuestra propia búsqueda de alternativas al despiadado proceso de la modernidad en marcha.

Recibido el 9 de octubre del 2001

Aceptado el 19 de noviembre del 2001

Bibliografía

Adorno, T. W. y M. Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1970.

Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1969.

Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, España, Alianza, 1989.

Durand, Gilbert, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968.

Solares, Blanca, *Tu cabello de oro Margarete, fragmentos sobre odio, resistencia y modernidad*, México, Porrúa, 1995.

———, *El síndrome Habermas*, México, Porrúa, 1997.