

Mito y reconciliación. Sobre el concepto de mito en la *Dialéctica de la Ilustración*

Jairo Escobar Moncada
Universidad de Antioquia

Resumen: Mi propósito en este ensayo es discutir y entender las relaciones entre mito e Ilustración en la *Dialéctica de la Ilustración*, que Horkheimer y Adorno expresan con la enigmática frase de que “el mito es ya Ilustración y la Ilustración recae en la mitología”. Para estos autores, la barbarie del siglo XX, que ha tenido una expresión inhumana en los campos fascistas y estalinistas de trabajo y de muerte, los lleva a repensar las relaciones entre los conceptos ya mencionados. Esta inhumanidad no es meramente producto de “fuerzas oscuras”, sino que en ellos se manifiesta una forma limitada de la racionalidad, que no ha podido superar el elemento mítico de la venganza y el sacrificio. Esta limitación es producto de una razón que se ha puesto a sí misma como algo libre de toda naturaleza y corporeidad. Para aclarar esto, discuto los conceptos de razón identificadora, progreso, humanidad, *sí mismo*, sacrificio de sí y del otro. En la parte final, se analiza el viaje al Hades de Odiseo, que para estos autores encarna el momento de reconciliación entre ser humano y naturaleza, entre mito y razón, que no señala a un más allá de la historia, sino a la capacidad de la razón de darle voz a lo reprimido y de no olvidar sus determinaciones naturales.

Palabras clave: racionalidad, sacrificio, mito, Ilustración, progreso, reconciliación

Abstract: “Myth and reconciliation. On the Concept of Myth in the *Dialectic of Enlightenment*”. My purpose in this essay is to discuss and understand the relations between myth and Enlightenment that Horkheimer and Adorno express with the enigmatic phrase “myth is already enlightenment and enlightenment falls back into mythology” in the *Dialectic of Enlightenment*. For these authors the barbarity of the 20th Century, which has had an inhumane expression in the fascist and Stalinist labour and death camps, leads them to rethink the relations between the already mentioned concepts. This inhumanity is not merely the product of “dark forces”, but in it, a limited form of rationality is manifested, one that has not been able to overcome the mythical element of vengeance and sacrifice. This limitation is the product of a reason that has placed itself as a something free of all nature and corporeity. To clear this up, I discuss the concepts of identifying reason, progress, humanity, *self*, sacrifice of oneself and the other. In the final part I analyse Odysseus’ journey to Hades, which according to these authors incarnates the moment of reconciliation between human being and nature, between myth and reason, a moment that does not point beyond history, but to the capacity of reason to invoice that which is repressed and to the capacity of not forgetting its natural determinations.

Key words: rationality, sacrifice, myth, enlightenment, progress, reconciliation

Bien podría decirse que tres proposiciones crean la atmósfera de *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, las cuales voy a tomar como punto de orientación para este ensayo:

- I. “Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie”¹.
- II. “La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo movimiento, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad”².
- III. “El mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología”³.

Todas estas frases respiran el aire de los sucesos bárbaros que tuvieron lugar en el siglo XX; pero, como bien lo ha sugerido Ahrens⁴, sería erróneo pensar que la catástrofe ya tuvo lugar en Auschwitz o en los campos estalinistas o en Vietnam, siendo cosa del pasado, sino que esta sigue sucediendo, como lo muestran patentemente las guerras, los conflictos internos, las masacres en nombre de la paz, la destrucción del medio ambiente, la represión y el desconocimiento de minorías, el descuartizamiento en vivo de personas (como sucede en Colombia), maltrato y violación de mujeres y niños, etc., y todo esto continúa sucediendo en un mundo aparentemente ilustrado. Sobre esta apariencia volveré luego.

Este único mundo humano ha avanzado de la horda primitiva a la megabomba, pero sin que la historia universal haya pasado del salvajismo a la

¹ Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main: Fischer Wissenschaft, 1969, p. 1 (hay una traducción castellana: *Dialéctica de la Ilustración*, traducido por Juan José Sánchez, Madrid: Trotta, 1994, p. 52). En adelante, nos referiremos a este texto como DA. En el caso de los textos de Adorno, la primera cifra se refiere a la paginación de la edición alemana y la segunda, entre paréntesis, a la traducción castellana.

² *Ibid.*, p. 10 (p. 59).

³ *Ibid.*, p. 6 (p. 56).

⁴ Cf. Ahrens, Jörn, “Der Rückfall hat stattgefunden. Kritische Theorie der Gesellschaft nach Auschwitz”, en: Auer, Dirk, Thorsten Bonacker y Stefan Müller-Doohm (eds.), *Die Gesellschaftstheorie Adornos. Themen und Grundbegriffe*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, pp. 41-60.

humanidad. Y la humanidad no ha tenido todavía plena realización en la historia humana. Este progreso sin “progreso” es llamado “mítico” por Adorno.

Ciertamente el paso de la horda a la bomba atómica puede ser llamado progreso, el resultado de un progreso técnico y científico, pero no uno que se pudiera denominar un progreso hacia la humanidad. Este concepto de humanidad fue pensado, según Adorno, de modo enfático por Kant en su ensayo sobre la historia en sentido cosmopolita⁵. En Kant, la idea de humanidad tiene dos momentos: por un lado, el de la mayor libertad posible de cada persona, siempre y cuando esta pueda existir con el aseguramiento de la libertad de los otros; por otro, el desarrollo de todas las disposiciones y capacidades humanas. En este sentido, el progreso se refiere a la totalidad de la humanidad y de las capacidades de cada individuo. “Pero el hecho de que el progreso se refiera a la totalidad le clava una espina”⁶. Esta espina significa, mínimo, dos cosas:

1. “Si la humanidad sigue atrapada por la totalidad que ella misma configura, entonces no ha existido, al decir de Kafka, ningún progreso; pero al mismo tiempo, solo una totalidad permite pensarlo”⁷. La totalidad configurada hasta ahora ha sido la del dominio ciego, que ha excluido a muchos de la humanidad y del progreso, por un lado, y ha destruido la naturaleza, sin la cual la humanidad no puede sobrevivir, por el otro. La lógica del dominio, que tiende a ser totalitario, reside, entre otras cosas, en la negación violenta de lo diferente, de lo otro: no se le puede ni debe reconocer como un ser humano diferente a mí, es inferior, encarna el mal absoluto, lo otro que debe ser aniquilado antes de que destruya la civilización lograda hasta ahora. Esto ha tenido su manifestación en los campos de trabajo y de muerte nazistas y estalinistas. Se manifiesta cada vez que se abre una fosa común de desaparecidos. La totalidad social que descarta y desecha no es todavía la humanidad. En palabras de Adorno, “el modo más sencillo de explicar esto es determinar la humanidad como lo que no excluye absolutamente nada”⁸. Humana sería una sociedad cuya unidad no fuera producto de la coacción, la

⁵ Cf. Kant, Immanuel, *Werkausgabe Band XI*, edición de Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, pp. 33-50.

⁶ Adorno, Theodor W., *Stichworte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, p. 30 (traducción castellana: *Consignas*, traducido por Ramón Bilbao, Buenos Aires: Amorrortu, 1973, p. 28).

⁷ *Ibid.*, p. 31 (p. 29).

⁸ *Ibid.*

violencia excluyente. La idea de humanidad burguesa es particular, no universal.

2. El otro lado de la espina en la carne de la humanidad tiene que ver con este momento particularista: la concepción burguesa de progreso no tiene en cuenta la felicidad de las generaciones no nacidas⁹. Sin ello, toda teoría del progreso es vacía. Este vacío es producto de una concepción limitada de la racionalidad y ella es causa de la permanente recaída de la Ilustración en mitología, de la humanidad en el mito.

Pero hasta ahora nos hemos movido en la superficie del problema o, si se quiere, en una de sus caras, pues, como dice la cita colocada en I, de lo que se trata es de comprender justamente el retorno de la barbarie, la recaída de la civilización en ella, que Adorno simboliza con el término de Auschwitz¹⁰. En otras palabras, el problema es filosófico, esto es, se trata de diferenciar entre esencia y fenómeno, entre la “estructura profunda” de algo y su manifestación¹¹. La barbarie de la modernidad tiene una estructura propia de la forma de organización social y económica de la sociedad moderna capitalista, cuyo centro es el intercambio de mercancías como medio de acumulación de la riqueza¹². Pero esta sociedad que aún encarna la prehistoria tiene una historia y, en este sentido, se trata de pensar la estructura de esta historia: “solo así, de acuerdo con las reflexiones de Horkheimer y Adorno, se puede entender los horrores del fascismo: en él se descargó no solo el capitalismo sino la totalidad de la violencia mítica de la prehistoria que él absorbió y que le prestó un máximo de medios técnicos”¹³.

La historia de la barbarie se repite, pero con medios técnicos diferentes y, quisiera añadir, con justificaciones conceptuales ligeramente diferentes. La

⁹ Cf. *ibid.*

¹⁰ Creo que aquí vale hacer una breve mención de Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2003, p. 14. Ahí se define la conquista de América como el “mayor genocidio de la historia humana”. Sobre esto, poco hablan Adorno o Horkheimer o Hannah Arendt, para mencionar algunos. El mérito de Todorov, entre otras cosas, consiste en darle voz a las víctimas de dicho genocidio. Y aunque su perspectiva es diferente de la de los mencionados, ellos comparten una convicción similar: estos genocidios no son factores ajenos a la racionalización occidental, sino que se empollan dentro de ella.

¹¹ Cf. Türcke, Christoph y Gerhardt Bolte, *Einführung in die Kritische Theorie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, p. 63.

¹² Cf. Adorno, Theodor W., *Stichtworte*, pp. 13ss (pp. 11ss); Heinrich, Michael, *Kritik der politischen Ökonomie*, Stuttgart: Schmetterling Verlag, 2005, pp. 11ss.

¹³ Türcke, Christoph y Gerhardt Bolte, *o.c.*, p. 63.

estructura que hay que comprender es la de la racionalidad humana, pues dichas catástrofes son productos de tal racionalidad.

Antes de mirar esto más detenidamente es conveniente hacer una precisión. El punto de partida para Horkheimer y Adorno no es el mito teológico de una armonía preestablecida entre el orden divino y el orden humano, según el cual todo mal humano es producto de la naturaleza humana corrompida por el pecado. Todo posible progreso hacia la humanidad está ya condenado de antemano al fracaso. La historia siempre ha sido así, siempre será así: lo radicalmente malo (el pecado) justifica la permanencia del mal. Así, el mal, el mal radical, es perversamente legitimado, por ejemplo, con expresiones como “Dios lo quiso así” o “Dios sabe por qué permite tales cosas”, “es el destino”, “es la naturaleza humana”, etc. Esta supuesta profundidad metafísica, secularizada luego por el burgués, cuando se consolidó en sus posiciones de poder, se redujo a la fórmula de “fe en el progreso”, pero para “denunciar todo deseo de cambio”¹⁴: el progreso sucedió. Para Adorno, la categoría del progreso es la idea “antimitológica por antonomasia”¹⁵. Progreso significaría salirse del “hechizo mítico” de la repetición de lo siempre igual (*das Immergleiche*), del círculo de dominio ciego de la naturaleza y de su destrucción. La categoría está atada a la idea de libertad. Durante siglos, no tuvo ningún sentido, “se plantea por primera vez después de liberada la dinámica de la que fuera posible extrapolar la idea de la libertad”¹⁶. El concepto tiene su vida en dos momentos. El primero es filosófico, pues su sentido estricto es expresado por el concepto de reconciliación, cuyo potencial crítico implica la confrontación de lo socialmente dado en cada momento con las potencialidades de que está preñado. Su momento estrictamente filosófico reside en el hecho de que la idea de reconciliación no es un problema teológico, sino que su realización está atada al dominio de la naturaleza, a la forma como se la domine y a la forma como se configure socialmente la forma de tal dominio. Su otro momento, el social, es inseparable de experiencias concretas, por ejemplo, el paso de la esclavitud a la libertad formal de los individuos, o los inventos médicos para combatir las enfermedades, o los avances técnicos, el del miedo a los demonios y fantasmas a la razón. Sin estos momentos, socialmente experimentados, la idea de progreso sería una idea vacía, sin estados de cosas que permitieran pensarla.

¹⁴ Adorno, Theodor W., *Stichtworte*, p. 36 (p. 35).

¹⁵ *Ibid.*, p. 37 (p. 35).

¹⁶ *Ibid.*, p. 36 (p. 35).

El punto de partida que escogen Horkheimer y Adorno es la relación entre historia y naturaleza, que recogen en el concepto de *Naturgeschichte* (historia natural) y que fue desarrollada inicialmente en la conferencia de Adorno “La idea de historia natural” de 1932¹⁷, que contiene ya los elementos en los cuales laborará filosóficamente hasta el final de sus días. En *Dialéctica negativa* (1966)¹⁸, recoge de nuevo tal idea, ya modificada por la *Dialéctica de la Ilustración*.

En esta conferencia, su intención es la “superación de la antítesis habitual entre naturaleza e historia; que por lo tanto, donde opero con los conceptos de naturaleza e historia no los entiendo como definiciones de esencia de una validez definitiva, sino que persigo el propósito de llevar tales conceptos hasta un punto en el que queden superados (*aufgehoben*) en su pura separación”¹⁹.

Son, pues, conceptos operativos, funcionales, y solo adquieren sentido en su mutua oposición. No se puede comprender el sentido de uno sin el otro, y esto quiere dar a entender el uso del *aufheben*: cada concepto adquiere su sentido únicamente en su relación con el otro. Superación (*Aufhebung*) no quiere decir dejar atrás cada término, en el sentido de eliminación de la antítesis, sino que cada término es conservado en su mutua relación con el otro. Más exactamente, cada concepto necesita del otro para su comprensión y solo en su mutuo entrelazamiento adquieren sentido. No hay la historia pura ni la naturaleza pura, sino una mutua relación y determinación. Una historia pura sería una historia hecha por dioses, absolutamente independiente de toda naturaleza; una naturaleza pura sería una naturaleza intocada por las manos del hombre. Pero no hay ni lo uno ni lo otro, sino la mediación del uno por el otro.

Lo que se puede entender por naturaleza se podría traducir “antes que nada por el concepto de lo mítico”, que es un concepto vago, esto es, difícilmente definible, pero señala a “lo que está ahí desde siempre, lo que sustenta la historia humana y aparece en ella como ser dado de antemano, dispuesto

¹⁷ Cf. Adorno, Theodor W., *Gesammelte Schriften. Band 1: Philosophische Frühschriften*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchhgesellschaft, 1997 (traducción parcial en: *Actualidad de la Filosofía*, traducido por Antonio Aguilera, Barcelona: Paidós, 1991).

¹⁸ Cf. Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, p. 409 (traducción castellana: *Dialéctica negativa. Jerga de la autenticidad*, traducido por Alfredo Brotons Muñoz, Madrid: Akal 2005, p. 387).

¹⁹ Adorno, Theodor W., *Gesammelte Schriften. Band 1: Philosophische Frühschriften*, p. 345 (p. 165).

inexorablemente (*schicksalhaft*), lo que es sustancialmente en ella”²⁰. Por el contrario, la historia designa una forma de comportamiento (*Verhaltensweise*) que “se caracteriza ante todo porque en ella aparece lo cualitativamente nuevo, por ser un movimiento que no se desarrolla en la pura identidad, en la reproducción de lo que siempre estuvo allí, sino uno en el cual ocurre lo nuevo y que adquiere su verdadero carácter gracias a lo que en él aparece de nuevo”²¹.

Ambos términos –naturaleza e historia–, como ya dije, se necesitan mutuamente para su sentido. Pero Adorno da un paso más allá: ambos son esenciales para comprender la realidad o, como le gustaba decir, para “descifrarla”. En cada fenómeno social, histórico, cultural, se manifiesta un entrelazamiento de historia y naturaleza, y entenderlo significa descifrar la constelación conceptual en la que cada uno está inscrito. Adorno lo expresa así: interpretar significa “... captar al ser histórico en su determinación histórica extrema, en donde es más histórico como un ser natural, o cuando consigue captar la naturaleza como ser histórico donde en apariencia persiste en sí mismo hasta lo más hondo como naturaleza”²².

Este uso de los conceptos quiere evitar una ontologización de ellos, entendiendo por esto dos cosas: 1) un uso aislado de cada concepto, como si cada uno expresara por sí mismo una esencia o el en sí de la cosa y 2) un uso ahistórico del mismo, como le reprochó a Scheler: “la cosa se planteó de forma que intentó construir un cielo de ideas basándose en una visión puramente racional de contenidos ahistóricos y eternos, un cielo de carácter normativo que resplandecería sobre lo empírico y se trasluciría a través de ello”²³.

Con la oposición de naturaleza e historia se quiere destacar, por otro lado, la materialidad de los fenómenos: naturaleza e historia se intercalan y convergen en el momento de la transitoriedad (*Vergängnis*) de los fenómenos²⁴. Este concepto, tomado de Benjamin, quiere destacar el carácter material, perecedero, efímero de todo lo humano. No hay nada eterno: ni las ideas, ni las obras culturales, ni las instituciones sociales, pues todas ellas están sometidas al cambio, pueden perecer, obras que antes significaban algo pueden dejar de hacerlo. Lo mítico consiste en afirmar como “naturaleza” las relaciones sociales o en considerar las condiciones sociales e históricas como

²⁰ *Ibid.*, p. 346 (p. 104).

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 354 (p. 117).

²³ *Ibid.*, p. 348 (p. 108). Una crítica similar hace al concepto de historicidad de Heidegger, ya que este elimina la dimensión material de la historia misma.

²⁴ Cf. *ibid.*, p. 357 (p. 122).

algo carente de naturaleza, como si la historia pudiera ser una manifestación pura del espíritu. Otra manera de decir esto es que la historia humana y la naturaleza configuran la huella de dolor de los fenómenos, de la historia vivida del sujeto²⁵, o el rostro alegórico de las cosas, como le gustaba decir a Adorno con Benjamin. El concepto de crítica filosófica tiene su lugar exacto en el ensamblaje transitorio, efímero, de los conceptos de naturaleza e historia en cada fenómeno.

Si la hermenéutica, como dice Adorno, es un giro necesario de la filosofía²⁶, la interpretación no debe contentarse con registrar la verdad como acontecimiento en los textos del pasado. Interpretar significa no solo sacar a la luz el contenido de verdad de una cosa, sino mostrar, hundiéndose micro-lógicamente en ella, las huellas de dolor que el entrelazamiento entre historia social y naturaleza ha dejado en ella²⁷. “En todo caso la felicidad del pensamiento reside hoy en la interpretación”²⁸, pero no para descubrir verdades eternas, ahistóricas, sino para aprehender en los rasgos transitorios, efímeros de las cosas aquello que señala una diferencia con lo existente. La filosofía no consiste en registrar lo dado, sino en reflexionar sobre él y comprenderlo en su carácter de devenido. El comportamiento interpretativo tiene su punto central en la mirada alegórica, melancólica, que trata de captar la verdad en lo efímero y transitorio. “Quizás lo más profundo que le promete la interpretación al espíritu es que nos asegura que lo que es no es lo último o antes bien que es no solo lo que es sino lo que quiere ser”²⁹. La interpretación es inseparable de la reflexión sobre las posibilidades del mundo social existente, destacar aquello que señala una diferencia del mundo dado consigo mismo. En esto reside el momento crítico de la interpretación. La resignación empieza cuando el pensamiento se niega a confrontar lo dado con su concepto y sus posibilidades.

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 359 (p. 124).

²⁶ Cf. Adorno, Theodor W., *Nachgelassene Schriften. Band 13: Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, p. 182.

²⁷ Esto lo expresa Adorno con el concepto de “segunda naturaleza”, que retoma de Lukacs. El concepto de “segunda naturaleza” expresa de modo conciso la interacción entre historia y naturaleza, pues los seres humanos tienden a considerar su segunda naturaleza la adquirida social e históricamente, como si fuera algo dado por naturaleza. Cf. Adorno, Theodor W., *Gesammelte Schriften. Band 1: Philosophische Frühschriften*, p. 356 (p. 120); cf., además, Horkheimer, Max, *Teoría crítica*, traducido por Edgardo Albizu y Carlos Luis, Buenos Aires: Amorrortu, 1974, pp. 50ss.

²⁸ Adorno, Theodor W., *Nachgelassene Schriften. Band 13: Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, p. 184.

²⁹ *Ibid.*, p. 194.

La constelación expresada en la idea de historia natural quiere salvar la posibilidad del fenómeno contra su petrificación conceptual, señalar aquello que señala más allá de lo que es en tanto se lo critica, “justo por la intelección de lo que es transitorio, insuficiente y falible en el mero ser”³⁰. Limitarse al mero ser, a la afirmación ciega e inconsciente, o cínica, de lo que es, es un aspecto del mito: se acaba en la mitificación de lo existente como algo no devenido y no transformable³¹.

Antes de volver explícitamente al tema del mito, quiero destacar otros usos del término naturaleza en Horkheimer y Adorno, que son importantes para comprender el uso del término “mito” o “mitología” y su oposición con el concepto de razón o Ilustración. En primer lugar, la naturaleza es percibida como amenaza, como algo poderoso frente a lo cual el sujeto, incluso el sujeto socializado (¿acaso hay otro?), se siente débil, impotente. Su fuerza se manifiesta no solo en terremotos, maremotos, huracanes, lluvias, sequías, etc. Con “fuerza de la naturaleza” no me refiero a alguna “fuerza metafísica” en la naturaleza, sino a la experiencia de impotencia que han tenido y siguen teniendo los seres humanos con respecto a ella en los fenómenos ya mencionados, o con la muerte; o la naturaleza como algo que se manifiesta hermosamente como en un atardecer, en una aurora, en el florecimiento, etc. En ambos casos, se manifiesta como algo que no depende de nosotros, que no está en nuestro poder, como algo que le pone o puede poner límites a nuestra acción libre. En segundo lugar, está nuestra naturaleza interna, los impulsos y deseos del cuerpo, sus necesidades y fragilidades, los ciclos de sueño y vigilia, de hambre y saciedad, etc.

De estas cosas hablamos en el lenguaje cotidiano como cosas necesarias, bien sea de la necesidad a la cual están sometidos los fenómenos naturales

³⁰ *Ibid.*

³¹ El mito o lo mítico es designado con predicado como “lo siempre igual” (*das Immergleiche*), “la necesidad fatal”, “el destino”, “el contexto cerrado de inmanencia”, “la necesaria fatalidad”, “el terror de lo difuso”, “el ritual de la repetición”, “la repetición de lo mismo”, “el hechizo mítico” (*der mythische Bann*) que hace creer que lo dado es intransformable o que todas las cartas ya están jugadas. El discurso mítico niega la posibilidad de lo nuevo: lo que sucede es repetición. Para un análisis más detallado del concepto de mito en Adorno y las referencias respectivas, cf. Tiedemann, Rolf, “‘Gegenwärtige Vorwelt’. Zu Adornos Begriff des Mythischen (I)”, en: *Frankfurter Adorno Blätter*, V (1998), pp. 9ss. El discurso mítico, como lo entienden Horkheimer y Adorno, encarna la resignación del pensamiento frente a lo dado, la renuncia a la mayoría de edad, a pensar por sí mismo, a enfrentarse críticamente con lo dado, a aceptar cualquier tipo de autoridad sin discusión, renunciar al más mínimo grado de resistencia frente al discurso establecido.

o de las necesidades ineludibles del cuerpo, que necesariamente debemos satisfacer si queremos preservarnos como seres vivos. En ambos casos, tanto en la naturaleza externa como interna, experimentamos una coacción de la naturaleza (*Naturzwang*), que participa en cada una de nuestras acciones. Es en esta constelación de la necesidad³² en donde aparece el concepto de mito y su opuesto, el de razón o Ilustración. Aunque sobre, vale la pena recordar que nuestra relación con la naturaleza interna o externa está mediada social e históricamente, como dije anteriormente. La coacción natural se vive en la sociedad y a través de ella.

Mito e Ilustración son también conceptos operativos o funcionales en Horkheimer y Adorno; no pretenden expresar esencias eternas, sino ante todo una relación o forma de comportamiento con la naturaleza: controlarla o dominarla, para disminuir nuestro miedo frente a ella o perderlo de modo definitivo. Pero, ¿ha logrado esto la Ilustración? ¿Por qué no?

Importante es decir explícitamente que el concepto de mito no es lo absolutamente otro de la razón, del *logos*, como creyó, por ejemplo, Max Müller, para quien el mito es absolutamente “absurdo e incongruente”, “una especie de desviación, de perversión metafórica en el curso de la lengua, una excrescencia malsana aparecida en su seno”³³; pero tampoco como creían, por ejemplo, Klages, Spengler y el neopaganismo fascista, para quienes era el lugar prístino del cual nos alejó perversamente la Ilustración y al cual debemos regresar para devolverle la salud a la civilización y a la sociedad³⁴. Para Horkheimer y Adorno, el mito es ya una forma de Ilustración: “El mito quería narrar, nombrar, contar el origen; y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar”³⁵.

Entre mito y *logos* no es posible establecer una separación categórica, pues “el *mythos* pertenece... al orden del *legein*, como indican los compuestos *mytholegein*, *mythologia*”³⁶. La mitología es ya un producto de la Ilustración, de la representación, de fijar, de decir el origen; es expresión del deseo de dominar

³² Como bien dicen Türcke y Bolte, es una pena que Horkheimer y Adorno no hayan hecho el ejercicio de diferenciar y precisar mejor el entrelazamiento entre necesidad física, social y lógica, y de este modo precisar mejor el peso de cada una en la configuración de cada fenómeno, lo que hubiera facilitado mucho su comprensión (cf. Türcke, Christoph y Gerhardt Bolte, o.c., p. 66).

³³ Vernant, Jean-Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid: Siglo XXI, 1982, p. 191.

³⁴ Cf. *DA*, pp. 38 y 59 (pp. 84 y 98).

³⁵ *Ibid.*, p. 14 (p. 63).

³⁶ Vernant, Jean-Pierre, o.c., p. 171.

el miedo que sentimos ante la naturaleza, como se ve en los ritos ejercidos por el mago o el chamán, quienes imitan la naturaleza para dominarla. Contar y establecer mitos presupone un lenguaje desarrollado, capacidad de objetivación, una distancia, aunque sea mínima, entre el sujeto y el mundo. Este miedo o terror es fijado en palabras, por ejemplo, *mana*³⁷. *Mana* no solamente expresa una proyección del alma en la naturaleza, sino que es “el eco de la superioridad real de la naturaleza en las débiles almas de los salvajes”³⁸. Pero aquí ya está presente la Ilustración, pues se comienza a establecer diferencias. “Si el árbol no es considerado ya solo como árbol, sino como testimonio de otra cosa, como sede del *mana*, el lenguaje expresa la contradicción de que una cosa sea ella misma y a la vez otra cosa... El concepto fue..., desde el comienzo el producto del pensamiento dialéctico, en el que cada cosa es lo que es en la medida en que se convierte en aquello que no es”³⁹.

El mito no tiene su fundamento en el antropomorfismo⁴⁰ o, mejor, no es solo antropomorfismo como la proyección de cualidades subjetivas en la naturaleza, sino inicialmente “eco” del miedo que produce el poder de la naturaleza en los sujetos. En este sentido, el mito no es meramente expresión de emociones o de estados psicológicos, como creían algunos mitólogos, pues estos estados afectivos o emocionales no pueden acontecer antes de toda experiencia de la naturaleza⁴¹.

³⁷ La época del *mana* encarna una etapa anterior a la del mito, pero en ella ya se muestra un intento de ordenación del mundo. Cabe recordar que aquí no se trata de contar la historia de la razón, de sus orígenes, como si la *Dialéctica de la Ilustración* fuera una historia mítica de la razón –como le han reprochado algunos– y no un ejercicio histórico-filosófico con la pretensión de comprender los momentos de la razón que pueden llevarla a recaer justamente en el mito. Para este reproche, los autores dan ciertamente motivos, pero reducirlo a ello es no haber comprendido nada. Evidentemente, no es la razón por sí sola, como por arte de magia, que recae en el mito, en la barbarie, sino que causa de ello es su entrelazamiento con las fuerzas y tendencias sociales de un momento determinado, esto es, con las formas de racionalización social de una determinada sociedad, a lo cual no es inmune la razón.

³⁸ *DA*, p. 21 (p. 70).

³⁹ *Ibid.* Véase, además: Vernant, Jean-Pierre, o.c., p. 173, donde se dice algo semejante, pero se destaca un aspecto al cual Horkheimer y Adorno le dan poca importancia: el papel de la escritura en la configuración de la filosofía y el pensamiento ilustrado. Con respecto a la tradición oral, la escritura de textos constituye no solamente “un modo diferente de expresión, sino una nueva forma de pensamiento” (*ibid.*, p. 172), en el cual ya no se pretende solamente narrar, sino dar razones para lo que se afirma.

⁴⁰ *Cf. DA*, p. 12 (p. 62).

⁴¹ Con razón dice Cassirer que el mito “no puede describirse como una simple emoción, porque constituye la *expresión* de una emoción” (Cassirer, Ernst, *El mito del Estado*, traducción de Eduardo Nicol, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1947, p. 55).

La mitología es un intento de organización y ordenación del mundo, como se ve en Hesíodo, quien no solamente quiere narrar, sino revelar la *verdad* de “lo que ha sido, lo que es y lo que será”.

Las historias de dioses y de héroes quieren describir, ordenar y justificar el orden del mundo surgido, por ejemplo, del caos o del huevo primigenio; esto es, intentan introducir unidad en la multiplicidad. El camino de la Ilustración es tratar de unificar cada vez más el mundo bajo unidades más abstractas, y esta culminación la encarna de modo paradigmático la física matemática. “La Ilustración reconoce en principio como ser y acontecer solo aquello que pueda reducirse a la unidad, su unidad es el sistema del cual derivan todas y cada una de las cosas”⁴².

Esta tendencia a la unidad del sistema es llamado por Horkheimer y Adorno razón instrumental o razón identificadora⁴³, pues su aplicación a las realidades solo permite ver aquello que puede ser clasificado como ejemplar de un concepto impidiendo comprender la singularidad de cada cosa. “La lógica formal fue la gran escuela de la unificación. Le ofreció a los ilustrados el esquema de la calculabilidad del mundo... El número se convirtió en el canon de la Ilustración”⁴⁴. Lo que no se deja reducir al número es apariencia; el conocimiento científico, su forma, se convierte en la medida de lo que es conocimiento y lo que es real. Esto, en el siglo XX, lo ha formulado claramente Wilfrid Sellars: “...in the dimension of describing and explaining the world, science is the measure of all things, of what is that it is, and of what is not that it is not”⁴⁵. Esta versión de la frase del *homo mensura* de Protágoras expresa claramente lo dicho por Horkheimer y Adorno: lo que no se deja expresar en

El mito no personifica simplemente deseos o emociones individuales, sino que es expresión de los deseos y los temores de una colectividad, de una sociedad (cf. *ibid.*, pp. 60, 327ss). Para Cassirer, “el mito no ha sido realmente derrotado y subyugado. Sigue siempre ahí, acechando en la tiniebla, esperando su hora y su oportunidad” (*ibid.*, p. 331). Frente a esto último, cabría decir que está al acecho, justamente porque ya está entretejido con la razón por virtud del *legein*. Razón y mito no están separados como el agua y el aceite, como la luz y la noche, como lo bueno y lo malo. Esto es justamente lo que hace el pensamiento mítico. Lo bueno aquí y lo malo allá. Por esto insisten Horkheimer y Adorno en la necesidad de la autorreflexión de la razón para evitar su recaída en el mito, en la barbarie.

⁴² DA, p. 13 (p. 62).

⁴³ Sobre el *Identitätsdenken*, ver: Pienknagura Erdstein, Alex, “La dialéctica de la teoría y la praxis en Adorno”, en: *Estudios de Filosofía*, XXIX (2004), pp. 49-66, 53ss.

⁴⁴ DA, p. 13 (p. 62).

⁴⁵ Citado por Wellmer, Albrecht, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, p. 143.

las medidas o fórmulas matemáticas de la ciencia moderna es apariencia, no es “real”, no puede ser llamado conocimiento.

Pero hay algo más: este saber tiene un núcleo técnico. “La técnica es la esencia de este saber”⁴⁶. El saber científico y su utilización técnica en procesos objetivos pertenece a la “gramática lógica”⁴⁷ del saber científico: su fin es el control y manipulación del mundo objetivo y, en la medida de lo posible, subjetivo, como se expresa, por ejemplo, en los procesos de racionalización y burocratización del mundo de la vida en la industria cultural. “La Ilustración se relaciona con las cosas como un dictador con los hombres. Los conoce en tanto los manipula. El hombre de ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas”⁴⁸.

La ciencia moderna consiguió lo que en vano perseguían los ritos mágicos y míticos: el dominio de la naturaleza externa, dominio que es cada vez más amplio gracias al vínculo estrecho de este saber con los aparatos productivos de la sociedad industrial, cuyo centro es el principio de cambio. Pero el poder de este saber no ha servido, justamente por su estrecho vínculo con el capital, para aplacar el temor y el terror de la mayoría de los seres humanos, reducir la angustia de vivir en condiciones de miseria o de ser aniquilado. El proceso de racionalización ha ocurrido de modo que “todo intento de romper la coacción natural quebrando a la naturaleza cae tanto más profundamente en la coacción que quería quebrar”⁴⁹.

Todo intento de dominar la naturaleza, en tanto se olvida la relación íntima que hay entre naturaleza externa y la naturaleza del ser humano o, en otras palabras, en tanto la razón instrumental de la ciencia y la economía modernas olvidan el enraizamiento del ser humano en la naturaleza por virtud de su cuerpo vivo, hace surgir la apariencia de que la ciencia y la economía no son instituciones humanas que deberían estar al servicio del ser humano, que deberían contribuir a reducir el miedo de existir, y no meramente para el enriquecimiento y beneficio de algunos pocos. Su poder sobre la naturaleza la pagan los seres humanos con la alienación de aquello sobre lo cual la ejercen: su naturaleza interna y externa. El proceso de desmitologización o, con Weber, de desencantamiento del mundo, que busca retrotraer lo múltiple a la unidad conceptual ha llevado a nuevos mitos quizás más poderosos y terribles que

⁴⁶ DA, p. 16 (p. 65).

⁴⁷ Wellmer, Albrecht, o.c., p. 143.

⁴⁸ DA, p. 15 (p. 64).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 19 (p. 68).

los antiguos, por el grado de destrucción potenciado por la ciencia y la técnica modernas. Mitos como el de la raza pura, del caudillo mesiánico, de la razón todopoderosa, de la nación que debe cumplir un destino divino.

El paradigma del pensamiento mítico es el sacrificio, la representación mágica destinada a aplacar a los dioses y a los poderes naturales. “La historia de la civilización es la historia de la introversión del sacrificio. Con otras palabras, la historia de la renuncia”⁵⁰. El sacrificio es el modelo mítico primigenio de cambio o, si se quiere, del principio de equivalencia (doy algo para obtener algo a cambio). El sacrificio encarna el momento anti-ilustrado por excelencia, pero la Ilustración no sabe cuánto de razón sacrificial ha incorporado en su concepto, en su relación con la naturaleza y con los otros. La marcha diaria de la economía moderna, por ejemplo, muestra cómo pueblos enteros e individuos son sacrificados en el altar de las ganancias corporativas y bancarias; muestra, así, las relaciones de dominio existentes en el mundo globalizado.

En el sacrificio, lo viviente se vuelve contra lo viviente; la naturaleza, contra la naturaleza. “La institución misma del sacrificio es la señal de una catástrofe histórica, un acto de violencia que le sobreviene por igual a los hombres y a la naturaleza”⁵¹. Los sacrificios no son, pues, alegres ejercicios, sino eco del terror que querían calmar, aplacar. Encarnan la dialéctica de la civilización: superar el horror mediante el horror. Mediante el ejercicio del horror, retorna el horror que se quiere evitar, no se rompe su cruel círculo. Las acciones violentas que quieren aplacar la crueldad mítica de la naturaleza (el círculo de devorar o ser devorado), nos sumergen más en ella. Las ideologías modernas que elogian y exigen el sacrificio repiten las falsedades crueles de la antigüedad. Para Horkheimer y Adorno, el mundo moderno revela su propia mentira pues lo más arcaico, el sacrificio, no ha desaparecido de ella.

Para Horkheimer y Adorno, en la acción sacrificial de los hombres ya está presente un momento de engaño: “engañan al dios al que son destinadas: lo subordinan al primado de los fines humanos, disuelven su poder”⁵². En Odisseo se ve el momento de engaño en el sacrificio: los dioses o las potencias naturales que enfrenta en su viaje son engañadas tanto por los dioses olímpicos como por el héroe⁵³. Aquí se manifiesta su carácter aparente: “La

⁵⁰ *Ibid.*, p. 62 (p. 106).

⁵¹ *Ibid.*, p. 58 (p. 104).

⁵² *Ibid.*, p. 57 (p. 103).

⁵³ *Cf. ibid.*

experiencia de que la comunicación simbólica con la divinidad no es real debe ser antiquísima⁵⁴.

En el intercambio con la divinidad se intercambian productos desiguales como si fueran iguales, de allí la tendencia a divinizar al sacrificado, que no es otra cosa que “engaño sacerdotal” para justificar el crimen⁵⁵. Este tipo de racionalización de lo irracional regresa en las masacres, en los actos de venganza. En otro lugar, se dice que la venganza es la protoimagen mítica del cambio; en tanto domine el cambio, en esa medida sigue dominando el mito⁵⁶. Un más allá del mito, del ciclo infernal de venganza y sacrificio, solo pudieran tener lugar cuando el intercambio logre ser justo.

El sacrificio también está a la base de la constitución de un yo fuerte, que es necesario para el dominio de la naturaleza, en aras de la propia autoconservación (*Selbsterhaltung*). Para Adorno, todo lo espiritual es impulso corporal modificado⁵⁷. El espíritu es el resultado de la escisión de la naturaleza humana consigo misma, en un yo y su objeto. La formación del yo es producto de la lucha por la preservación de sí frente a una naturaleza externa amenazante y de la represión o sublimación de los impulsos libidinales. La formación del *sí mismo* (*Selbst*) por mor de la conservación del *sí mismo* es, paradójicamente dicho, un producto del sacrificio de los impulsos corporales⁵⁸. “El *sí mismo* permanentemente idéntico, que emerge de la superación del sacrificio, es a su vez también un rígido ritual sacrificial, férreamente mantenido, que el hombre celebra para sí mismo en cuanto opone su propia conciencia al contexto natural⁵⁹. Así como las acciones sacrificiales no son algo alegre, la formación del yo tampoco lo es. “La humanidad ha debido someterse a cosas terribles hasta constituirse el *sí mismo*, el carácter idéntico, instrumental y viril del ser humano, y algo de ello se repite en cada infancia. El esfuerzo para dar consistencia al yo en todos sus estados, y la tentación de perderlo, ha estado siempre acompañada por la ciega decisión de conservarlo. La embriaguez narcótica que hace expiar la euforia en el que el *sí mismo* se encuentra suspendido con un sueño similar a la muerte, es una de las instituciones sociales más antiguas

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 58 (p. 103). Este engaño ya fue denunciado por Platón como soborno a los dioses, que es indigno tanto para los dioses como para los seres humanos (cf. Platón, *República*, 362c, 634b-e, 365e, entre otros).

⁵⁶ Cf. Adorno, Theodor W., *Stichtworte*, p. 48 (p. 46).

⁵⁷ Cf. Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, p. 202 (p. 190).

⁵⁸ Cf. Wellmer, Albrecht, *o.c.*, pp. 150ss.

⁵⁹ *DA*, p. 61 (p. 106).

que sirven de mediadoras entre la autoconservación y el autoaniquilamiento, un intento del *sí mismo* de sobrevivirse a sí mismo”⁶⁰.

Esta cita, que está en el comentario al canto de las sirenas de la *Odisea*, señala la tensión propia en cada existencia individual entre el deseo de satisfacción de las necesidades y la promesa de felicidad ligada a la cultura, pero a la vez señala la difícil tarea de tener o adquirir una identidad, que consistiera en un balance entre la autoafirmación y la posibilidad de abandonarse a sí mismo. Lo duro de este sacrificio del *sí mismo* es que, socialmente, se da más de lo que se recibe. Esto genera resentimiento, rencor y deseo de ejercer violencia sobre el otro. En aras del dominio de la naturaleza, el hombre sacrifica o aplaza la satisfacción de sus impulsos y deseos corporales. “Justamente esta negación, sustancia de toda racionalidad civilizadora, es la célula de irracionalidad mítica que continúa proliferando: con la negación de la naturaleza en el ser humano se hace confuso y oscuro no solo el *telos* del dominio de la naturaleza exterior, sino también el de la propia vida”⁶¹.

Este sacrificio del *sí mismo* en aras del dominio de la naturaleza interna y externa tiene a su vez consecuencias para la teoría del conocimiento, que presupone la separación entre sujeto y objeto. La capacidad de abstraer, “que es el instrumento de la Ilustración”⁶², ha tenido la tendencia a darle prioridad al sujeto, a hipostasiarlo como espíritu puro o subjetividad trascendental, o como creador del orden y de la realidad en un mundo caótico y difuso y que tuvo su culminación en el nominalismo moderno. La abstracción, cuyo presupuesto es la distancia del sujeto con el objeto, “se funda”, dicen Horkheimer y Adorno hegelianamente, “en la distancia frente a la cosa que el señor logra mediante el siervo”⁶³.

Dominio y abstracción van de la mano, y el concepto, como instrumento del conocimiento, tiende a olvidar la singularidad de la cosa que pretende conocer: la convierte en un ejemplar indiferenciado, completamente idéntico a los otros. Para Horkheimer y Adorno, el concepto (que resume la unidad característica, esencial, de todo lo que se halla bajo él, su extensión) no logra dar cuenta de las características específicas que diferencian una cosa o persona de otra cosa o persona. El concepto, como instrumento de desencantamiento del mundo, también debe ser desencantado: debería dirigirse su fuerza cognitiva a

⁶⁰ *Ibid.*, p. 40 (p. 86).

⁶¹ *Ibid.*, p. 61 (p. 106).

⁶² *Ibid.*, p. 19 (p. 68).

⁶³ *Ibid.*

lo no idéntico, impulsarlo a conocer y expresar la singularidad de lo singular, hacer el esfuerzo de captar lo no conceptual mediante el concepto.

Lo universal, como expresión de lo verdadero, pone al sujeto pensante en el lugar de la cosa. La cosa es identificada con el concepto bajo el cual está subordinado.

Uno de los malestares de la razón occidental es la separación entre imagen y signo, entre intuición y razón, si se quiere, entre arte y filosofía. La imagen, elemento del mito y el arte, pretende darle expresión concreta a la cosa, expresa lo singular de algo; y el signo, se cree, expresa lo esencial de la cosa. La imagen narra pero no transmite conocimiento; el concepto pretende llegar a la esencia de algo, pero olvida sus particularidades. La imagen –así sostienen Horkheimer y Adorno, apoyándose en Callois– es mimética, es expresión de cercanía con la cosa, como el brujo que imita los elementos para someterlos o el niño que, jugando, cree ser un molino de viento o un gato o un avión. En el comportamiento mimético, que heredó el arte, expresamos nuestra afinidad con las cosas; esta afinidad entre sujeto y objeto es extirpada por el concepto. “El arte es mimesis espiritualizada, esto es, transformada y objetivada por la racionalidad”⁶⁴.

Por su forma, producto de la racionalidad, el arte tiene un elemento racional que ya se muestra en la narración homérica o en todo mito⁶⁵. Solamente los bárbaros creen que el arte es intuición o se reduce a intuición, pues olvidan el momento racional de la forma⁶⁶. La filosofía puede o debería salvar el momento mimético del comportamiento humano mediante el afán de expresar con el concepto aquello que en la cosa no es idéntico al concepto⁶⁷, lo cual solo se puede lograr mediante el lenguaje y la construcción de constelaciones y retículas conceptuales alrededor de la cosa, sin olvidar que la esencia o el en sí de la cosa nunca puede ser expresado positivamente sino

⁶⁴ Wellmer, Albrecht, o.c., p. 12.

⁶⁵ Cf. Vernant, Jean-Pierre, o.c., pp. 200ss, donde se encuentran reflexiones similares sobre las funciones del signo y el símbolo en la configuración de la realidad. El autor se opone, como Horkheimer y Adorno, a la separación tajante del símbolo, “pleno de imágenes”, y el signo conceptual (cf. *ibid.*, p. 202). Entre ambos hay una especie de continuidad discontinua, que ni Vernant ni Horkheimer y Adorno explican en los textos que discuto. Posteriormente, en *Dialéctica negativa y Teoría estética*, Adorno elabora este tema, pero desarrollarlo desborda los límites de este ensayo.

⁶⁶ Cf. Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, p. 20 (p. 20).

⁶⁷ Cf. *ibid.*, p. 23 (p. 23).

negativamente, como ya lo vio Kant con su concepto de la cosa en sí⁶⁸. Aquí no puedo desarrollar esto en detalle, pero simplemente quiero señalar que el momento mimético de la razón, reprimido por la *prima philosophia*, que pone su acento en la unidad del concepto, solo puede encontrar su lugar en el lenguaje y en las constelaciones que el pensador construye alrededor de la cosa que quiere comprender.

Esto lo expresan Horkheimer y Adorno con el término “*Eingedenken der Natur in Subjekt* (rememoración o recuerdo de la naturaleza en el sujeto)”, “en cuya realización se encierra la verdad desconocida de toda cultura”⁶⁹. Un más allá del mito, así sostienen Horkheimer y Adorno, sería únicamente posible si no se olvida que el ser humano es también un ser natural; que el espíritu “no es, como se entroniza él a sí mismo, lo otro, lo trascendente en su pureza, sino también un pedazo de naturaleza”⁷⁰, a la que solo ve como objeto de dominio, dominio que reproduce ciegamente el dominio social del hombre por el hombre. En esto se asemeja al insecto que “se da de cabeza” contra el vidrio “en cada intento desesperadamente repetido” de salir a la luz⁷¹. *Eingedenken* mienta dos momentos, que la traducción castellana no da cuenta: el de recordar, traer a la memoria; pero, a su vez, el momento de pensar en lo recordado, de ser consciente de ello⁷².

La filosofía, cuyo destino es la hermenéutica, la interpretación de los fenómenos, no debe olvidar esto, y Horkheimer y Adorno lo hacen de manera magistral en la interpretación de la *nekya* de la *Odisea*, quizás la capa más antigua del poema⁷³. Aquí se concentra, según Horkheimer y Adorno, el sentido del viaje de Odiseo: “la tierra prometida de *Odiseo* no es el arcaico reino de las imágenes. Todas esas imágenes acaban revelándose como sombras en el mundo de los muertos, su verdadero ser: la apariencia”⁷⁴. Por virtud de la

⁶⁸ Respecto de esto, ver las valiosas páginas de Haag, Karl-Heinz, *Der Fortschritt in der Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, pp. 67-100. Como pocos, Haag aprovecha la lección de Adorno y muestra a la vez lo ineludible del giro nominalista, pero también sus límites. Ver, igualmente, Mensching, Günther, “Zu den historischen Voraussetzungen der ‘Dialektik der Aufklärung’”, en: Löbig, Michael y Gerhard Schwenpnhäuser (eds.), *Hamburger Adorno-Symposion*, Lüneburg: zu Klampen, 1984, pp. 25-46.

⁶⁹ *DA*, p. 47 (p. 93).

⁷⁰ Adorno, Theodor W., *Stichworte*, p. 45 (p. 42).

⁷¹ *Cf. ibid.*

⁷² *Cf. Wahrig, Gustav, Deutsches Wörterbuch*, Gütersloh/Munich: Bertelsmann, 1991, p. 387.

⁷³ *Cf. DA*, p. 84 (p. 125).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 85 (p. 126).

apariencia, el arte narrativo de Homero recuerda que los poderes míticos, como encarnación de fuerzas naturales, que enfrentó y superó Odiseo en su regreso a Ítaca no tienen necesariamente la última palabra, y que la relación con ellos no tiene que ser necesariamente de un dominio aniquilador. “Odiseo se libera de ellas una vez que las ha reconocido como muertas y las ha alejado, con el gesto glorioso de la autoconservación, del sacrificio que él concede solo a aquellas que le procuran un saber útil para su vida, donde el poder del mito se afirma ya solo como imaginación transferida al espíritu”⁷⁵.

A ellas las atrae con la sangre de un carnero y una oveja negros sacrificados. Con excepción de Tiresias, los muertos no podrán hablar hasta que beban la sangre. Esto recoge un mito antiguo de que la sangre es la vida de los vivos. La sangre representa la vida, gracias a ella pueden los muertos recuperar su voz, y así se saca a los mitos de su encerrada mudez. Este episodio, junto con el viaje al Hades de Heracles y de Orfeo, “constituye el núcleo más íntimo de todo pensamiento antimitológico, la supresión de la muerte”⁷⁶. En el reino de los muertos, Odiseo se acuerda, y sabe, que su verdadera patria es Ítaca. Aquí se tocan los extremos y aquí Tiresias, el único que no necesita beber sangre para poder hablar, le dice a Odiseo que debe ofrecer a Poseidón “un sacrificio reconciliador” cuando se encuentre con un caminante que lleve un bieldo sobre el hombro. “El meollo de la profecía es la confusión del remo con un bieldo, confusión que le debió parecer al jonio irresistiblemente cómica”⁷⁷. En la risa se expresa la irrupción de la ciega naturaleza y la reconciliación con ella. En ella se entretienen el recuerdo de los muertos y el deseo de los vivos de llegar a la Ítaca. Esta es la imagen de *Heimat* que tienen Horkheimer y Adorno que, con Novalis, la definen como “un estar a salvo” (*Entronnensein*). Nostalgia de la patria (*Heimweh*) es lo que desata la aventura que le permite a Odiseo crecer subjetivamente. En su viaje al Hades, conoce algo de la apariencia de la muerte, del dolor de estar separado de la naturaleza. Citando a Hölderlin, Horkheimer y Adorno recuerdan que *Heimat* es un retorno a la humanidad⁷⁸, y este retorno es el núcleo de la narración en tanto recuerda que “estar a salvo” no puede significar otra cosa que reconciliación con la naturaleza externa e interna. Esto puede llegar a ser posible únicamente si la humanidad renuncia, en primer lugar, a sacrificar al otro en el altar del principio de cambio. “Frente

⁷⁵ *Ibid.*, p. 84 (p. 126).

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Cf. ibid.*, p. 86 (p. 127).

a la trabazón de prehistoria, barbarie y cultura, Homero se consuela con la rememoración (*Eingedenken*) del ‘érase una vez’⁷⁹. Por virtud de la rememoración narrativa, el mito señala más allá de sí mismo, a la reconciliación con la naturaleza libre del engaño sangriento del sacrificio. No otra cosa quieren el arte y la filosofía: poder decir, como en los cuentos infantiles, “érase una vez”. No es una fatal necesidad el sacrificio del otro para poder convivir y comunicarse con él, y no olvidarse de esto es un elemento del pensamiento crítico. El “érase una vez” recuerda que la solución de la pregunta por la violencia no puede ser violenta. Es poco, pero tampoco hay que olvidarlo.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 87 (p. 128).