

Mitología, razón moderna, polimitismo y teoría crítica mínima

Prof. Javier B. Seoane C.*

Resumen

Este artículo presenta un análisis de las implicaciones de la noción de mito en sus planos epistemológico y ético-político, con relación a la razón moderna positiva tal como es criticada por Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse, autor este último que plantea la posibilidad de una razón sensual. Logrado este punto, y considerado que lo mitológico es fundante de toda concepción de mundo, se oponen los planteamientos frankfurtianos a la propia idea de Max Weber, retomada por Josetxo Beriain, sobre la estructura polimítica de la cultura occidental moderna. El artículo concluye con siete proposiciones sobre la relación entre lo mitológico y una teoría crítica repensada en términos minimalistas, esto es, y a diferencia de la Escuela de Frankfurt, una teoría que reclama la pluralidad polimítica contra las lógicas de la dominación anhelantes de unidad. Para lograr sus fines esta teoría no se erige en poseedora de la verdad, ni tiene un solo sujeto como interlocutor emancipatorio, sino que se proclama abierta a la multiplicidad de actores sociales realmente existentes.

Palabras claves: Mito, polimitismo, Escuela de Frankfurt, razón crítica sensual, teoría crítica mínima.

* Profesor e Investigador del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Católica Andrés Bello y Profesor de Teoría Social de la Escuela de Sociología de la Universidad Central de Venezuela.

Mythology, modern reason, polimythism and minimal critical theory

Prof. Javier B. Seoane C.

Abstract

This article analyzes the implications of the myth notion in its epistemological, political and ethical levels, related to the modern positive reason, as criticized by Marx Horkheimer, Theodor W. Adorno and particularly Herbert Marcuse, who advances the possibility of a sensual reason. After this point, and accepting that the mythical is the base and foundation of every world's conception, the arguments of the Frankfurt school are opposed to Max Weber ideas, rekindled by Josep Berriain, about a polymyth structure of the modern western culture. Thus, the article concludes with seven propositions concerning the relationship between the mythical and a critical theory, rethought in minimalist terms, it is, in a different way than the Frankfurt School, a theory that proposes the polymythic plurality against the logics of the domination, that claim for the unity. To achieve its hopes, this theory possesses not a possession of the truth, and has not a single speaking subject as emancipatory subject; for the contrary, is open to all the multiple social actors really existing.

Key words: Myth, polimythism, Frankfurt School, reason, critical sensual reason, minimal critical theory.

A modo de introducción: Sobre la noción de mito

Si, en búsqueda de una definición de *mito*, seguimos por un momento a José Ferrater Mora, encontramos que,

*“Se llama “mito” a un relato de algo fabuloso que se supone acontecido en un pasado remoto y casi siempre impreciso. Los mitos pueden referirse a grandes hechos heroicos (en el sentido griego de “heroicos”) que con frecuencia son considerados como el fundamento y el comienzo de la historia de una comunidad o del género humano en general. Pueden tener como contenido fenómenos naturales, en cuyo caso suelen ser presentados en forma alegórica (como ocurre con los “mitos solares”). Muy a menudo los mitos comportan la personificación de cosas o acontecimientos. Puede creerse de buena fe, y hasta literalmente, en el contenido de un mito, o tomarlo como relato alegórico, o desecharlo alegando que todo lo mítico es falso.”*¹⁵⁷

Lo primero que llama la atención de la definición es que mito resulta siempre un *relato* basado sobre acontecimientos supuestos, que, cuando tiene estructura alegórica, mezcla lo ficticio y lo real. El *relato* es la *relación* que se establece entre esos acontecimientos, el sentido que se les da en las conexiones de unos con otros. Se desprende de lo dicho, que quien define el mito, o define a algún relato de mítico, tiene criterios para distinguir lo *real* de lo *ficticio*. Así, podría pensarse que hay relatos *reales* y relatos que no lo son, lo que nos conduce a ubicarnos en un plano epistemológico acerca de la veracidad de los relatos. En este sentido, puede comprenderse que una opción de juicio ante los mitos es afirmar que *“todo lo mítico es falso”*, que lo mítico es, en el mejor de los casos ilusión y en el peor mentira, tal como el *mitómano* es quien miente compulsivamente.

Un segundo aspecto de la definición nos remite a la calidad de *alegórico*, lo cual nos envía a lo imaginario, lo figurado, lo metafóri-

¹⁵⁷ José Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía*, tomo III, p. 2.422.

co, lo conjetural. Lo *alegórico* supone un *correlato* al *relato*. En este sentido, se podría decir que los mitos conservan un alto grado de ambivalencia. Sus referentes son múltiples, su lenguaje tiende a lo confuso. Una vez más, parece imponerse un plano epistemológico sobre la cuestión: lo claro por contraposición a lo oscuro, lo preciso frente a lo ambiguo.

Un tercer aspecto marca una dimensión temporal, pues, "(...) *con frecuencia son considerados como el fundamento y el comienzo de la historia de una comunidad o del género humano en general.*". Pareciera que este sentido viene marcado por el de *dónde venimos, quiénes estuvieron al comienzo...* Aquí el plano resulta ser histórico. No obstante, por otra parte, y quizá debido a la ambivalencia señalada, Ferrater cita a José Echeverría, quien afirma que "(...) *el mito ha de expresar en forma sucesiva y anecdótica lo que es supratemporal y permanente, lo que jamás deja de ocurrir y que, como paradigma, vale para todos los tiempos.*". Sucesión, pero sin tiempo concreto, supratemporal aunque jamás deja de ocurrir. Ambigüedad de tiempo sin edad, el mito expresa, *qua* relato, sucesiones que no tienen tiempo "real". Se resalta, en todo caso, lo que siempre se repite, quizás la forma, quizás un *eterno retorno* (Nietzsche, pero también Spengler y mucho antes Platón, entre otros). Empero, así como aquí tratamos un plano histórico, también se puede tratar uno sociológico. Y es que el mito, en tanto que remite a la fundación de la comunidad, apunta a aquellos *figuras heroicas* que *manifiestan* los valores que cohesionan tal comunidad. El mito es portador de una *moral* y de una *Weltanschauung*. De esta manera, encontramos funciones sociológicas en el mito, lo que serviría como hipótesis para explicar la perseverancia de los mitos en la historia de la humanidad. En este sentido, además de jugar ese papel cohesivo, Hans Blumenberg ha expresado que los mitos cumplen una función psicológica puesto que estos tratan "(...) *de superar la angustia (Angst), es decir, la actitud ante el horizonte desocupado de las posibilidades de aquello que pudiera suceder (...)*".¹⁵⁸ Las personas y las sociedades tienen que hacer frente a la falta de control total sobre las condiciones de su existencia, y uno de los modos, y seguramente una de las más claras motivaciones en la creación mitológica, radica en el sentido que el mito proporciona al absolutismo de una realidad en gran medida críptica.

¹⁵⁸ Josetxo Beriain: "Configuraciones de sentido: politeísmo funcional y politeísmo arquetipal en la modernidad" en AA. VV.: *Complejidad y teoría social*, p. 145. Cf. también L. Kolakowski:

Los pensadores griegos posthoméricos opusieron *mythos* y *logos*, tal como después lo hizo con mayor fuerza la razón ilustrada. Pero tal oposición resultó la más de las veces *ficticia*, cabría decir, *mítica*. Al plantearse, por ejemplo, la cuestión del *devenir*, el pensamiento griego construyó relatos con características míticas. *El mito de las cavernas* (Platón, ¿Sócrates?) es, si se quiere, una buena expresión de lo dicho. Los positivismos y los marxismos también se han servido del mito en el mundo contemporáneo. Y hasta hay quienes, como veremos a través de Horkheimer, Adorno y Marcuse, consideran que la razón occidental, cuyo punto culminante está en el período de la Ilustración, es en sí misma mítica. Quizás todo esto nos lleve a afirmar, con Vico, que el mito es portador de una *verdad* histórica. Por supuesto, si concebimos la verdad de una manera tan estrecha, vale decir cuasi-mítica, como el empirismo y el positivismo más ingenuos, esto es, si concebimos la *verdad* como correspondencia de enunciados empíricos con los hechos a los que se refieren en el mundo, entonces el mito resulta siempre falso por su carácter metafórico. Pero, repetimos, lo más posible es que esa misma definición de verdad tenga mucho de mítica en la misma medida en que niega el mundo intersubjetivo como parte del mundo real. En la misma medida en que los enunciados de la ética, de la metafísica, de la estética, y, en líneas generales, de la dimensión simbólica de la vida humana quedan descartados por no referirse a hechos empíricos del mundo físico, parece que estamos bajo la influencia de lo mítico.

Con referencia a la relación *ciencia, verdad, mito*, fue Friedrich Nietzsche quien, a nuestro entender, apuntó una crítica efectivamente corrosiva. Afirma el autor de *Así habló Zaratustra*:

"(...) aquel querer-detenerse ante lo real, ante el factum brutum (hecho bruto), aquel fatalismo de los petits faits (hechos pequeños) (ce petit faitalisme, como yo lo llamo), en el cual la ciencia francesa busca ahora una especie de primacía moral sobre la alemana, aquel renunciar del todo a la interpretación (al violentar, reajustar, recortar, omitir, rellenar, imaginar, falsear, y a todo lo demás que pertenece a la esencia del interpretar) —esto es, hablando a grandes rasgos, expresión tanto de un ascetismo de la virtud como de una ne-

*gación de la sensualidad (en el fondo es sólo un modus de esa negación). Pero lo que fuerza a esto, aquella incondicional voluntad de verdad, es la fe en el ideal ascético mismo, si bien en la forma de su imperativo inconsciente, no nos engañamos sobre esto, —es la fe en un valor metafísico, en un valor en sí de la verdad, tal como sólo en aquel ideal se encuentra garantizado y confirmado (subsiste y desaparece juntamente con él). No existe, juzgando con rigor, una ciencia "libre de supuestos", el pensamiento de tal ciencia es impensable, es paralógico: siempre tiene que haber allí una filosofía, una "fe", para que de ésta extraiga la ciencia una dirección, un sentido, un límite, un método, un derecho a existir.*¹⁵⁹

Veremos más adelante como esta sentencia de Nietzsche influyó contundentemente en las tesis de Horkheimer, Adorno y Marcuse. El positivismo más ortodoxo, con su fe ciega en la observación neutral de los hechos dados, tal como ellos se presentan al observador, constituye para Nietzsche y los frankfurtianos una mitología de lo dado positivamente. Se trata, según el filósofo del bigote, de una renuncia a la interpretación que se trastoca inconscientemente en continuación del ascetismo protestante burgués y su consecuente negación de la sensualidad. Estaríamos así en presencia de una razón represiva reforzada por el velo ideológico de la ciencia. Como escribe Nietzsche, es impensable una ciencia sin supuestos, sin una base de fe, porque una ciencia tal carecería de sentido y por consiguiente dejaría de ser ciencia, dejaría de dar sentido al mundo. También uno de los padres del positivismo, como lo fue Émile Durkheim, afirma en una de sus últimas obras el componente de fe que subyace a todo pensamiento que se pretende científico:

La presencia del mito.

¹⁵⁹ Friedrich Nietzsche: *La genealogía de la moral*, pp. 173 - 174. En una tónica similar, escribe el filósofo en otra parte: "De esta manera, la pregunta: ¿por qué la ciencia? retrotrae al problema moral: ¿para qué, en general, la moral, si la vida, la naturaleza, la historia son 'inmorales'. (...) En efecto, ya se habrá comprendido hacia dónde quiero ir, es decir, que

"Cuando una ley científica tiene a su favor la autoridad de numerosas y variadas experiencias, es contrario a todo método renunciar a ella con demasiada facilidad porque se haya descubierto un hecho que parezca desmentirla. Antes, hay que asegurarse de que ese hecho sólo puede ser interpretado de una manera y de que no es posible explicarlo sin abandonar por ello la proposición que parece refutar. Lo mismo hace el australiano cuando atribuye la falta de éxito de un intichiuma a algún maleficio, o la abundancia de una cosecha prematura a algún intichiuma místico celebrado en el más allá. (...) Así que si el creyente no acepta dócilmente algunas lecciones de la experiencia, es porque se funda en otras experiencias que le parecen más demostrativas. Y eso es exactamente lo que hace el científico, aunque lo haga con más método."¹⁶⁰

Y más adelante,

"Así que, entre la ciencia, la religión y la moral no sólo no existe ese especie de antinomia que se admite frecuentemente, sino que esas formas diferentes de la actividad humana derivan de una misma fuente."¹⁶¹

Quien conozca la obra de Durkheim sabe que se refiere a la fuente de lo colectivo, que tiene como su primera forma de cohesión a lo religioso. Tanto la ciencia como la religión arrancan de la fe y cumplen una función sociológica de integración.

Algo similar, pero desde otro punto de vista, obtenemos si seguimos la fenomenología del siglo XX. El último Husserl critica el logos de la ciencia positivista como reduccionista y condenado al sinsentido. Escribe al respecto Waldenfels:

continúa siendo una *creencia metafísica* aquella sobre la que reposa nuestra creencia en la ciencia (...)" (F. Nietzsche: *La ciencia jovial* ("*La gaya scienza*"), p. 206.

“La reducción positivista de todo aquello que es, a hechos naturales e históricos y a fórmulas matemáticas, así como la mala comprensión objetivista de los propios logros metódicos que consiste en “tomar por auténtico Ser aquello que es método”, tiene como consecuencia que las ciencias no sólo pierdan cualquier significado para la vida —como constata también Wittgenstein en su Tractatus—, sino que degeneran en una tiranía del logos científico, sofocando el mismo germen de cuestiones de razón más generales.”¹⁶²

Y es que, entre otros factores degenerativos, la ciencia positivista olvida (término muy caro a Nietzsche y Freud) el mundo de la vida (*Lebenswelt*) específico del cual parte. De este modo, todo descubrimiento científico se vuelve a la vez encubrimiento de su propia base opaca que genera esa actitud científica. El mundo de la vida, el de la Europa moderna, ese trasfondo simbólico constructor de sentidos comunes y que nunca logramos tematizar plena y transparentemente, constituye el punto de partida de la razón científica, precisamente aquel punto sobre el cual la misma se niega a reflexionar, a constituir una ciencia de la ciencia.

Como bien lo resaltan hoy las corrientes postpositivistas y postempiristas, no hay *observación directa* de un mundo dado. Toda observación está contaminada por el *Lebenswelt* y por las teorías que la preceden y que constituyen el campo de lo que se ha de observar. La observación está cargada por la *mirada*, que es decir, por la intencionalidad, siempre constituida desde un marco de referencia cultural. Alfred Schütz, el seguidor de la fenomenología de Husserl en la teoría social contemporánea, estaba bien al tanto de este problema ineludible que se le presenta al quehacer científico. Lastimosamente, tanto Husserl como Schütz, cayeron muchas veces presos del ideal ascético de la ciencia positivista contemporánea, sobre todo en lo que refiere a la posibilidad de lograr una descripción lo más próxima posible a lo positivo.¹⁶³ Cerramos esta re-

¹⁶⁰ Émile Durkheim: *Las formas elementales de la vida religiosa*, pp. 570 - 571.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 693.

¹⁶² Bernhard Waldenfels: *De Husserl a Derrida*, p. 42.

¹⁶³ Encontramos una buena crítica en esta dirección de positivismo encubierto en, Herbert Marcuse: “Sobre la ciencia y la fenomenología”, en *La sociedad opresora*, pp. 73 - 87.

flexión entre ciencia y mito afirmando entonces que la ciencia moderna tiene un núcleo mítico en la misma medida en que se niega a pensarse a sí misma.

En esta tónica de los trasfondos culturales y del *Lebenswelt*, Ernst Cassirer conceptualiza al mito desde el ámbito de las *culturas*, las cuales entiende como los universos simbólicos en que habitan los grupos humanos y por el cual estos otorgan sentido al mundo, a los otros y a sí mismos. Así, para Cassirer, los mitos son los supuestos culturales, los necesarios puntos de partida desde los cuales se estructuran los universos simbólicos. Toda cultura, para Cassirer, tiene una base mítica que no puede desmontar, porque cuando procede a hacerlo lo tiene que hacer desde otra base mítica. Ferrater hace una interesante comparación entre la postura de Cassirer y la de los estructuralistas, especialmente la de Claude Lévi-Strauss que sintetiza muy bien:

“Las ideas de Cassirer sobre el mito y la función cultural del mito coinciden con las investigaciones estructuralistas en la mutua oposición a las concepciones de carácter puramente histórico y sociológico-descriptivo y también en su revalorización de la importancia de la función productora de mitos. Hay, sin embargo, diferencias fundamentales entre Cassirer y los estructuralistas, y específicamente entre Cassirer y Claude Lévi-Strauss, a quien se debe una elaborada teoría de los mitos, especialmente en su serie de “mitológicas”. Lévi-Strauss reconoce que un mito cambia en el curso de una historia, produciéndose numerosas variantes y hasta que ciertos cambios en la estructura del mito pueden hacer que se desintegre o que se convierta en otro mito. Sin embargo, dentro de cierto ámbito de variantes, un mito posee una estructura independiente inclusive de sus contenidos específicos, es decir, de los tipos de entidades a las que el mito se refiere, o acerca de las cuales introduce sus narraciones. Fundamental en el mito es un sistema de oposición o “dualidades”. Los elementos básicos de que se compone son los

*llamados "mitemas", los cuales se combinan en distintos niveles hasta constituir un sistema. Aunque los mitos no son estructuras lógicas, su constitución, desarrollo y transformación están sometidos a reglas operacionales que pueden expresarse lógicamente.*¹⁶⁴

Obviamente, conocidos son los trabajos de Lévi-Strauss en los que expone la tesis que sustenta todos sus planteamientos sobre la estructura de lo mítico, del lenguaje, de las formas del parentesco, etc., a saber, la tesis de que todas estas estructuras refieren en última instancia a las estructuras innatas de la mente humana.¹⁶⁵ Por consiguiente, y siempre según Lévi-Strauss, el mito resulta tan permanente como la mente misma. Sin llegar a un *parmitologismo*, se puede afirmar que el mito siempre estará entre nosotros. Como bien expone en uno de sus textos clásicos, *El pensamiento salvaje*, lo que separa a la mentalidad científica de la primitiva consiste básicamente en una distinción entre referente y referido. Mientras el mito primitivo confunde lo referido con el referente, la ciencia moderna separa ambas esferas. No obstante, ambas, mentalidad mítica y mentalidad científica, descansan en una misma estructura lógica. A pesar de las diferencias, Lévi-Strauss tiene sus enlaces con Cassirer como también los tiene con Freud.

El padre del psicoanálisis, menos preocupado que Lévi-Strauss por la estructura última de lo inconsciente que por sus contenidos y modos de expresarse, también reflexionó sobre el mito. Su obra, de hecho, hace constante referencia a mitos griegos (especialmente Edipo y Electra). Según Freud, *"La civilización se basa, en general, en repetir personalmente en su camino, desde la infancia a la madurez, esta evolución de la Humanidad hasta la resignación razonable."*¹⁶⁶ En este tortuoso camino, la fantasía se presenta como deseos y anhelos de retornar a lo que fue reprimido por un cruel *principio de realidad* que colisiona con el *principio del placer* innato de la natu-

¹⁶⁴ José Ferrater Mora: *Ibid.*, p. 2.424.

¹⁶⁵ Cf. Claude Lévi-Strauss: *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México; y, también del mismo autor, *Antropología estructural*, en el cual afirma: "La lógica del pensamiento mítico nos ha parecido tan exigente como aquella sobre la cual reposa el pensamiento positivo y, en el fondo, poco diferente. Porque la diferencia no consiste tanto en la cualidad de las operaciones intelectuales, cuanto en la naturaleza de las cosas sobre las que dichas operaciones recaen.

Tal vez un día descubramos que en el pensamiento mítico y en el pensamiento científico opera la misma lógica, y que el hombre ha pensado siempre igualmente bien." (p. 210).

¹⁶⁶ Sigmund Freud: *Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrina psicoanalítica*, p. 26.

raleza humana. Los hombres buscan el placer y huyen del dolor. Sus energías libidinales los impulsan en esa búsqueda que encuentra su frustración en una *realidad* donde reina la escasez y el sufrimiento por la imposición del trabajo a costa del deseo. Por ello, una importante parte de la actividad mental humana se dirige al dominio del mundo exterior por medio del trabajo, mientras que otra parte se consagra a la satisfacción sustitutiva de deseos reprimidos mediante creaciones fantásticas. En palabras del psicoanalista vienés: "A estas creaciones, cuya conexión con un inconsciente inaprehensible fue siempre sospechada, pertenecen los mitos, la poesía, el arte, y la labor de los psicoanalíticos ha arrojado realmente viva luz sobre los dominios de la mitología, la literatura y la psicología del artista."¹⁶⁷ De este modo, el complejo de Edipo, que debe su nombre a la figura mítica, se manifiesta como deseo de unión con la madre, deseo que se ve truncado por el principio de la realidad patente en su padre. Y en cuanto al cristianismo, afirma Freud en *Tótem y tabú*, que el pecado original se trata de un pecado contra Dios Padre, una especie de parricidio.¹⁶⁸ De ahí que los mitos suelen tener esa búsqueda inconsciente de algo gratificante que de lograrse significará la tragedia. Sin duda, los discípulos de Freud, especialmente C. G. Jung, continuaron análisis psicoanalíticos de los mitos, aunque desde otros ángulos diferentes que no viene al caso tratar aquí.

A continuación nos proponemos seguir, aunque sin pretensiones de exhaustividad, la concepción de Adorno, Horkheimer y Marcuse sobre la estructura mítica *básica* de la modernidad, para después delinear la propuesta crítica del último sobre una razón sensual emancipadora anunciada en los mitos de Orfeo y Narciso. Finalmente, consideraremos la propuesta de Josetxo Beriain sobre los politeísmos funcional y arquetipal de la modernidad y concluiremos con una serie de tesis sobre mito y modernidad que, si bien rechazan la posibilidad de *Weltanschauungen* amíticas, procuran establecer algunas líneas para la reconfiguración y relegitimación de la teoría crítica como una *teoría crítica mínima*.

La razón míticamente antimítica

Dialéctica del iluminismo, quizás mejor traducido como *Dialéctica de la ilustración*, es el texto de Max Horkheimer y Theodor W. Ador-

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ Sigmund Freud: *Tótem y tabú*, p. 199.

no que marca su distanciamiento del marxismo con el que dieron inicio al programa de la *teoría crítica de la sociedad*. Vislumbraron estos autores que el marxismo, o los marxismos, estaban presos de la misma lógica de la razón instrumental fundante del pensamiento occidental hegemónico y especialmente desarrollada y expandida durante la modernidad, a saber, la lógica del dominio sobre la naturaleza. Según los frankfurtianos, la tesis marxista, acritica y favorable al desarrollo de las fuerzas productivas, era una tesis consustancial a dicha lógica.

El abandono de la filosofía optimista de la historia del marxismo, conjuntamente con el período en el que se escribió el libro (la última mitad de la segunda guerra mundial), le dio un fuerte giro pesimista a la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Incluso, el propio Jürgen Habermas, para muchos seguidor de la tradición frankfurtiana, califica al texto de obscuro y lo rechaza por su fuerte desconfianza en la razón.¹⁶⁹ De hecho, las primeras líneas del mismo comienzan afirmando que,

“Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie.”¹⁷⁰

La *Dialéctica de la ilustración* arranca de la tesis weberiana sobre el desencantamiento del mundo producido por los procesos de racionalización típicos de la modernidad. Dichos procesos conducen al sometimiento de la naturaleza, que se conjugan con el sometimiento de la naturaleza humana, cuestión que se evidencia en la aplicación técnica del arsenal de conocimientos proporcionados por las ciencias sociales y humanas a la industria cultural. Así, la razón ilustrada, que había prometido en su autojustificación la emancipación de la humanidad, culmina con la dominación del hombre mismo. En otros términos, la razón ilustrada, crítica en sus comienzos, deviene instrumental y conservadora en su última etapa en la misma medida en que expande los dominios de la administración social. El pasaje de una etapa a otra está marcado por el establecimiento definitivo de la burguesía como clase dominan-

¹⁶⁹ Cf. Jürgen Habermas: *El discurso filosófico de la modernidad*.

¹⁷⁰ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno: *Dialéctica del iluminismo*, p. 7.

te, y por la correspondiente positivización de la razón, sobre todo a través de las filosofías positivas decimonónicas.

La *Dialéctica* muestra cómo la lucha contra el mito, que estaba en el ideal emancipatorio de la razón ilustrada, deviene, a su vez, en mito. En palabras de nuestros autores,

“El iluminismo, en el sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos. (...) El programa del iluminismo consistía en liberar al mundo de la magia. Se proponía mediante la ciencia, disolver los mitos y confutar la imaginación.”¹⁷¹

Empero,

“Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es la forma de utilizarla para lograr el dominio integral de la naturaleza y de los hombres. Ninguna otra cosa cuenta. Sin miramientos hacia sí mismo, el iluminismo ha quemado hasta el último resto de su propia autoconciencia. Sólo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro para traspasar los mitos.”¹⁷²

A cierta altura, el pensamiento manifestado en las líneas del texto parece tornarse paradójico. Afirman sus autores, *“Pero los mitos que caen bajo los golpes del iluminismo eran ya productos del mismo iluminismo.”¹⁷³* Y, más adelante, *“El iluminismo experimenta un horror mítico por el mito.”¹⁷⁴* Lo que explican en otros pasajes, tales como el siguiente:

“En la reducción del pensamiento a la categoría de aparato matemático se halla implícita la consagración del mundo como medida de sí mismo. Lo que parece un triunfo de la

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 15.

¹⁷² *Ibid.*, pp. 16 - 17.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 20.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 44.

*racionalidad objetiva, la sumisión de todo lo que existe al formalismo lógico, es pagado mediante la dócil sumisión de la razón a los datos inmediatos. (...) De tal manera el iluminismo recae en la mitología de la que nunca ha sabido liberarse. Pues la mitología había reproducido como verdad, en sus configuraciones, la esencia de lo existente (ciclo, destino, dominio del mundo), y había renunciado a la esperanza. En la preñez de la imagen mítica, como en la claridad de la forma científica, se halla confirmada la eternidad de lo que es de hecho, y la realidad bruta es proclamada como el significado que oculta.*¹⁷⁵

La razón crítica ilustrada, transformada en razón científico-técnica positiva, perpetúa lo dado tal como lo hace el mito. Pero, además, con la perpetuación de lo dado y la reducción del pensamiento a lo cuantitativo y controlable experimentalmente, la razón instrumental, otrora crítica, expulsa de sí la dimensión humana de la sensualidad, mutilando de este modo una de las facetas clave de la persona humana. Es en el marco de esta negación que se entiende el primer *Excursus* de la *Dialéctica* sobre Odiseo, el mito y el iluminismo.

Odiseo como representante de una razón instrumental

Afirman Horkheimer y Adorno:

"El decimosegundo canto de la Odisea narra el paso ante las sirenas. La tentación que éstas representan es la de perderse en el pasado. Pero el héroe al que la tentación se dirige se ha convertido en adulto mediante el sufrimiento. (...) Quien cede a los artificios de las sirenas está perdido, pues únicamente una constante presencia de espíritu arranca a la existencia de la naturaleza. (...) Odiseo es puesto en guardia por Circe, la diosa que retransforma a los hombres en animales: él ha sabido resistírsele y ella, en compensación, lo pone en condiciones de resistir a otras fuer-

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 42.

*zas de disolución. Pero la tentación de las sirenas sigue siendo invencible, y nadie puede sustraerse a ella si escucha el canto.*¹⁷⁶

Odiseo, el astuto, el representante de la *astucia de la razón*,¹⁷⁷ tiene la imperiosa necesidad de hacer uso de tal astucia para, a través de artilugios, no caer sometido al encanto de las sirenas. El citado *Excursus* interpreta las acciones de Odiseo como las acciones de la razón instrumental que, como ya dijimos, mutila lo humano. Odiseo tiene que llevar a cabo su odisea a costa de sacrificar una parte de sí. Su identidad, su definición de sí, pasa por tal negación. En términos freudianos, el *yo* se constituye reprimiendo una importante parte del *ello*. Su odisea sólo es posible en términos de esa negación, pues en el camino se le presentan diversos obstáculos que le demandan renunciar a su itinerario en función del disfrute de su sensualidad. No obstante, Odiseo tiene un trabajo que llevar a cabo, por lo que posterga una y otra vez su satisfacción. Renuncia al placer porque éste lo hace sucumbir como identidad ante lo plural y lo amorfo. Afortunadamente posee astucia, razón. De ella se vale para superar los llamados de la sensualidad.

Sin embargo, la astucia de la razón trabaja sobre la base del engaño. Odiseo engaña a los dioses y muchas veces engaña a sus propios hombres. *“Todos los sacrificios de los hombres, ejecutados según un plan engañan al dios al que son destinados: lo subordinan al primado de los fines humanos.”*¹⁷⁸ En otras palabras, la historia del astuto Odiseo es un recorrido de renunciaciones, engaños y autoengaños, tal como la historia de la razón ilustrada occidental y sus respectivas promesas emancipatorias. Odiseo desea el encanto, pero a la vez quiere no perderse. Así,

“Justamente en la medida en que —técnicamente iluminado— se hace atar, Odiseo reconoce la superpotencia arcaica del canto. Se inclina ante el canto del placer y así lo exorciza, igual que la muerte. El escucha atado es atraído por las Sirenas más que ningún otro. Sólo que ha dispuesto las cosas de una

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 48 - 49.

¹⁷⁷ No se olvide que en Hegel la *astucia de la razón* consiste en hacer uso instrumental de los hombres y sus motivaciones para realizarse ella misma en la Historia. Odiseo es denominado por Homero “el astuto”, por ello nos ha parecido oportuno el parangón.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 68.

*forma tal que aun caído no caiga en poder de ellas. (...) Las Sirenas tienen lo que les corresponde, pero ya reducido y neutralizado —en la prehistoria burguesa— al lamento de quien no puede detenerse.*¹⁷⁹

Hemos dicho, siguiendo a nuestros autores, que Odiseo engaña tanto a sus enemigos como a los hombres que lo acompañan. Estos últimos representan para él básicamente trabajadores a su servicio. Su razón astuta hace uso de ellos, los *instrumentaliza*. “*Los otros hombres se les presentan sólo en forma alienada, como enemigos o como apoyos, siempre como instrumentos, como cosas.*”¹⁸⁰ Ello mismo se muestra en el paso ante las encantadoras sirenas, cuando aplica dos soluciones distintas, una para él y otra para sus remeros:

“Conoce sólo dos posibilidades de salida. Una es la que prescribe a sus compañeros. Les tapa las orejas con cera y les ordena remar con todas sus energías. Quien quiere perdurar y subsistir no debe prestar oídos al llamado de lo irrevocable, y puede hacerlo sólo en la medida en que no esté en condiciones de escuchar. Esto es lo que la sociedad ha procurado siempre. Frescos y concentrados, los trabajadores deben mirar hacia adelante y despreocuparse de lo que está a los costados. El impulso que los induciría a desviarse es sublimado —con rabiosa amargura— en esfuerzo ulterior. Se vuelven prácticos. La otra posibilidad es la que elige Odiseo, el señor terrateniente, que hace trabajar a los demás para sí. Él oye, pero impotente, atado al mástil de la nave, y cuánto más fuerte resulta la tentación más fuerte se hace atar, así como también después los burgueses se negarán con mayor tenacidad la felicidad cuando —al crecer su poderío— la tengan al alcance de la mano. Lo que ha oído no tiene consecuencias para él, pues no puede hacer otra cosa que señas con la cabeza para que lo desaten, pero

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 78.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 81.

*ya es demasiado tarde: sus compañeros que no oyen nada conocen sólo el peligro del canto y no su belleza, y lo dejan atado al mástil, para salvarlo y salvarse con él. Reproducen con su propia vida la vida del opresor, que no puede salir ya de su papel social.*¹⁸¹

¡Que dialéctica del amo y el esclavo constituida en términos de la razón instrumental! También el opresor está oprimido.

De este modo la racionalidad, constituida en términos instrumentales teleológicos, se vuelve contra su portador sometiendo a una parte fundamental de sí: su condición sensual. En el texto de Horkheimer y Adorno, la apelación a la figura mítica de Odiseo es la apelación a uno de los arquetipos fundantes de la razón occidental hegemónica, razón que Horkheimer denomina instrumental, subjetiva, de autoconservación. Se trata de una razón que marcha a costa del sometimiento de sí y de la humanidad, y, en ese sentido, es una razón cuya racionalidad es en sí misma irracional, sobre todo en la medida en que los éxitos de su desarrollo, especialmente los referidos al dominio técnico de la naturaleza, abren la oportunidad, negada por su misma lógica incansable, de la liberación de la lucha por la existencia.¹⁸²

Esbozo primero de una alternativa:

Orfeo y Narciso como representantes de una razón sensual

Marcuse, tanto como Horkheimer y Adorno, no se plantea una oposición binaria y definitiva entre razón y sensualidad, o, si se prefiere, en un lenguaje nietscheano, entre las fuerzas apolíneas y las fuerzas dionisiacas. Más bien tal oposición dicotómica ha sido el juego de la razón mítica y represiva occidental predominante.¹⁸³ Y también, suele ser el juego de las posturas críticas a la razón moderna, como en su momento resultaron ser las corrientes románticas o, posiblemente, en los últimos años las corrientes posmodernas. Salir de ese juego es la propuesta marcusiana, y ello consiste en poder pensar y poner en práctica una *razón sensual*. Las cientos de páginas que desde *Eros y civilización* (1953) hasta *La*

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 50.

¹⁸² Jon Elster hace también uso de la figura de Odiseo frente a las sirenas para mostrar la imperfección de la racionalidad (cf. *Ulises y las sirenas*). Por supuesto, su enfoque es considerablemente diferente del de Horkheimer y Adorno.

¹⁸³ Con referencia al desarrollo de esa razón represiva mítica en el campo de la filosofía, nos dice

dimensión estética (1979) recorren su obra apuntan en esa dirección crítica.

La *razón sensual*, una razón práctica y por realizar, nunca una razón sustancial y de corte meramente epistemológico, se conceptualiza (en el sentido de que se concibe) pero no se define. En *Eros y civilización* la aborda desde las figuras míticas de Orfeo y Narciso. Estas figuras,

*"(...) defienden una realidad muy diferente. Ellos no han llegado a ser los héroes culturales del mundo occidental: su imagen es la del gozo y la realización; la voz que no ordena, sino que canta; el gesto que ofrece y recibe; el acto que trae la paz y concluye el trabajo de conquistar; la liberación del tiempo que une al hombre con dios, al hombre con la naturaleza."*¹⁸⁴

Por contra, la razón represiva occidental, devenida con el triunfo cultural de la burguesía en *razón instrumental*, es divorcio entre hombre y naturaleza, sujeto y objeto, espíritu y cuerpo. Dualismo tortuoso siempre en detrimento de una de sus partes, la razón instrumental occidental se transforma, como ya vimos en Horkheimer y Adorno, en mito.

Y no es que Orfeo y Narciso escapen al mito, ellos son constitutivamente míticos. El mito no tiene aquí necesariamente una connotación peyorativa, como sí lo tiene en la razón ilustrada de la burguesía que se pretende libre de mitos y contraria a ellos. Antes, el juicio de Marcuse es un juicio ético sobre el mito: hay mitos perjudiciales como hay mitos que anuncian el bien. Entre estos últimos están Orfeo y Narciso como imágenes que anuncian la reconciliación de hombre y mundo. En palabras de Marcuse: "*El mito expresa así la nueva unión de lo que fue separado, de Dios y el mundo, el hombre y la naturaleza.*"¹⁸⁵ Cabe agregar, de sujeto y objeto. Se trata de mitos críticos porque se muestran en confrontación con el mundo institucionalizado por la razón represiva negadora

Marcuse: "Las categorías dentro de las que la filosofía ha compendiado la existencia humana han mantenido la conexión entre la razón y la supresión: todo lo que pertenece a la esfera de la sensualidad, el placer, el impulso tiene la connotación de ser antagonista a la razón —se ve como algo que tiene que ser subyugado, restringido." (*Eros y civilización*, p. 153).

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 155.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 159.

del individuo y su sensualidad:

"Las imágenes órfico-narcisistas son las del Gran Rechazo: rechazo a aceptar la separación del objeto (o el sujeto) libidinal. El rechazo aspira a la liberación —a la reunión de lo que ha llegado a estar separado. Orfeo es el arquetipo del poeta como libertador y creador: establece un orden más alto en el mundo —un orden sin represión. En su persona, el arte, la libertad y la cultura están combinados eternamente. Él es el poeta de la redención, el dios que trae paz y salvación pacificando al hombre y a la naturaleza, no mediante la fuerza sino mediante la canción."¹⁸⁶

En pocas palabras, Orfeo y Narciso representan, a los ojos de la razón sensual que delinea Marcuse, un orden nuevo, reconciliador, sin represión excedente, de individuos autónomos pero efectiva-

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 162.

¹⁸⁷ Es importante señalar que Marcuse introduce una distinción al marco teórico freudiano entre represión básica o necesaria y represión excedente. En efecto, cuando Marcuse nos dice, en su texto *Eros y civilización*, que ya no se justifica la represión, se refiere a una modalidad de la misma, la que él denomina *represión excedente*. Por ésta entiende la que se ejerce desde instituciones históricas organizadas a partir de los intereses particulares de un grupo social dominante. Por consiguiente, al responder a intereses específicos, la organización social introduce controles adicionales sobre los individuos, generando una represión histórica de tipo excedente. Estas instituciones se cristalizan presentándose ideológicamente desde una perspectiva suprahistórica. La introducción del concepto de represión excedente supone relativizar un planteamiento que en Freud era absoluto: el principio de realidad basado en la escasez de recursos y la necesaria represión de la gratificación individual. Ello permite a Marcuse adecuar el psicoanálisis freudiano sobre la base del historicismo marxista, sin olvidar, como tampoco olvidó Marx, la represión básica —que se define a partir del control social mínimo necesario para garantizar un orden institucional adecuado al desarrollo del individuo. El niño tendrá que ser formado en una disciplina que le permita emanciparse, hacerse dueño de sí y no un esclavo de sus caprichos, deseos o pasiones. La formación de una identidad personal y moral transita necesariamente por esa represión necesaria de ciertos instintos presentes en el niño y de las imprudencias propias de la edad. De hecho, el fin de la educación es la emancipación, siendo el acto emancipador aquel en que el individuo, formado con un yo fuerte, se separa de la autoridad de sus educadores para valerse por sí mismo, a la vez que se emancipa de aquellas fuerzas que actúan a favor de la disolución de su yo. Esta autodisciplina, este llegar a valerse por sí mismo en colaboración con el otro, no es una condición innata sino más bien un proceso social. De ahí, la ineludible necesidad de la educación y con ella de la autoridad, entendida como autoridad legítima y no como autoridad opresora. Llegados aquí es menester distinguir entre autoridad y dominación. Marcuse destaca que: "La dominación difiere del ejercicio racional de la autoridad. El último, que es inherente a toda división social del trabajo, se deriva del conocimiento y está confinado a la administración de funciones y arreglos necesarios para el desarrollo del conjunto. En contraste, la dominación es ejercida por un grupo o un individuo particular para sostenerse y afirmarse a sí mismo en una posición privilegiada." (*Eros y civilización*, p. 47). Se aprecia que, en este sentido, el planteamiento marcusiano se asume desde una modernidad emancipatoria: la autonomía de la persona humana.

mente solidarios.¹⁸⁷ Así, Orfeo y Narciso se presentan como los representantes de la razón sensual, la cual sólo puede ser esbozada a partir de la negatividad misma que subyace a la razón.¹⁸⁸ Es la razón negándose como mero instrumento para alzarse como bastión de la liberación del hombre. Las metáforas de la razón sensual serían el juego de equipo, la danza, la escultura; nunca serían las metáforas de taller (herramienta, usar bien la razón como medio) ni las de la guerra (la fuerza de la razón, el ataque o la defensa de los argumentos). Sus héroes culturales ya no serán Odiseo atado al mástil, o Prometeo encadenado, o Superman. Su lógica no es la lógica de la dominación sino la lógica del placer entendido éticamente.

Marcuse ha elaborado este concepto de razón sensual, no susceptible de ser reducido a una definición o a una serie de operaciones lógico-formales, siguiendo los trabajos de Schiller:

“Él ha diagnosticado la enfermedad de la civilización como el conflicto entre los dos impulsos básicos del hombre (el impulso sensual y el de la forma); o más bien, como la violenta ‘solución’ de este conflicto: el establecimiento de la tiranía represiva de la razón sobre la sensualidad. Consecuentemente, la reconciliación de los principios en conflicto envolverá la anulación de esta tiranía —esto es, el restablecimiento de los derechos de la sensualidad. La libertad tendrá que encontrarse en la liberación de la sensualidad antes que en la razón [represiva], y en la limitación de las facultades ‘superiores’ en favor de las ‘inferiores’. En otras palabras, la salvación de la cultura envolvería la abolición de los controles represivos que la civilización ha impuesto sobre la sensualidad. Y esta es en realidad la idea que se encuentra en la Educación estética.”¹⁸⁹

¹⁸⁷ “Lo que queda es la negatividad de la razón, que impele el bienestar y el poder y genera un clima en el que las raíces instintivas del principio de actuación son resecaadas.” (*Eros y civilización*, p. 102).

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 179.

Todo ello, Marcuse lo conjuga con su síntesis freudomarxista: la liberación del individuo radicaría en la liberación de la "seriedad" del principio de realidad que le ha sido impuesto históricamente por las relaciones de dominación establecidas y su consecuente concepto represivo de razón. En ese proceso de liberación el principio del placer impondría su dominio emancipatorio:

"La realidad que 'pierde su seriedad' es la inhumana realidad de la necesidad y el deseo insatisfecho, y pierde su seriedad cuando la necesidad y el deseo pueden ser satisfechos sin trabajo enajenado. Entonces, el hombre es libre para 'jugar' con sus facultades y potencialidades y con las de la naturaleza, y sólo 'jugando' con ellas es libre. Su mundo entonces es el despliegue (Schein) y su orden el de la belleza."¹⁹⁰

Pero precisamente a esto, a esa liberación del principio del placer, es a lo que más ha temido el pensamiento occidental desde Platón hasta Freud. Y para ello no le han faltado argumentos. Por ejemplo, se ha dicho reiteradamente que la liberación de la sexualidad, como lugar privilegiado del placer individual, acarrearía las mayores tragedias entre los humanos: la violación, el asesinato, la destrucción de cualquier orden social. Pues se ha entendido que en el desarrollo de su sexualidad el hombre pierde el control sobre sí transformándose en una bestia. El deseo carece de límites precisos, por lo que toda sociedad está exigida a ponérselos. Por eso, Platón diseña como utopía un Estado basado en la dictadura educativa, para hacer de los individuos seres autocontrolados y funcionales al todo social. Y Freud nos habla, expresamente contra el marxismo, sobre la imposibilidad de un orden armonioso en lo que respecta a lo humano:

"Los comunistas creen haber descubierto el camino hacia la redención del mal. Según ellos, el hombre sería bueno de todo corazón, abrigaría las mejores intenciones para con el prójimo, pero la institución de la propiedad privada habría corrompido su naturaleza. La

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 177.

posesión privada de bienes concede a unos el poderío, y con ello la tentación de abusar de los otros; los excluidos de la propiedad deben sublevarse hostilmente contra sus opresores. Si se aboliera la propiedad privada, si se hicieran comunes todos los bienes, dejando que todos participaran de su provecho, desaparecería la malquerencia y la hostilidad entre los seres humanos. Dado que todas las necesidades quedarían satisfechas, nadie tendría motivo de ver en el prójimo a un enemigo; todos se plegarían de buen grado a la necesidad de trabajo. No me concierne la crítica económica del sistema comunista; no me es posible investigar si la abolición de la propiedad privada es oportuna y convincente; pero, en cambio, puedo reconocer como vana ilusión su hipótesis psicológica. Es verdad que al abolir la propiedad privada se sustrae a la agresividad humana uno de sus instrumentos, sin duda uno muy fuerte, pero de ningún modo el más fuerte de todos. (...) Si se eliminara el derecho personal a poseer bienes materiales, aún subsistirían los privilegios derivados de las relaciones sexuales, que necesariamente deben convertirse en fuente de la más intensa envidia y de la más violenta hostilidad entre los seres humanos, equiparados en todo lo restante. Si también se aboliera este privilegio, decretando la completa libertad de la vida sexual, suprimiendo, pues, la familia, célula germinal de la cultura, entonces, es verdad, sería imposible predecir qué nuevos caminos seguiría la evolución de ésta; pero cualesquiera que ellos fueren, podemos aceptar que las inagotables tendencias intrínsecas de la naturaleza humana tampoco dejarían de seguir-

¹⁹¹ Sigmund Freud: *El malestar en la cultura*, pp. 54 - 55. Esperamos sepa el lector disculpar la larga cita, pero en ella se vuelven a ratificar elementos que ya veníamos discutiendo como el naturalismo pesimista de Freud en lo que respecta al hombre y su rechazo a toda teoría revolucionaria. Por otro lado, en esta cita se deja entrever que Freud rechaza la liberación de la sexualidad en tanto que ello destruiría la familia y con ella, como célula fundamental de toda sociedad, a la sociedad misma.

los.¹⁹¹

El hombre que dé rienda suelta a sus pasiones, a sus deseos, se aliena, pierde la razón, deja de ser él mismo y se convierte en una amenaza para la autoconservación del colectivo. De ahí la cuasi necesaria conclusión de que debe haber represión sobre los aspectos no racionales del hombre. Y es sobre este punto que se tiene que probar la validez de su razón sensual. Marcuse está consciente de ello:

“La noción de un orden instintivo no represivo debe ser probada primero en el más ‘desordenado’ de todos los instintos: la sexualidad. El orden no represivo sólo es posible si los instintos sexuales pueden, gracias a su propia dinámica y bajo condiciones existenciales y sociales diferentes, generar relaciones eróticas duraderas entre individuos maduros. Tenemos que preguntar si los instintos sexuales, después de la eliminación de toda la represión excedente, pueden desarrollar una ‘razón libidinal’ que no sólo sea compatible sino que inclusive promueva el progreso hacia formas más altas de libertad civilizada.”¹⁹²

En síntesis, para mostrar la posibilidad de una razón sensual y de un mundo ordenado conforme a esa razón, Marcuse ha propuesto:

a) Distinguir dos modos de represión: uno básico y otro excedente. Es la modalidad sociohistórica excedente la que se trata de erradicar.

b) Referirse al modelo de un individuo con un yo formado, que lo dota de una personalidad definida que le permite rescatar su pasado y proyectarse razonablemente desde el presente. No se trata de

¹⁹² *Eros y civilización*, p. 186.

¹⁹³ Si bien aquí cabe realizar un esbozo de crítica que se refiera a que la noción de “individuo maduro” puede estar presa de la noción dura y moderna del yo, que se caracterizaría por ser un yo represivo sobre lo sensual, nosotros no desarrollaremos tal esbozo y supondremos que, a partir de todo lo dicho, Marcuse se refiere a un individuo que con un yo sólido aún puede rescatar para sí toda la riqueza de la experiencia sensual.

un yo que por ser tan débil pierda todo control sobre sus acciones y se deje llevar por los encantos del placer inmediato.¹⁹³ Es más bien un yo relativamente autónomo.¹⁹⁴ Sólo así se puede concebir la liberación que supone la razón sensual.

Las imágenes míticas de Orfeo y Narciso, al liberar la fantasía reconciliadora, muestran el camino hacia un principio de realidad efectivamente emancipado y emancipador.

Crítica del monomítismo monolítico de la primera generación de la Escuela de Frankfurt

La primera generación teórica de la Escuela de Frankfurt visualizó la modernidad desde una concepción fundamental monomítica y monolítica, esto es, enfatizó el aspecto mítico de la racionalidad instrumental menospreciando la coexistencia de otras mitologías, negando, incluso, la posibilidad de una realidad sociocultural polimítica. El diagnóstico frankfurtiano consideró que la cultura, la sociedad y la personalidad se cerraba sobre la base de un mundo administrado por tal racionalidad. Salvo Marcuse, quien durante los sesenta y setenta dirigió su mirada teórica hacia sujetos colectivos alternativos de la emancipación y, por consiguiente, en las brechas que dejaba el avance de la sociedad administrada, Horkheimer y Adorno poco variaron su posición casi solipsista de los cuarenta. En la penúltima página de la *Dialéctica de la ilustración* escriben: "Si el discurso debe hoy dirigirse a alguien no es a las llamadas masas ni al individuo, que es impotente, sino más bien a un testigo imaginario, a quien se lo dejamos en herencia para que no desaparezca por entero con nosotros."¹⁹⁵ ¡Cuánta petulancia en estas líneas! Ello condujo a Adorno a refugiarse en la reflexión estética y a asistir dentro de ella a lo que denominó la muerte del arte y la cultura superior.¹⁹⁶ Por su parte, los últimos textos de Horkheimer, escritos poco antes de morir en 1973, tienen un fortísimo matiz teológico, a tal punto que manifiesta que la creencia en Dios es

¹⁹³ "Relativamente autónomo" pues si bien es portador de criterios de pensamiento y acción propios, que le han sido dados a través de procesos de socialización pero que ha asumido conscientemente como suyos, se reconoce como un individuo social, esto es, como un individuo que está necesariamente en interdependencia con otros y por lo tanto debe evitar la guerra y procurar la solidaridad humana.

¹⁹⁴ Horkheimer y Adorno: *Ibid.*, p. 300.

¹⁹⁵ Cf. *Teoría estética*.

¹⁹⁶ Cf. *Sociedad en transición y Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*.

¹⁹⁷ Cf. *Teoría de la acción comunicativa*, tomo I, pp. 593 y ss.

necesaria para no considerar a la historia de la humanidad como un gran absurdo plagado de víctimas.¹⁹⁷ Habermas¹⁹⁸ achaca estas posturas casi místicas a que sus predecesores teóricos no fueron capaces de superar el marco de la filosofía de la conciencia moderna. Según esta visión, los primeros frankfurtianos no pudieron concebir la emergencia de lo plural y la opción de una racionalidad diferente orientada hacia el entendimiento (racionalidad comunicativa) por estar montados sobre el paradigma egológico que concebía a sujeto y objeto separados y en el cual la relación se inscribe en términos fundamentalmente teleológicos. Si bien los primeros frankfurtianos apostaron por la reconciliación entre sujeto y objeto, concibiendo que la separación se daba en términos históricos y no ontológicos, a Habermas no le falta cierta razón en su crítica, pues, aquellos se asumieron básicamente como mandarines que sólo veían el mundo en términos de un objeto condenado a la decadencia.

Josetxo Beriain, reconocido teórico social español, concibe el mundo moderno de un modo que rechaza el monomismo y monolitismo de los primeros frankfurtianos. Haciéndose eco de las tesis weberianas sobre las consecuencias imprevistas de la acción social, el desarrollo de una cultura politeísta (tesis también compartida por Durkheim), aunado a las tesis sobre la progresiva diferenciación y autopóiesis de los sistemas de Luhmann y la apertura hacia una sociedad del riesgo más pronunciada (Luhmann, Douglas y sobre todo Beck), Beriain parece concebir que la estructura moderna, si a mitologías nos vamos a referir, es polimítica. Escribe nuestro autor:

“La sociedad moderna abre el horizonte de nuevas posibilidades, rompiendo con el mundo de la necesidad, así se puede elegir entre el divorcio o la continuación del matrimonio, se puede elegir entre el embarazo, la anticoncepción o el aborto, y se puede extender la posibilidad de elección a gran parte de contextos vitales en las sociedades modernas.”¹⁹⁹

Sin rechazar la idea de que Prometeo sea arquetipo moderno,

¹⁹⁹ Josetxo Beriain: *Ibid.*, p. 137.

podríamos agregar también a Odiseo, Berlain no observa como los primeros frankfurtianos que la cuestión sea unidimensional. La racionalidad hegemónica no es perfecta y en la medida que procura extenderse, impulsada por su propia lógica, abre posibilidades emancipadoras. No hay un centro privilegiado, por lo que no se puede reclamar uno tal para la racionalidad instrumental. No hay tampoco determinismos que postular ni cursos de acción inexorables, y cada vez se hace más difícil mantenerlos a través de la fe:

"Nos ocurre que deseando el bien, adviene el mal y viceversa, es decir, el destino en las sociedades modernas se manifiesta en las consecuencias perversas de cursos de acción intencional, que ya no pueden ser determinadas como pecados, como manchas, el destino ya no viene dado, es producido por el significado ambivalente del quehacer humano, el destino aparece ahora como una secularización del mal, sin perder su aspecto trágico — de la naturaleza, de Dios, del rey— predado metasocialmente se pasa a la elección racional, a la decisión racional que conlleva la producción, como consecuencias perversas de determinados cursos de acción, de un destino socialmente producido."²⁰⁰

Pero ante la indomabilidad de la realidad aparece la indomabilidad de lo mitológico. La modernidad se alzó contra el mito. Empero, nos dice Berlain:

"Nuestro quehacer sociohistórico se realiza en circunstancias que no hemos elegido y tiene consecuencias que no hemos calculado, porque algunas de ellas son incalculables. En la asimetría que existe siempre entre las acciones intencionales racionales estratégicas (véanse los casos de Prometeo y Edipo como ejemplares) y las consecuencias perversas de tales acciones (bien no siendo pretendidas o no deseadas) se inscribe la metacategoría de

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 139.

"sentido" según Ortiz-Osés. El sentido se manifiesta como la "sutura-juntura" simbólica (imaginal) a la "fractura-herida" real que produce en el ser humano la diferencia anterior."²⁰¹

La mitología se alza como el enlace entre lo querido y lo inesperado, como aquel tranquilizante requerido por la angustia existencial ante lo contingente en un mundo también contingente. La ontología social propuesta aquí demanda para sí la perpetuación de las mitologías, pues consiste en la demanda del sentido ante lo sinsentido.

Berlain, atendiendo con precisión a los procesos evolutivos de nuestras sociedades occidentales, cuestión no olvidada ni por Weber ni por Durkheim, pero parece que sí por parte de los primeros frankfurtianos, apunta que el mundo contemporáneo no tiene un sentido unívoco. Más bien, en su seno estalla una multiplicidad de sentidos que se manifiestan en una multiplicidad de sujetos sociales.

"La cultura occidental tardía tiende a la fragmentación, una vez que la última afinidad electiva que se dio entre economía y religión en la modernidad temprana (Weber) es sustituida por la "cultura de la separación" (die Kunst der Trennung) fundada en la autorreferencialidad de cada esfera social en nuestra modernidad tardía."²⁰²

No hay logos sin mīthos, pero esta relación tampoco es unívoca. Hay mīthos que generan un logos totalitario en el sentido de anular la otredad. No obstante, también hay mīthos que proporcionan una base de logos, una base plural que repercute sobre la apertura del mīthos. Sin esperanza real de lograr una transparencia absoluta, podemos empero mantener la esperanza real de reducir la opacidad. Prometeo y Odiseo no están solos y, si bien se mantienen por ahora hegemónicos, tampoco son capaces de suprimir totalmente

²⁰¹ *Ibid.*, p. 146.

²⁰² *Ibid.*, p. 148.

a Dionisios, Hermes, Narciso u Orfeo. La dialéctica no se cierra, aunque tampoco promete reconciliación definitiva. Así, se mantiene como dialéctica negativa, precisamente aquella que los frankfurtianos tienden a negar cuando construyen un claustrofóbico mundo de administración total.

La fragmentación no tiene que ser necesariamente disolvente. Sólo lo es cuando se anhela lo uno. Si definitivamente no hay muchas razones para mantenerse optimista, tampoco las hay para volverse hacia un pesimismo nihilista. El odio bien puede ser un pesimismo razonable, esto es, un pesimismo en función de la acción emancipatoria, no paralizante.

A modo de conclusión: Siete proposiciones sobre lo mitológico de cara hacia una teoría crítica mínima para nuestros tiempos

Después de lo expresado en esta reflexión caben establecer, a modo de conclusión, las siguientes proposiciones:

1. Lo mítico se establece en forma de relato explícito o implícito. Se trata de relaciones que se establecen entre acontecimientos, fenómenos o, incluso, hasta ideas. En este sentido, y de acuerdo con lo dicho hasta el momento, y en cruce con la crítica posmoderna de las últimas dos décadas, se puede considerar a tales relatos también desde la figura de *metarrelatos* (J. F. Lyotard), esto es, de *relato de una serie de relatos subsidiarios*. Así, el posmoderno denuncia a la *episteme* moderna como metarrelato, lo que equivale a denunciarla como una mitología más.

2. La reducción del mito a un plano de análisis epistemológico es capciosa por cuanto el mito cumple, entre otras, una función sociológica cohesiva que mediatiza al mismo plano epistemológico. En este vector, el mito no se puede juzgar sólo desde criterios de verdad o no, de adecuación empírica o no, porque incluso hasta esos criterios pueden estar preñados de mitología.

3. En relación con la función sociológica señalada y los planos epistemológico, normativo y estético, es menester afirmar que los mitos son constitutivos de las diferentes *Weltanschauungen*. Y ello es así aunque éstas se pretendan científicas y efectivas en el dominio técnico sobre la naturaleza. En esta dirección, siempre cabe preguntarse dónde o en qué se funda tal *voluntad de dominio*; volun-

tad que, en el caso hegemónico de los últimos siglos de occidente, se pretende extender de modo *ad infinitum*.

4. De todo lo anterior, se desprende que la lucha contra el mito es en sí misma mítica. No hay escape al mito, al menos no en lo referente a los relatos fundantes de las *Weltanschauungen*.

5. De las tesis anteriores no se desprende, ni en lo epistémico, ni en lo ético-político, una actitud pasiva, conformista. Y ello en el sentido de que los mitos, o, para ser más preciso, las mitologías, tienen un fuerte contenido pragmático tanto en sus orígenes sociológicos como en sus consecuencias para el cuerpo social como un todo y para el cuerpo mismo del individuo. Decimos que tienen un origen pragmático en el sentido de que las mitologías se constituyen desde las experiencias de acción colectivas e individuales, esto es, desde las necesidades y desafíos que emergen desde el mismo campo de la lucha por la existencia. A nuestro entender, esta tesis pragmática, que además de los propios pragmáticos clásicos y actuales estaría dispuesto a aceptar el mismo Durkheim de *Las formas elementales...*, nos resulta la más conveniente para explicar la infinita diversidad de mitologías posibles que han existido y existen en la historia cultural de la humanidad. Decimos, además, que las mitologías tienen consecuencias pragmáticas para los cuerpos social e individual pues ellas se *en-carnan* en instituciones y en los hábitos, actitudes y todo el sistema de personalidad de los individuos. Se puede decir que los textos se incorporan a la textura *material* de la sociedad toda, al cuerpo de sanciones normativas y configuración de deseos y motivaciones. Los textos, muy a pesar de ciertos *deconstruccionismos naïf*, se hacen cuerpo infligiendo dolores y placeres.

6. En un mundo que, como el moderno occidental, ha evolucionado hacia lo polimítico siempre se presentan buenos chances para juzgar entre las mitologías conocidas. Y aunque dichos juicios se realicen desde el criterio ético-liberal-mítico de la autonomía individual, pienso que en esta actualidad polimítica, plural axiológica, nos distanciamos más de las consecuencias totalitarias de lo mítico si bien lo hacemos desde una mitología más. Así, en alguna medida podemos concluir que algunos mitos resultan más emancipadores mientras que otros resultan más totalitarios. En pocas palabras, no sostenemos que cualquier mitología vale lo mismo. No *vale todo*. No vale, por ejemplo, todo aquello que oprima injustificadamente la libertad de acción de los individuos o de un pueblo, libertad que *debemos* preservar en la misma medida en que

no se afecten a terceros. Sino, ¿desde dónde ejercitar la crítica que, como decía Marcuse en la introducción a su *One-dimensional man*, es constitutiva del pensamiento y, en especial, de la teoría social?

7. La estructura polimítica moderna tiende a profundizar la fragmentación tanto en la cultura como en la sociedad y la personalidad. No obstante, si bien tal fragmentación puede atomizar más la vida cultural y social, y puede volver incoherente la estructura de personalidad de los individuos, es menester recordar que es una posibilidad entre otras y no un sino, un camino inevitable. También la fragmentación abre nuevas posibilidades de configuración cultural, social y personal. Aprender a convivir en lo plural y lo fragmentado puede ser el modo de ampliar la libertad humana, siempre y cuando ningún fragmento, ninguna parte, anule a las otras. La misión de una teoría crítica de la sociedad hoy es, a nuestro juicio, plantearse en términos minimalistas. Esto es, la teoría crítica no puede asumirse con la petulancia del mandarín que, sin voluntad de escucha pero con mucha voluntad de poder, niega la otredad en función de unos ideales seráficos, prístinos. Ello supone renunciar a ciertas categorías clásicas que, tales como sujeto colectivo revolucionario, totalidad y revolución radical o "lo enteramente otro" (Horkheimer), encierran a la teoría en la mayor infertilidad práctica. El que la revolución ya no sea posible, y quizás hasta podemos decir que ya no sea deseable, no significa el final del pensamiento crítico. Por el contrario, la teoría crítica mínima reclama los espacios de lo plural contra las lógicas de la dominación anhelantes de lo uno. Para lograr sus fines contra la miseria espiritual y material unificante no se erige en poseedora de la verdad, ni tiene un solo sujeto como interlocutor. Es más, renuncia a la idea del sujeto único en pos de la pluralidad de los actores sociales. Así, su lucha es por una democratización de la vida, en el sentido que John Dewey y George Herbert Mead dieron al término democracia. Para tal desafío cuenta con la promesa de construir una razón sensual (Marcuse) y sintiente (Zubiri), pero más que racional aspira a ser razonable.

Bibliografía

- AA.VV.: *Complejidad y teoría social*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 1996.
- DURKHEIM, Émile: *Las formas elementales de la vida religiosa*, tr. Ana Martínez Arancón, Alianza, Madrid 1993 (1912).
- ELSTER, Jon: *Ulises y las sirenas*, tr. Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México 1995 (1979).
- FERRATER MORA, José: *Diccionario de filosofía*, Ariel, Barcelona 1994.
- FREUD, Sigmund: *El malestar en la cultura*, tr. Ramón Rey, Alianza, Madrid 1994 (1930).
- : *Esquema del psicoanálisis y otros escritos de doctrina psicoanalítica*, trs. Luis López-Ballesteros y Ramón Rey Ardid, Alianza, Madrid 1986 (?).
- : *Tótem y tabú*, tr. Luis López-Ballesteros, Alianza, Madrid 1967 (?).
- HABERMAS, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Barcelona 1989.
- HORKHEIMER, Max: *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, tr. Juan José Sánchez, Trotta, Madrid 2000.
- HORKHEIMER, Max y Theodor W. ADORNO: *Dialéctica del iluminismo*, tr. H. A. Murena, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1969 (1944).
- KOLAKOWSKI, L.: *La presencia del mito*, Amorrortu editores, Buenos Aires s/f.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *Antropología estructural*, tr. Eliseo Verón, Eudeba, Buenos Aires 1968 (1958).
- : *El pensamiento salvaje*, tr., Fondo de Cultura Económica, México (1962).
- MARCUSE, Herbert: *Eros y civilización*, tr. Juan García Ponce, Ariel, Barcelona 1981 (1953).
- : *La sociedad opresora*, tr. Italo Manzi, Tiempo Nuevo, Caracas 1970 (?).
- MARDONES, José María: *Dialéctica y sociedad irracional*, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao 1979.
- NIETZSCHE, Friedrich: *La ciencia jovial ("La gaya scienza")*, tr. José Jara, Monte Ávila, 2 da. edición, Caracas 1992 (?).
- : *La genealogía de la moral*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid 1976 (?).
- : "La verdad y la mentira en sentido extramoral" en *Revista venezolana de filosofía*, tr. José Jara, N° 24,

Caracas 1988.

RIVADENEYRA, Jorge: *Los creadores del mundo*, Ediciones de FACES, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1992.

SCHÜTZ, Alfred: *Estudios sobre teoría social*, tr. Néstor Míguez, Amorrortu, Buenos Aires 1974 (1964).

WALDENFELS, Bernhard: *De Husserl a Derrida*, tr. Wolfgang Wegscheider, Paidós, Buenos Aires 1997 (1992).