

Ilustración y Mito: el origen de la barbarie en Adorno, Horkheimer y Cassirer

Jonathan Arriola*

Fecha de envío: 08/07/2013

Fecha de aprobación: 18/12/2013

1. Introducción

En 1932, Ernst Cassirer publicaba la que se convertiría en una obra de referencia en la materia: *Filosofía de la Ilustración*. En ella, el autor emprendía la tarea de encontrar, dentro de la diversidad del pensamiento ilustrado, aquellos principios que le dieron a esta corriente su unidad formal. Pero, ante todo, lo que el filósofo alemán se proponía era despejar los múltiples prejuicios que, por entonces, cubrían al Siglo de la Razón. Es que, para principios de siglo, a la Ilustración se la acusaba, especialmente por las élites reaccionarias alemanas, de “superficialidad” y “subvaloración del mundo histórico”. En ese marco, *Filosofía de la Ilustración* constituía un intento por rescatar, en contra de aquellas “viejas charlas”, la real preocupación filosófica que tuvo el pensamiento ilustrado por la historia, por las pasiones y por los límites de la razón, intentando, al mismo tiempo, no caer en una apología ciega de aquél¹. Es así que Cassirer, ya al inicio de la obra, promete realizar un tratamiento de Las Luces lo más ecuánime posible, es decir, que deje un lado las prenociones infundadas y todo reduccionismo apresurado, pero que, a la vez, sea también crítico con ellas.

Vale decir que, detrás de ése intento, yacía la voluntad de reivindicar lo que, en vísperas del ascenso nacionalsocialista, era para Cassirer

*jon.arriola@hotmail.com

¹En efecto, Cassirer lo dice expresamente en su Prólogo: “El juicio pronunciado lo aceptan todavía muchos sin crítica alguna, y siempre se oye aquello de la “superficial Ilustración”. Conseguiría una de las finalidades esenciales de este libro si, en su virtud, se acallaran esas viejas charlas.” (2008: 14)

un sólido aliado filosófico en la lucha por los valores de tolerancia, libertad y democracia, encarnados en ese momento por una frágil República de Weimar, a la que tanto se empeñó en defender². Es así que Cassirer escribe en el Prólogo del texto que el Siglo de Las Luces "... no puede *ni debe* estar pasado y perdido para nosotros." (énfasis agregado) (2008:15). Sin embargo, pese a sus esfuerzos, ése ensayo republicano en Alemania afrontaría, en breve, su hora más trágica. Con la toma de poder por parte de los Nazis en 1933, Cassirer, de origen judío, se vio obligado a huir, primero a Inglaterra, luego a Suecia y, dado el irrefrenable avance alemán, por último, a los Estados Unidos, en donde viviría hasta su muerte en 1945.

Con Auschwitz, la barbarie se había consumado definitivamente. No había duda de que la civilización había sucumbido, pero, en el diagnóstico de Cassirer, no era la razón sino la cultura la que había fallado estrepitosamente en la preservación del legado democrático y liberal, entregando el impresionante desarrollo tecnológico *moderno*, hijo de la cosmovisión ilustrada, a peligrosas fuerzas *pre-modernas* y decididamente *irracionales*, la más importante de ellas, el mito. Efectivamente, es el regreso del mito a la escena cultural lo que explica, para el autor, el vergonzoso derrotero del Occidente.

Por su lado, Adorno y Horkheimer, quizás los pensadores más reconocidos de la Escuela de Frankfurt, publicaban en 1947, sólo dos años después de la muerte de Cassirer, su famosa *Dialéctica de la Ilustración*. Marcados por una experiencia similar a la de Cassirer, en ese texto, los autores se ponían como objetivo dar cuenta, a través de una mirada antropológico-filosófica, del execrable triunfo del totalitarismo en el seno mismo de la civilización moderna y tecnificada. Al igual que Cassirer, ambos filósofos coinciden, *prima facie*, en que el mito es el gran culpable de la catástrofe totalitaria. Sin embargo, estos últimos no comparten la idea de que fue la falta de Ilustración, esto es, la derrota de la razón ante los impulsos irracionales de la vida (Bergson) y el instinto (Nietzsche), del culto del héroe (Carlyle) y del *ser-para-la muerte* (Heidegger), el origen de la vuelta del pensamiento mítico. En *Dialéctica de la Ilustración*, la Ilustración misma es llevada al banquillo de los acusados, enfrentando el cargo de haber sido, desde siempre, mito disfrazado de progreso.

En la interpretación de Adorno y Horkheimer, contrariamente a la de Cassirer, la Ilustración, auto-declarada paladina de la razón, nunca pudo superar realmente el mito. Y ello porque, para los autores,

²Efectivamente, Cassirer, en un discurso de agosto de 1928, titulado "La idea de una Constitución republicana" celebraría el décimo aniversario de la cuestionada República de Weimar. Dos años después, y ya como Rector de la Universidad de Hamburgo, Cassirer volvería a repetir su defensa de la Constitución alemana y lo mismo haría nuevamente en 1932. Para profundizar en el contenido mismo de su defensa ver en bibliografía "Cassirer, la Constitución de Weimar y el papel regulativo de las ideas político-morales" (2009) de Roberto Aramayo.

lo mismo que en el mito y la magia primigenios, anida en ella un irrefrenable deseo por dominar aquello que inspiró en el hombre primitivo, germen del futuro sujeto moderno, un terror pavoroso: la Naturaleza. En el afán por someter a la Naturaleza, la Ilustración desarrolla, a través de un arsenal teórico basado en la abstracción y sistematización totalizante, una capacidad científico-tecnológica inigualable. Pero, en lugar de impulsar un perfeccionamiento moral del hombre, tal y como lo preveían Turgot y Condorcet, con ese imparable despliegue técnico y científico, la razón teleológica-normativa, aquella del “imperativo categórico”, decanta en razón instrumental y, con ello, la humanidad, ahora devenida objeto de manipulación, cae desprevénida en una lógica alienante. Como consecuencia, para los autores, el arte degenera en industria cultural, el individuo en masa y el progreso en genocidio. De esa forma, la Ilustración consagró su propia negación, regresando de nuevo al mito y cerrando así su propio círculo dialéctico. La Ilustración no habría liberado al hombre sino más bien lo contrario: habría radicalizado las fuerzas mitológicas primigenias que trajeron consigo un sometimiento cada vez más enajenante.

Es claro que, a pesar de sus experiencias personales similares, tanto Cassirer como Adorno y Horkheimer produjeron abordajes considerablemente distintos sobre el papel de la Ilustración y del mito en la forja del totalitarismo. A propósito es que en este trabajo intentaremos identificar cuáles son los puntos de encuentro y desencuentro que existen entre los autores. Para cumplir con dicho objetivo, hemos dividido el trabajo en tres secciones. En las dos primeras veremos la visión de Cassirer, Adorno y Horkheimer con respecto a la Ilustración y al mito respectivamente. Finalmente, efectuaremos una comparación de la postura de los autores, con la cual esperamos obtener una visión más clara de su pensamiento en relación a la emergencia de la barbarie moderna a la vez que evaluar las peculiaridades de cada planteamiento.

2. Ilustración y Mito en la obra de Ernst Cassirer

2.1. Ilustración y civilización

Aproximando el Siglo de Las Luces

Como lo indica en su Prólogo, en *Filosofía de la Ilustración* Cassirer apunta a captar al Siglo de Las Luces no tanto en su amplitud y heterogeneidad sino más bien en su “hondura peculiar”, lo que significa aprehenderlo a partir de los principios de todas las doctrinas y que le imprimieron al movimiento un carácter unívoco (2008: 9). Se trata de descubrir las “hebras invisibles” que hicieron posible la unidad del siglo y que, para el autor, convirtieron a la Ilustración en un punto

de inflexión en el devenir histórico de la conciencia. Para ello, Cassirer propone aproximarse a la Ilustración, y he aquí su hegelianismo, a partir de su *desarrollo histórico interno*: quiere atrapar al siglo en el juego de su propia dialéctica, en el proceso que lo llevó hasta una auto-conciencia y que implicó, como no podía ser de otra manera, un movimiento de afirmación y negación, de construcción y destrucción, de crítica y auto-superación. Cassirer busca así historizar la filosofía ilustrada. Que, por cuestiones metodológicas, Cassirer enfatice la unidad del siglo, ello no significa que ignore la pluralidad que lo habitó. No se trata de desconocer la multiplicidad sino de verla a través del “principio determinante” que le dio al movimiento su coherencia y dirección (2008: 9).

Podemos adelantar que uno de esos principios a los que se refiere Cassirer es precisamente la concepción de la razón que caracterizó a la filosofía ilustrada, la que es, además, indispensable para entender las divergencias con Adorno y Horkheimer.

Razón, matemática y conocimiento

En *Filosofía de la Ilustración*, Cassirer se empeña en demostrar dos tesis: a) que existe una continuidad filosófica entre el siglo XVII y el siglo XVIII y b) que, al mismo tiempo, existen entre ellos varios puntos de ruptura. Uno de los mismos tiene que ver con el cambio radical en la concepción de la razón que tiene lugar entre un siglo y otro.

En el siglo de Descartes, la razón era sinónimo, *grosso modo*, de ideas innatas. No era un *instrumento* para alcanzar un fin establecido por la voluntad sino, más bien, un conjunto de conocimientos certeros y auto-evidentes, tanto explicativos como normativos, que el espíritu producía, Dios mediante, a partir de sí mismo y que, por ello, eran tenidos como absolutamente fiables. En ese sentido, la razón era concebida, para Cassirer, como una forma de *posesión* (2008: 28). Así piensan Spinoza, Grocio y Fontenelle quienes intentan cimentar sus sistemas morales y jurídicos sobre una razón deductiva.

Para el siglo XVIII, en cambio, bajo el influjo de Newton, el concepto de razón experimenta un giro radical que deriva en una nueva epistemología. Se vincula ahora con lo que el siglo anterior, todavía a la sombra de la escolástica, había relegado a un segundo plano: la experiencia. La razón no es más aquel conjunto de verdades eternas, dadas *a priori* con independencia del mundo exterior sino una “forma determinada de adquisición”, una “fuerza espiritual radical” que busca hacerse de la realidad y auto-realizarse a partir de la acción (2008: 28).

En su texto, Cassirer describe no una *razón instrumental*, como Adorno y Horkheimer, sino más bien una *razón pragmática* pues en el período que va del siglo XVII al siglo XVIII, la razón evoluciona de un “ser” a un “hacer” (2008: 29) Por un lado, se da un pasaje de una razón deductiva, casi solipsista, a una razón inductiva y, por otro, de una

razón teórica o pura a una razón efectiva o práctica. De allí que una de las tesis de Cassirer sea que la filosofía crítica de Kant representa la cúspide misma del movimiento.

Otro cambio fundamental, para Cassirer, es que la Ilustración renuncia a develar la esencia de las cosas, así como el secreto último del Ser, su *causa prima* y su sentido. En un hito en el progreso de la auto-conciencia, el Siglo de las Luces ha reconocido la existencia de una realidad *en sí*, inaccesible a la razón. Por ello, le prohíbe a la misma determinar qué es lo real, más allá de lo que indique su piel externa, que es de pleno representable por los sentidos y las estructuras a priori del sujeto. Es abandonado por completo el ambicioso ideal, que caracterizase al siglo XVII, según el cual había que explicar la Naturaleza tanto en su ser interno (*nouménico*) como externo (*fenoménico*). En su lugar, la Ilustración adopta otro modelo epistemológico que se conforma con *describir* exteriormente la realidad, absteniéndose de esbozar toda teleología. De ahí en más, se tendrán por verdaderas aquellas proposiciones que se ajusten a la experiencia.

Junto a lo anterior, y esto es lo importante, cae la vieja aspiración, escolástica primero y racionalista luego, de crear sistemas filosóficos apodícticos. Es que con la revalorización de los sentidos, aquel suelo seguro de las ideas claras y distintas fue removido definitivamente. En consecuencia, el siglo XVIII le exige a la razón que sea prudente, que no trate de adelantarse a los hechos y que modere su tendencia a cerrarse y sistematizar la realidad a partir de hipotéticos *principios absolutos*. Los sistemas son útiles para descifrar la estructura ontológica del mundo pero de ningún modo hay que confundirlos con ella. Señala Cassirer que, para la Ilustración, “[El sistema] *es imprescindible como instrumento de conocimiento, más no hay que convertirse en esclavo de un puro instrumento.*” (2008: 95) Así, la misma declara caduco el lema del siglo anterior, arquetipo entonces del conocimiento científico: el *reductio scientiae ad mathematicam*. Sucede que las Luces perciben al pensamiento matemático “puro” como limitante pues entienden que empobrece la riqueza de lo real con su sistema monocromático de símbolos: y lo real, según su epistemología, no cabe dentro de las estrechas márgenes de la magnitud y del número.

Por otro lado, la Ilustración advierte que la matemática padece de un defecto epistemológico congénito: por más que lo intente, no puede salir de su propio círculo, dado que “*no hace más que expresar en formas diferentes un mismo y único contenido cognoscitivo.*” (Cassirer 2008: 97) En contraposición, la ciencia ilustrada quiere lograr un aparato conceptual que dé cuenta de las formas individuales e incorpore una diversidad que, el siglo anterior, había perdido al embretarse en la medición y el cálculo. La realidad no debe adaptarse al concepto sino que el concepto debe adaptarse a la realidad y vehiculizar así toda su riqueza “en la variedad de su ser y en la plenitud de su devenir.” (Cassirer 2008: 95)

Sin embargo, según Cassirer, la filosofía de la Ilustración no está dispuesta a cortar definitivamente los lazos con la matemática ya que ésta sigue representando el “orgullo de la razón humana”. Principalmente, busca reformular su papel en el marco de una nueva epistemología que prioriza los fenómenos singulares y sus relaciones empíricas y no más principios absolutos, presuntamente almacenados de antemano en el espíritu. A partir de allí, la matemática proporcionará la *forma* del conocimiento pero no el contenido mismo de lo real. Es una estructura que el espíritu introduce en el mundo caótico de la observación y de la experiencia sensorial y que despliega con el fin, más estético que lógico-objetivo, de lograr orden y sistematización.

Así, al *esprit géométrique*, que dominase *in totum* el siglo XVII, le sigue, en un movimiento de auto-superación, el *esprit systématique* del siglo XVIII con el que se pretende conciliar la diversidad empírica del mundo con las estructuras apriorísticas del sujeto. Por esa vía, se reconoce explícitamente que entre realidad y sujeto yace un abismo, un reconocimiento que toma forma concreta en el célebre concepto kantiano de representación, el cual establece una distancia insorteable entre el objeto en sí y su reconstrucción trascendental. Pronto se afirma, contra lo que se sostuvo por mucho tiempo, “[...] *la matemática no es una teoría de las cosas sino una teoría de símbolos.*” (Cassirer 1968: 55)

Bajo el paradigma ilustrado, señala Cassirer, se concibe que la matemática debe dar universalidad a las leyes científicas pero con la conciencia de que esas leyes no son ni vinculantes ni necesarias (*analíticas*) sino bien probables y provisorias (*sintéticas*). Lo que se pierde en certidumbre se gana en evitar ser embelesados por edificaciones metafísicas que generalmente se levantan sobre el suelo frágil de la especulación, conduciendo a malinterpretaciones de los fenómenos.

Según Cassirer, esta preocupación de la Ilustración por un nuevo modelo epistemológico, surge de una imperiosa necesidad histórica: la de barrer con el mito, a partir del cual vegetaban el dogmatismo y la tiranía. Para combatirlo, la Ilustración utiliza el arsenal de la contrastación empírica, de la argumentación lógica, de la difusión del conocimiento y de la educación. Pretende así allanar el camino a una nueva comprensión de la realidad basada en la razón y en la experiencia. De esa forma, el discurso ilustrado se afianza en la producción de una *Weltanschauung* depurada de todo residuo mitológico.

Pero la Ilustración, dice Cassirer, no se conforma con revolucionar el mundo teórico: quiere hacer lo mismo con el mundo práctico de la política, de la moral y de la estética pues “[...] *el método de Newton no sólo sirve para la física, sino para todo saber en general.*” (2008: 271) Pretende asentar esos reinos prácticos sobre la base de una razón natural porque, después de todo, *Natura est semper sibi consona*. Si en

el siglo de Fermat y Gassendi fueron la geometría y la matemática las ciencias en apogeo, en el siglo de Diderot y Buffon fueron la biología, la psicología, la economía y la política las que acapararon toda la atención.

Lo que importa es el hombre en su relación con el mundo, tanto natural como social. Por eso, la Ilustración elabora una antropología que intente develar el verdadero sustrato empírico del hombre. Si podemos acceder transparentemente al ser del hombre, entendido este ser, no como un principio metafísico, sino como una realidad sensible, entonces podremos generar a partir de allí un sistema moral y político más ajustado a su naturaleza. Es que la Ilustración tiene la idea de que hay que despejar primero el ser para poder construir sobre él un deber ser seguro y eficaz, de lo contrario “[. . .] *este “ser” volverá siempre por sus fueros y será más fuerte que cualquier “deber ser”.*” (2008: 274) Los sistemas morales y religiosos trascendentales negaron la importancia de toda referencia empírica y, por ello, habrían reprimido artificialmente las virtudes naturales de los hombres.

Para la Ilustración, la Naturaleza es un orden armonioso y racional y resultaría paradójico que no pudieran derivarse de ella las mismas leyes evidentes, objetivas y atemporales que gobiernan el mundo físico. Asegura que, así como existen relaciones racionales entre los entes del mundo natural, también existen relaciones racionales que regulan los entes del mundo espiritual. A la Naturaleza puede vérsela entonces como la fuente de un nuevo ideal metafísico sobre el cual fundamentar una sociedad racional que prescindiera de la arbitrariedades de la fe, de la autoridad y de la tradición. Es por ese andarivel, la Ilustración llega a la idea de los *derechos naturales*, que ciertamente no crea pero que, bajo su filosofía, se convierte, en palabras de Cassirer, en un “verdadero evangelio moral” que debe colonizar la realidad y de la que finalmente eclosionarán las Revoluciones americanas y francesa, consagrando así la primacía de una razón práctica. (2008: 278)

Por todo lo anterior, para Cassirer, la Ilustración, con su redefinición de las relaciones entre sujeto y objeto, del rol de la matemática y, en general, del concepto en la aprehensión de la realidad, representa un salto histórico en el desarrollo de la conciencia. A su vez, los cambios epistemológicos que instrumenta la Ilustración impactan directamente en la comprensión del mundo social y, a partir de allí, se procesa una revolución civilizatoria mayúscula, enancada en la defensa de los valores de libertad, tolerancia e igualdad. Para Cassirer, ésa es justamente la civilización, la del proyecto ilustrado, la que sucumbe ante las fuerzas del mito para el siglo XX.

2.2. El regreso del mito: el origen de la barbarie

El mito y las formas simbólicas

Pese a los esfuerzos de la Ilustración por hacer inteligible el mundo, por despejar toda oscuridad del pensamiento mágico y por fundar las relaciones sociales sobre cimientos racionales, el mito hizo un retorno tan inesperado como triunfal en el siglo XX. Este regreso, según lo expone en *The Myth of the State* (1946), se vio favorecido, para Cassirer, por dos razones coyunturales.

En primer lugar, tenemos la atmósfera hostil a la razón, azuzada por la llamada *Lebensphilosophie*, en la que el autor alemán incluía al vitalismo de Nietzsche y Bergson, al historicismo de Spengler y al existencialismo de Heidegger, entre otros. En la visión de Cassirer, el ataque sistemático a la razón perpetrado por estas filosofías causó un resquebrajamiento de los fundamentos civilizatorios de Occidente, dando vía libre al resurgimiento de la “mitología política”.

En segundo lugar, paralelamente Cassirer constata otra profunda crisis cultural en torno a la definición del hombre. En siglos anteriores, hubo siempre una disciplina, fuera la metafísica, la teología, la matemática o la biología, que oficiaba de árbitro general y conducía la marcha general del abordaje del hombre. Pero, con el repliegue de Dios y la emergencia de un sinnúmero de ciencias, cada vez más especializadas, la posibilidad de tal hegemonía se esfumó y, con ello, se generó una situación de “*completa anarquía de pensamiento*.” (1967: 24). Para Cassirer, este panorama de crisis identitaria del hombre redundó en beneficio de las representaciones mitológicas que empezaban a fortalecerse en medio de la desesperanza de entre guerras. Allí donde la razón enmudecía, allí el mito reemergió, haciendo usufructo de un campo que nunca fue tan fértil desde el ocaso de Las Luces. No obstante, Cassirer no desistió en la búsqueda de una definición del hombre. Y ello no sólo por un interés exclusivamente filosófico: para entender la barbarie totalitaria hay que esbozar primero una antropología.

Ante todo, con su definición, Cassirer quiere evitar caer en el fragmentarismo en el que han incurrido involuntariamente las ciencias. Según el filósofo, no basta con abordar al hombre a partir, y solamente, de una dimensión particular, sea empírica o metafísica. Cassirer apuesta a encontrar, y aquí yace su kantianismo, la *estructura trascendental* que entreteje *todas* las dimensiones culturales humanas por igual, para así exponerlas, no como creaciones inconexas sino como partes de una unidad orgánica.

No obstante, para el autor, el nudo que vincula todas las expresiones culturales, llámese ciencia, lenguaje, religión, arte y mito, no tiene la forma de una *esencia*, como se han empeñado en pensar tanto la filosofía como las ciencias, sino de una *función*. (1967: 61) Y esa

función no es la racional, sino la *simbólica*, condición de posibilidad de todas las manifestaciones culturales. Es así que declara, en una célebre sentencia, que el hombre es, ante todo, un *animal simbólico*³. El hombre no habita solamente un mundo físico, como hace el resto de los animales, sino que, y sobre todo, habita un mundo simbólico, ya que “*se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial.*” (1996: 26)

Definido el hombre como animal simbólico, se hace imprescindible ver qué es la *forma simbólica*. En *The Concept of Symbolic Form* (1922), el autor señala que la forma simbólica es una energía del espíritu mediante la cual la espontaneidad de la conciencia carga de significado los estímulos sensoriales que vienen del mundo (Gordon 2010:14). Aunque la realidad externa le aporta a nuestros sentidos un dato empírico, también es cierto que el espíritu impregna de conceptos eso que la receptividad provee sin más. Así es identificable un doble movimiento en este modelo de Cassirer: el que va del mundo a la conciencia, mediante la receptividad, y el que va de la conciencia al mundo, vía la espontaneidad. De modo que, en su relación con el mundo y la sociedad, la conciencia no hace más que encontrarse con sus propios contenidos, con los cuales recubre toda la realidad.

Ahora bien, no existe una sino varias *formas simbólicas*. El lenguaje, el arte, la religión, el derecho, la técnica, la ciencia constituyen, entre otras, las diferentes expresiones de la estructura simbólica del hombre. Por otra parte, cada forma simbólica adquiere su carácter según qué tipo de significado añade al mundo. Esto es: todas ellas, generan diferenciaciones exclusivas que ordenan la realidad en diversos campos de significado, con jurisdicción simbólica propia. En ese sentido, la forma simbólica actúa como una suerte de *telón de fondo trascendental*, que hace que la cosa, tanto sea un dato sensorial como un ente abstracto, *aparezca* representada en la conciencia de un modo particular y cobre así un significado en el marco de un sistema más amplio de símbolos.

En este punto, y a los efectos de este trabajo, es importante destacar que, para Cassirer, más allá de sus particularidades, *todas* las formas simbólicas brotan del mismo origen: el mito. El mito es, histórica y antropológicamente, el primer y más general intento por investir la realidad con significado. Representa el corolario mismo de la espontaneidad, con la cual se dota de sentido a una Naturaleza virgen para transformarla propiamente en un “mundo”, en donde no se suceden solamente relaciones físicas sino también de significado: es sobre éstas que se asienta justamente la cultura del hombre, de ahí en

³Para un buen estudio de la definición de Cassirer del hombre como animal simbólico ver “« L'être humain comme l'«animal symbolique» chez Ernst Cassirer” de Adam Westra. Ver bibliografía.

más, su *hogar existencial*.

Por otro lado, el mito, además de ser el vientre de las formas simbólicas, es también, él mismo, una forma simbólica. En efecto, al introducir la diferenciación, proto-religiosa, de lo sagrado (*mana*) y lo profano (*tabú*), el mito aporta una manera de hacer inteligible las cosas.

No obstante, aunque consideradas desde el punto de vista de su origen y de su función, todas las formas simbólicas son iguales, consideradas desde el punto de la evolución histórica de la conciencia, la ciencia moderna supone, para Cassirer, un estadio superior. En contraste con el mito, la ciencia opera sobre la base de la distinción fundamental entre verdad y apariencia. Esa distinción encubre la diferenciación entre *lo que es representado* y su *representación*, un desdoblamiento que, al tiempo, presupone un desarrollo histórico-fenomenológico previo a la vez que fundamental: a saber, el reconocimiento expreso de que la conciencia no es meramente un receptáculo de datos del exterior sino que participa activamente, mediante su facultad de espontaneidad conceptual, en la aprehensión del mundo. En otras palabras: la ciencia moderna sabe que, al conocer, tamiza racionalmente la realidad.

De esa auto-conciencia es precisamente de la que carece el mito, al confundir en un mismo plano ontológico lo real en sí con los contenidos trascendentales proyectados por la conciencia. En ese sentido, la de Cassirer es una teoría evolucionista, al concebir a la historia como un desarrollo progresivo de la conciencia, que inicia con el mito, inconsciente y dogmático, y llega hasta la ciencia, trascendental y auto-consciente.

Ahora bien, es válido preguntarse cómo es que, para Cassirer, el mito, originariamente fuente de las formas simbólicas, engendra también el escalofriante *Arbeit macht frei*. Como expone Ursula Renz, el mito tiene, en la obra del autor, dos abordajes. El primero se da en los años 20, con la publicación de *Myth and Language* (1925), y es cuando aparece como origen del resto de las formas simbólicas, como acabamos de ver. El segundo tiene lugar en los años 40, cuando Cassirer lo define, en *The Myth of the State*, como un *arma espiritual* fabricada deliberadamente por los sistemas totalitarios. Es a partir de esta segunda conceptualización que podemos reconstruir la línea que engarza al mito con la barbarie totalitaria.

Mito, individuo y totalitarismo

En tanto forma simbólica, la razón moderna, esencialmente positiva y resolutive, había hecho aparecer al ente sociedad como un conjunto de individuos. Según esta concepción, el contrato era el mecanismo por el cual unos "individuos- átomos" decidían libremente obligarse a formar de consuno una comunidad política, sin perder por ello su singularidad. Esta visión moderna convalidaba que el individuo y sus derechos naturales pasaran a ocupar el lugar central dentro de la

sociedad. Es porque se lo reconoce como autónomo, que el individuo es responsable de sus actos, siendo la razón su tribunal ético supremo. De hecho, de eso trata el auto-gobierno racional de Kant: una premisa que está en la base tanto de la moral, del derecho, de la economía como de la política modernas.

Sin embargo, a diferencia de la razón moderna, la dinámica interna del mito no es ni resolutive ni compositiva. No ve en la totalidad las partes: se encandila con el conjunto. Cassirer asegura que el mito tiene, como forma simbólica, su propia estructura cognitiva, que sintetiza la realidad de una manera distinta a la razón y la ciencia modernas: a saber, lo hace subsumiendo lo múltiple a lo uno, las partes al todo.

La lógica moderna introduce nociones abstractas como las de conjunto y género, pero siempre conserva la individualidad de los ejemplares singulares, que no son, en ningún caso, asimilables a una categoría superior (Cassirer 2001: 99). El mito, en cambio, además de buscar un denominador común a todas las cosas, quiere consagrar siempre la prevalencia del universal. De hecho, en el pensamiento mítico, el individual es solamente en tanto que espejo de toda la especie, a tal punto que no se representa a sí mismo sino secundariamente. Antes que nada, el particular representa al género pues en él está y vive el todo: es, en definitiva, un *pars pro toto*.

Pero el mito, que, según Cassirer, al igual que Adorno y Horkheimer, nace del "instinto clasificador del hombre", no sólo introduce unidad en el mundo natural sino también en el mundo social. En efecto, el mito nace de una doble necesidad ordenadora. La primera, la de organizar el *mundo externo*, que se muestra como caótico. En ese sentido, el mito sería la primera reacción simbólica del hombre ante un mundo que le genera miedo. La segunda, la necesidad de organizar el *mundo interno* de las emociones, tan o más caóticas que las fuerzas naturales del mundo exterior. A través del mito, entonces, el hombre traduciría las experiencias subjetivas al lenguaje objetivo del símbolo y del significado.

Lo importante es que esa objetivación no ocurre a nivel individual sino social, ya que, dada su lógica universalizante, el individuo, en cuanto singularidad irreductible, ni siquiera asoma en la concepción mítica. En las sociedades dominadas por el mito, el yo singular se encuentra disperso en el gran Yo de la comunidad y en el no-Yo de la Naturaleza. El individuo, argumenta el autor, se percibe a sí mismo sólo en la medida en que se relaciona con los otros y en que forme una unidad orgánica con ellos.

Es tópico señalar que este aspecto del mito introduce una dimensión que es ajena a la visión moderna. Si la Modernidad había pensado la sociedad en términos de vínculos racionales entre individuos libres, el pensamiento mítico funda, no una sociedad, sino una comunidad sobre la base de una unidad emocional que antecede al individuo. Esto es: en el mito, lo primero es siempre el objeto, entiéndase como sociedad,

como emotividad compartida o como cultura, y, bajo esa representación simbólica, los individuos no aparecen sino como singularizaciones accidentales del todo macizo y, por ello, les es imposible gozar de un estatuto autónomo. Allí donde domina el mito, no es la mutua conveniencia, un mero cálculo racional, lo que fundamenta la sociedad (*Gesellschaft*) sino, más bien, la atracción centripeta que ejerce la cultura como centro afectivo de la comunidad (*Gemeinschaft*).

Por lo anterior, el regreso del mito para la primera mitad del siglo XX supuso una vuelta a un estado de cosas pre-moderno, en donde la figura simbólica del individuo tenía apenas cabida. Es así las fuerzas míticas del nazismo se orientaron a suprimir todo signo de individualidad. Conforme a la lógica de sumisión del particular, el mito tiende naturalmente a igualar, a homogeneizar, a crear constantemente unidades allí donde hay pluralidad. Trasladado a la esfera política, el mito prescinde de la figura cultural del individuo, del ciudadano en el imaginario republicano, y, en su lugar, coloca las categorías universalizantes del Volk o de la masa, barriendo así con el *principium individuationis* de la política moderna, que había construido al individuo como una unidad singular.

Despojado de su singularidad y, con ésta, de su libertad, el individuo pierde el sentido moral de sus acciones. En efecto, en las sociedades dominadas por el mito, la responsabilidad moral pasa a ser detentada por el colectivo, quien toma las decisiones relativas tanto a la vida pública como a la privada, ahora fundidas una en la otra. De esa manera, la razón se ve desplazada como jueza ética de la acción por el afecto y la emotividad, que sueldan a los individuos a la totalidad social.

Por otro lado, y al ver al mundo a través de categorías proto-religiosas, como la de lo sagrado y lo profano, lo santo y lo mundano, el mito transforma a la política en una contienda de buenos y malos. No existen los aliados o rivales sino solamente los amigos y enemigos, los puros e impuros, los santos y los paganos, los que merecen vivir y los que hay que eliminar. Allí radica, para el autor, el mayor peligro de la concepción mítica pues, por ese camino, se ingresa en los prolegómenos de la barbarie.

Dado el evolucionismo de su teoría antropológica, es claro que el regreso al mito representa, para Cassirer, un retroceso en el progreso cultural del hombre. Aunque el modelo de las formas simbólicas es, en lo esencial, lineal y acumulativo, eso no quita que no exista en él la posibilidad de una involución. Puede darse perfectamente que, aún la civilización más avanzada, como era el caso de Alemania, sucumba nuevamente ante la irracionalidad del mito.

En la visión de Cassirer, el mito, en tanto matriz de las formas simbólicas, permea todas las actividades de la conciencia, lo que significa que hasta la propia razón se encuentra impregnada por éste. Sin embargo, en tanto que forma simbólica, el mito es, al mismo

tiempo, el antagonista natural de la racionalidad, dado que, como vimos, es portador de una estructura cognoscitiva opuesta a la de la razón. Y, por ello, en la filosofía de Cassirer, a diferencia de la de Adorno y Horkheimer, es la razón la que tiene el encargo de ejercer el contralor sobre el pensamiento mítico.

No es que Cassirer condene el mito *per se* –que, por lo demás, es el que permite la creación de un mundo en común sin el cual no existiría sociedad alguna– sino que es, más bien, su hegemonía sobre el resto de las formas simbólicas la que el autor ve como peligrosa para el desarrollo de la civilización.

Si bien Cassirer reconoce la posibilidad de que el hombre moderno sea de nuevo presa de concepciones mítico-religiosas, que había dado erróneamente por “superadas”, asegura, a su vez, que, tal y como sucedió en el siglo XX, el mito de las sociedades modernas nunca podrá igualar a aquel de las sociedades primitivas. Y ello porque, con Hegel, el autor cree que, con el desarrollo histórico, el hombre gana una auto-conciencia, la que es históricamente irreversible. Para el primitivo, realidad y representación eran completamente indistinguibles. En cambio, los mitos del siglo XX, dotados de auto-conciencia histórica, no son más formulaciones espontáneas sino fabricaciones deliberadas. No hay confusión sino manipulación.

Como es sabido, en las sociedades modernas, se constata, en todas las esferas, una creciente división del trabajo que conlleva, a su vez, una mayor especialización. Eso mismo sucede con la elaboración de los mitos. Para el siglo XX, tenemos el desarrollo de toda una *techné* en la producción de narrativas mitológicas, la que se conjuga perniciosamente con el inédito avance tecnológico y con la explosión de los medios masivos de comunicación. El mito del héroe (Carlyle), el de la raza (Gobineau) y el del Estado (Hegel) son, para Cassirer, ejemplos paradigmáticos del montaje volitivo de teorías pseudocientíficas, de pretendida apariencia racional pero de fuerte sustrato mítico. Que el mito del siglo XX se enfundara en ropajes racionales obedece al hecho de que el hombre moderno, por más irracional que sea, no puede desandar el desarrollo histórico y deshacerse de las demandas de racionalidad, que ya forman parte de su “*segunda naturaleza cultural*”. (Coskun 2006: 165)

Detrás de la fabricación de los mitos fascistas, tan sofisticados como las armas modernas, yace la intención de manipular. La “política del mito” del siglo XX, como la llama Cassirer, no buscó solamente dominar a través de la tecnología, disciplinar los cuerpos y el comportamiento, sino que también apuntó a subyugar la conciencia. En ese sentido, el nazismo, como ningún otro movimiento político, supo explotar el poder coercitivo del mito. Para ello, dice Cassirer, el totalitarismo, como las sociedades primitivas, apeló nuevamente a los ritos religiosos, que dan un sentido de cuerpo a la colectividad e impiden la aparición de individuos críticos. Cassirer cree, siguiendo a Kant, que ser libre no es

simplemente tener la ilusión de un *liberum arbitrium indifferentiae* sino que se trata de que los motivos que se tienen para actuar surjan de una convicción sincera e individual acerca de lo que es el deber moral. De otra manera, se habrá caído en la insensatez, en la dictadura del colectivo.

3. Adorno y Horkheimer

3.1. Desenmascarando a la Ilustración

Antes de abordar el concepto de Ilustración en Adorno y Horkheimer es preciso advertir que los autores utilizan el término en tres sentidos diferentes. En primer lugar, para ellos, la Ilustración no es, como para Cassirer, solamente el periodo histórico que abarca el siglo XVIII. Con “Ilustración” se refieren además tanto a la Modernidad en su conjunto como a una filosofía caracterizada por entablar una relación preeminentemente cognoscitiva con la Naturaleza, esto es, una relación de sujeto-objeto. Según los autores, esta filosofía tiene ya su germen en la Antigua Grecia, con Sócrates y Homero, pero se desarrolla ininterrumpidamente a lo largo de toda la historia occidental.

Al igual que Cassirer, Adorno y Horkheimer, buscan en su *Dialéctica de la Ilustración* determinar a la Ilustración en su principio básico, en aquello que la empuja hacia movimiento dialéctico. Sin embargo, dicho principio fundamental, no radica, como en Cassirer, en una determinada concepción de la razón sino en la insaciable *voluntad de dominio* que la habría gobernado desde el comienzo. Para Adorno y Horkheimer, detrás del intento ilustrado por sistematizar la realidad y por hacer racionalmente inteligible los engranajes del mundo, subyace un impulso por someter al conjunto de lo real a la tiranía del pensar calculante y a la glotonería, y he aquí la influencia nietzscheana, de una *voluntad de poder*⁴.

La Ilustración no encarna, como para Cassirer, un estadio cultural brillante en el infinito “proceso de auto-liberación del hombre”, sino que es, lisa y llanamente, hija del miedo originario del hombre ante las fuerzas naturales. Voltaire y d’Holbach, Hume y Toland, entre muchos otros ilustrados, habían acusado a la religión, y al pensamiento mítico en general, de haber germinado del temor a lo desconocido y a las fuerzas naturales. Pero, para Adorno y Horkheimer, esa acusación también puede esgrimirse *en contra* de la propia Ilustración, con la sola diferencia de que, en lugar de haber producido quimeras, como hizo la religión, produjo grandes constructos racionales, que, no obstante, y al igual que la primera, perseguían como objetivo primordial

⁴En ese sentido, los autores comparten con Marx, Nietzsche y Freud, otros “filósofos de la sospecha”, como los bautizara Ricoeur, la idea de que los hombres operan en el mundo con una *conciencia sistemáticamente engañada*, sea por la burguesía, por el inconsciente o, como en este caso, por la voluntad de poder.

explicar el mundo. Lo mismo que el mago en la sociedad primitiva, a través de esos constructos, la Ilustración rebaja a la realidad al nivel de *objeto manipulable*. En contra de lo que ella misma cree, en realidad, la Ilustración no constituye, para los autores, sino una mera prolongación de la magia. Ello porque, más allá de su efectividad y de su alcance, su *función y razón de ser* son esencialmente la misma: la búsqueda del sometimiento de la Naturaleza. Según la lectura de Adorno y Horkheimer entonces, no hay entre Ilustración y magia un antagonismo natural, un abismo insoslayable, como plantea Cassirer.

En este punto, es importante señalar, y permítase el excurso, que los autores de *Dialéctica de la Ilustración* siguen de cerca los trabajos antropológicos de Tylor, Mauss y, especialmente, de Fraser, quien plantearía un modelo antropológico evolutivo, según el cual la ciencia representaría una forma sofisticada de la magia. Para el influyente antropólogo inglés, entre magia y ciencia hay tan sólo una diferencia de grado, en todo caso, una intensificación y sofisticación pero no un salto fenomenológico. No obstante, esa diferencia, señalan Adorno y Horkheimer, no es menor. Mientras que la magia persigue su fin, el dominio de la Naturaleza, a través de la *mimesis*, esto es, de intentar comportarse como el objeto mismo, la Ilustración lo hace a través de la *abstracción*, es decir, de una operación que procede a encontrar lo común en lo diferente y, a partir de allí, igualar todo lo existente: lo que no hace sino potenciar el afán de dominio y agudizar un reduccionismo rampante, vejador de la realidad (1998:66)

En la magia se preservaban ciertas diferencias, pues la lógica que primaba en el sacrificio era la de *sustitución específica*. Es verdad que cuando se sacrificaba a la cierva por la hija y al cordero por el primogénito se lo hacía representando a toda la especie, dirán los autores. “*Pero el carácter sagrado del hic et nunc, la unicidad del elegido, que adquiere el sustituto, lo diferencia radicalmente, lo hace —incluso en el intercambio— insustituible.*” (1998:65)

Ahora bien, en la Ilustración y, en general, en el pensamiento lógico-científico, lo que prima, invocando los poderes supremos de la abstracción, es esencialmente la *fungibilidad universal*. Esto quiere decir sencillamente que no se sustituyen ejemplares, sino géneros enteros. Ya con la magia, las cosas eran vistas como habitadas por una dualidad: a la vez que eran ellas, representaban también el mana universal que encadenaba, sin distinción, a todos los entes a una misma esencia. Pero la Ilustración, afirman Adorno y Horkheimer, lleva la lógica del mana hasta su límite patológico, porque, con su obsesión por el concepto, sólo le importa la unidad subyacente de lo existente, incluso cuando el precio de captarla sea el de suprimir de un plumazo las diferencias, de reducir lo irreductible. Realizando lo uno, quiere llegar al corazón mismo de lo real, en donde late la clave del dominio absoluto. Ciega ante la diferencia, ante lo inaprehensible, la Ilustración no vería en el mundo sino lo que es igual.

En virtud de su común pertenencia al Ser, todas las cosas serían para la Ilustración esencialmente intercambiables. Es allí entonces cuando, para los autores, entra en escena la matemática, heredera del mana antiguo, que, con el impulso de la Ilustración, avanza reduciendo la realidad a un simple sistema de ecuaciones. Precisamente, “*La naturaleza [...] es aquello que debe concebirse en términos matemáticos; incluso aquello que no se agota ahí, lo indisoluble y lo irracional, es invertido por teoremas matemáticos. Con la previa identificación del mundo enteramente pensado, matematizado, con la verdad, la ilustración se cree segura frente al retorno de lo mítico.*” (1998:78)

De esa manera, y conjuntamente con la primacía de la acción, la Ilustración habría consagrado la primacía de lo cuantitativo. Pero, para Adorno y Horkheimer, la tiranización es inversamente proporcional al nivel de abstracción, de modo que cuanto más vacías se hacen las categorías, más se oprime a la realidad, puesto que toda resistencia debe sacrificarse en el altar supremo de los conceptos universales. Con ello, la distancia entre sujeto y objeto se acrecienta irremediabilmente hasta llegar a convertirse en una relación del tipo señor-siervo (1998:68)

Es claro que, con estos desarrollos, Adorno y Horkheimer se ubican en las antípodas de lo defendido por Cassirer. Mientras este último defiende que la Ilustración domesticó el pensamiento matemático para transformarlo de un fin en sí mismo a un instrumento, Adorno y Horkheimer denuncian el reduccionismo matemático del Siglo de Las Luces, a través del cual habría procurado pasar por alto la diversidad intrínseca de lo real. Las Luces de Cassirer buscan superar el *esprit géométrique* del siglo XVII para apreciar a la realidad en sus verdaderos colores. Las Luces de los autores de Frankfurt, habrían intentado, por medio del número, despojar a lo existente de sus formas singulares. Es por esa vía que, a su juicio, la Ilustración termina comportándose con las cosas “*como un dictador con los hombres.*” (1998:64)

Este es un punto clave para entender la visión antagónica que los autores tienen con respecto a la Ilustración que presenta Cassirer. En efecto, es esa acusación de que la Ilustración opera reduciendo, abstrayendo y midiendo la que lleva a Adorno y Horkheimer a ver en ella la antesala misma de los campos de concentración, sumun del cálculo utilitarista y de la despersonalización de los hombres. De allí que los autores digan que la Ilustración “*es totalitaria como ningún otro sistema.*” (1998:78)

3.2. Mito e Ilustración: el camino a la barbarie

Del subjetivismo radical a la reificación de la conciencia

Para Adorno y Horkheimer, la barbarie es resultado de la Ilustración ya que la misma no pudo derrotar aquello que había fijado como

el enemigo número uno a combatir: el mito. Peor aún, en lugar de superarlo, lo habría simplemente sustituido. Es que, como el mito, la Ilustración, organizando el mundo, introduce unidad en la multiplicidad ya que concibe que sólo en la unidad emerge la verdad de las cosas, que, como el ente mismo, es inmutable: siempre igual a sí misma. El mito había gobernado a través del rito y de la magia, la Ilustración, en tanto heredera del mismo, lo hace a través de los poderes de la abstracción y del hechizo del número. Cambia de armas, sí, pero mantiene la función, que es la de ejercer una férrea coerción en nombre de la unidad. No hay revolución sino mera prestidigitación.

Los autores sostienen que tal y como la ciencia moderna, “*El mito quería narrar, nombrar, contar el origen; y, con ello, por tanto, representar, fijar, explicar.*” (1998:63) Y explicar, en el sistema de Adorno y Horkheimer, es el primer paso hacia la dominación, fin último de toda empresa mágica lo mismo que científica. Bajo esa luz, Ilustración y mito son, en lo relativo a su función, análogos al ser igualmente siervos del mismo fondo irracional: la voluntad de dominio. Sin embargo, ésa es tanto sólo una de las intersecciones por donde, según los autores, mito e Ilustración se emparentan.

Para Adorno y Horkheimer, la Ilustración quiere dominar a la Naturaleza a través de su arsenal conceptual pero no se da cuenta de que no existe tal cosa como la Naturaleza en primer lugar, si por ella entendemos un ente “puro”, no intervenido ya de antemano por el intelecto, la cultura o las instituciones. Ése es justamente otro aspecto que la Ilustración comparte con el mito que consiste en tomar lo histórico como algo dado y lo dado como algo histórico. En la visión de los autores de Frankfurt, al hombre y a la Naturaleza los separa inevitablemente un “entre”: el “entre” de la objetivización histórica y social. Para ellos, no existe tal cosa como la “Naturaleza” si por ella entendemos un dado perceptible diáfano por los sentidos. Lo que existe, en cambio, es una Naturaleza que siempre está mediada por la historia y viceversa.

Esa hibridación (o *Vergängnis*), como la llama Benjamin, da como resultado lo que Adorno, de acuerdo con su dialéctica negativa, denominó *Naturgeschichte*, que no es sino la *Aufhebung*⁵ de los conceptos de Naturaleza e historia. Dada la íntima relación que se establece entre ellos, el intento por dominar a la Naturaleza, que alimenta la empresa moderna, advierten Adorno y Horkheimer, se revierte dialécticamente, siendo el hombre mismo quien termina manipulado por la astucia de

⁵Como es sabido, el concepto filosófico de «*Aufhebung*» fue acuñado por Hegel. Su traducción siempre resultó problemática, ya que el vocablo alemán encierra significados ambiguos y contradictorios. Pero, para simplificar, podemos decir que el concepto es lo que Hegel identificara como el tercer momento de su famosa dialéctica y que se ha tradicionalmente se ha traducido, no sin polémica, como síntesis. En su acepción hegeliana, el concepto hace referencia a un movimiento de superación o elevación que, sin embargo, no supone eliminación o supresión de los momentos anteriores, la tesis y antítesis, sino que apunta conservarlos a la vez que resolverlos en una nueva unidad.

una voluntad de poder. Puesto sencillamente: dominar la Naturaleza, equivale a dominar la historia.

Para los autores alemanes, al contrario de la imagen idealista-burguesa que se ha forjado de sí mismo, el hombre moderno no es, en realidad, un sujeto, lo Otro radical del objeto, que esté en algún espacio trascendental por fuera de la Naturaleza. El hombre es también Naturaleza. Sus impulsos y necesidades básicas constituyen su naturaleza interna. Sin embargo, la voluntad de poder llama a reprimir esa naturaleza interna en pos del sometimiento de la Naturaleza exterior. Y es a través del sacrificio del sí mismo que se conquista la subjetividad, un yo a partir del cual se va a configurar la realidad. Así, mediante un proceso de *self-aggrandisement*, el espíritu o yo, dicen Adorno y Horkheimer, termina erigiéndose ilusamente como el pilar fundamental del mundo. De esa forma, la totalidad de lo real cae en una *reductio ad hominem*, un proceso que alcanza su expresión máxima con la Ilustración, dado que su filosofía de la razón pura, encarnada en la obra de Kant, procede a subjetivizar todas las categorías ontológicas, haciendo equivaler el objeto a un conjunto de proyecciones trascendentales.

En este punto, los tres autores coinciden. Como dijimos antes, Cassirer ve en la obra idealista de Kant el momento cúspide de la Ilustración. Sin embargo, lo que Cassirer ve como un salto en la autoconciencia del hombre, en su auto-descubrimiento como fundamento ulterior del mundo, Adorno y Horkheimer lo vislumbran como una materialización más del mito pues, con el idealismo totalizante, la Ilustración cae, al igual que este último, en un subjetivismo dogmático que encontrará, con el devenir dialéctico, su propia negación en una creciente reificación. En efecto, en un primer momento, el sujeto es el señor del objeto en la medida en que, como el Dios creador, ejerce sobre la realidad “la mirada del patrón”, propia de quien se relaciona con las cosas con un “espíritu ordenador”. Pero pronto el señor, esto es, los hombres, se vuelven siervos pues “[...] *pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen.*” (1998: 64)

En Cassirer, la Ilustración condujo al descubrimiento de la individualidad y de la libertad subjetiva y, al mismo tiempo, brindó la posibilidad del ¡sapere aude!, esto es, del auto-gobierno racional, con el que se habría emprendido el camino de la emancipación y de la consideración crítica del universo social y político. En Adorno y Horkheimer, en contraste, lejos de lograr la libertad, la razón ilustrada consagró su propia contradicción. Impulsada hacia la dominación ciega de la Naturaleza, al final, la razón moderna hace que el pensamiento entre en un proceso de reificación. Es que con el despliegue histórico aquellas proyecciones subjetivas idealistas se convierten en introyecciones objetivas realistas, embruteciendo la conciencia. Con ello, los hombres se entregan a la más absoluta alienación, pues todo introyectar es un alienar. Y decimos absoluta porque, para los autores, el hombre no só-

lo está alienado sino que lo está de tal modo que ya ha olvidado esa alienación.

Para Adorno y Horkheimer, influidos por Marx y, especialmente, por Lukács, esa alienación acaecería con la división del trabajo, que desgarraría la comunidad de los hombres, convirtiéndolos en meras cosas o números, que estarán al servicio de un aparato económico, esencialmente mercantilista, tan omnicomprendido como opresor. En el marco de la alienación creciente, se percibe al sistema económico, y a todas las estructuras que de él dependen, como si estuviera sujeto a ciertas leyes naturales que, cual hecho bruto, no pueden ser subvertidas o criticadas por la conciencia. Pero, para los autores, semejante cosificación del pensamiento no es sino la recaída en el mito, al ser las relaciones histórico-sociales concretas tenidas por relaciones naturales sagradas. Lo que es *techné* se torna *physis*. Las construcciones artificiales se transforman, bajo la sombra del mito, en un dado natural, al que, en consecuencia, se juzga falazmente como "intransformable" (Moncada 2004: 387).

Adorno y Horkheimer plantean una historia de la conciencia que se desarrolla en un sentido opuesto a la de Cassirer en la medida en que, según ellos, el devenir histórico no trae consigo una autoconciencia irreversible sino una objetificación cada vez más atroz. La conciencia, junto con el yo, comienza con la autoafirmación pero culmina trágicamente en la más rasa auto-negación que supone la enajenación.

La instrumentalización de la razón

Adorno y Horkheimer plantean que, para que la Ilustración pueda erigirse en soberano de la Naturaleza, todas las cosas, incluyendo el hombre mismo, devienen una herramienta. Esto devela, para los autores alemanes, el carácter netamente *instrumental* de la razón moderna, una razón nihilista, que ha evacuado de sí todo contenido teleológico-normativo y que, al hacerlo, se ha transformado en un "puro órgano de fines". En otras palabras: a la razón instrumental de la Ilustración no le preocupa pensar el ser sino manipular los entes. Y es que, en su núcleo, todavía pervive la lucha, tan vital como ancestral, por la auto-conservación, a la que esta razón instrumental toma como un fin dado. Frente a él, la única tarea que puede tener lugar es la tarea técnica de optimizar los medios más eficientes para alcanzar su plena realización. Es allí cuando la sentencia hobbesiana, según la cual la razón no era sino un mero cómputo, un sumar y restar, un adicionar y un sustraer, muestra su vigencia.

Siguiendo a Weber, Adorno y Horkheimer creen que, con la irrupción de la Modernidad, ha desaparecido la razón substantiva, aquella que había establecido horizontes normativos y, en su lugar, ha emergido una pluralidad de razones, carentes de articulación y coherencia

internas, que no sólo compiten entre sí sino que operan en marcos cada vez más estrechos de la realidad. De la unidad y sustancia de la razón sólo quedan sus fragmentos: el *logos* se ha astillado en mil pedazos en favor de racionalidades cada vez más acotadas. Es notorio que, en este punto, la concepción de Adorno y Horkheimer se acerca bastante a lo planteado por Cassirer, sólo que, en lugar de miríadas razones particulares, tenemos las formas simbólicas, cada una con su dinámica propia, que intentan interponerse unas a las otras y dominar así el todo del espacio simbólico individual y social (Montaño 2012:8).

Según a los autores de Frankfurt, el gran culpable de la instrumentalización de la razón es el positivismo, desarrollo natural de la Ilustración. Es que reduciendo la realidad a un conjunto de proposiciones analíticas, el positivismo no sólo practica una adoración mítica a lo dado sino que, y he aquí el nudo de la cuestión, promulga un aferramiento dogmático a lo real-fáctico, estableciéndolo como principio de toda acción o, mejor dicho, de toda inacción ya que, precisamente, *“shedding light on the world leaves the world essentially unchanged. Explaining the causes and conditions of pain and suffering in no way entails alleviating or eliminating pain and suffering.”* (Malloy 2004:58)

Por lo anterior, el positivismo se vuelve una fuerza esencialmente conservadora: “reduce el pensamiento a mera tautología”, expulsando así toda consideración crítica de la realidad. Como consecuencia, el progreso ilustrado se torna un eterno retorno de lo mismo. Si, con la preeminencia del idealismo, todo objeto devenía sujeto, ahora, con el triunfo del positivismo y su lógica alienante, el sujeto troca en objeto y el objeto en sustrato de dominio.

Al yo omniabarcante de la Ilustración, se le impone, cada vez con más fuerza, el macizo no-yo de la realidad objetiva, encumbrado una y otra vez por un positivismo desenfrenado, que, valorando sólo científicamente la realidad, la desvaloriza. La Ilustración primero y el positivismo después avanzan demoliendo toda concepción teórica por considerarla como sospechosa de metafísica, esto es, de ser tan sólo una “creencia”, “[...] *hasta que también los conceptos de espíritu, de verdad, e incluso el de Ilustración, quedan reducidos a magia animista.*” (Adorno; Horkheimer 1998:66)

Como resultado de la instrumentalización y de un empirismo tosco, la metafísica, sustento último del ser y del hacer, se ve cancelada por la base misma. Efectivamente, la posibilidad de fundamentar todo deber ser se ha desvanecido pues el deber ser, se argumenta entonces, pertenece al mundo “no racional” de los valores, no al de los hechos puros y duros, racionalmente mesurables. Así, los derechos naturales del hombre, que habían imaginado a la humanidad como un fin en sí mismo, se vuelven algo imposible de justificar científicamente, lo que da lugar a un proceso acelerado que desemboca en el desarrollo de la industria cultural, que no es sino la coronación del triunfo de la masa amorfa sobre el individuo y de la igualación niveladora sobre la

pluralidad.

En las manos de la industria cultural, la humanidad se instrumentaliza. Los hombres se producen como objetos y, en tanto que tales, son pasibles de manipulación, quedando sometidos al principio mercantilista de la “utilidad”, razón de ser de la economía capitalista. Y por utilidad, concepto abstracto si los hay, se entenderá, lisa y llanamente, cualquier cosa que sirva para maximizar el dominio de la Naturaleza, fin último de la voluntad de poder y de la lucha por la autoconservación. Con la industria cultural, en lugar de haber conciencia crítica, habrá estandarización y masificación, en lugar de espontaneidad, mera repetición. De esa manera, el legado de la Ilustración prueba ser, para Adorno y Horkheimer, doblemente nefasto. Por un lado, tenemos una industria cultural que domina las conciencias y destruye el pensamiento crítico y, por otro, los campos de concentración, en donde se dominan los cuerpos y se eliminan sistemáticamente las diferencias. El panorama es verdaderamente desolador: el hombre se encuentra reprimido en su naturaleza interna, oprimido en su naturaleza externa y alienado en su conciencia.

Para Adorno y Horkheimer, el mal totalitario hunde una de sus raíces en la relación, casi simbiótica, que la Ilustración entablara con el pensamiento matemático. En efecto, en su concepción, es por ese vínculo que la Ilustración se encontraría dominada por el *principio de identidad*, según el cual toda cosa es idéntica a sí misma. Además, este principio es el que está en la base misma de la correspondencia, concepto mediante, entre sujeto y objeto. Invocando al mismo, la Ilustración procedería a saturar toda la realidad con sus representaciones conceptuales, marginando lo desconocido y estrangulando lo múltiple. En su manifestación última, el principio de identidad, en tanto cosmovisión, argumentan, olvida la singularidad al transfigurar la multiplicidad del mundo en unidades indiferenciadas, ahora igualmente rendidas frente a un Uno aplastante. Este fuerte envión matematizante prefigura, para los autores, el afán patológico por la homogeneización del fascismo. Es que es precisamente así que *“El individuo queda ya determinado sólo como cosa, como elemento estadístico, como éxito o fracaso. Su norma es la auto-conservación, la acomodación lograda o no a la objetividad de su función y a los modelos que le son fijados.”* (1998:82) Como resultado, aquella utopía de la sociedad racional, con la que tanto habían soñado los ilustrados, no revela ser otra cosa que la sustitución del terror natural por el terror totalitario, del gobierno despiadado de una Naturaleza abrumadora por el gobierno igualmente implacable de lo social.

4. Consideraciones finales

Aunque los autores tienen una visión que, en varios puntos, es abiertamente contradictoria, ulteriormente los mismos coinciden en lo fundamental: a saber, en que fue el mito el que condujo a la barbarie totalitaria. En el caso de Cassirer es el deterioro de la civilización y la crisis de auto-conocimiento del hombre los fenómenos que dieron vía libre a las fuerzas del mito. En el caso de Adorno y Horkheimer lo es la Ilustración que, atrapada en una nueva forma mitología, derrapa en la locura nazi. No obstante, en ambos la barbarie se explica, en último término, por el predominio del pensamiento mítico sobre las otras formas simbólicas o sobre otros modos de relacionarse con el entorno natural, como es la mimesis. En otras palabras: concuerdan en que la génesis de la brutalidad y del genocidio radica en un pensamiento totalizador y en que el mito expresa precisamente esa clase de pensamiento.

En este punto, es bueno señalar que los autores entienden por mito, a grandes rasgos, algo similar. En efecto, como vimos, para Cassirer, el mito es la reacción natural del espíritu ante un mundo esencialmente oscuro y hostil. La lógica mítica germina de lo que llama *instinto clasificador* que lleva al hombre a encontrar similitud y unidad entre todo lo existente. Del mismo modo, en Adorno y Horkheimer, el pensamiento mítico-mágico procede igualando todos los resquicios de la realidad, haciendo sucumbir las cualidades específicas de los objetos en favor de una progresiva *fungibilidad universal* que alcanzará su punto cúspide con la ciencia. En los tres autores este carácter totalizante del mito, que encumbra lo Uno y arrolla lo Múltiple, contiene, en embrión, la lógica disciplinante y homogeneizante del fascismo.

Por otro lado, los autores también concuerdan en el rol *explicativo* del mito, que busca arrojar luz sobre un mundo virgen de todo sentido. Sin embargo, a diferencia de Cassirer, quien cree que el mito transforma la "Naturaleza bruta" en un "mundo", proporcionándole así un hogar cultural al hombre, Adorno y Horkheimer ven en la función explicativa del mito el signo unívoco de la voluntad de poder que encierra y que además se tornará insaciable.

De igual manera, los filósofos también en cuestión admiten que el mito constituye una forma de objetivizar la realidad, tanto individual como social. Pero mientras Cassirer lo concibe como un paso indispensable en el desarrollo de las formas simbólicas y en la creación de una comunidad cultural, en la interpretación de Adorno y Horkheimer, ello es el primer paso que refuerza la relación amo-esclavo y adelanta la lógica alienante, destructora de sujetos, que acompaña al despliegue tecnológico y económico. Para éstos últimos, lo esencial del mito yace, de nuevo, en que éste está preñado de voluntad de poder. Es de decir que, al definirlo en esos términos, los autores ofrecen una

definición más sustancialista del mito, a diferencia de la definición funcionalista de Cassirer que pone el acento en su capacidad para crear mundos enteros de significados a partir de la espontaneidad.

Por otro lado, los tres reconocen que el mito tiene su origen en el miedo originario a la Naturaleza. Sin embargo, si Adorno y Horkheimer argumentan que el mismo constituye el motor oculto de la civilización, Cassirer, en cambio, advierte que un análisis del mito no debe sobrevalorar el papel fenomenológico desempeñado por el miedo.

Pero más allá de las similitudes y matices que tienen estos filósofos alemanes existen también entre ellos varias diferencias sustantivas, las que explican por qué los mismos tienen perspectivas tan encontradas en relación al mismo fenómeno. Es notorio que la mayoría de esas diferencias nacen de la imagen contradictoria de Las Luces con las que los autores trabajan.

Adorno y Horkheimer ven en la Ilustración no sólo una extensión del mito sino una radicalización de sus tendencias bárbaras, que son llevadas al paroxismo con el triunfo progresivo de la abstracción. El *mana* evoluciona en matemática y la mimesis pre-representacional en concepto, con el que se pretende agotar la esencia inaprehensible de las cosas. Según los autores, la Ilustración, con su exaltación de la matemática, no hace sino llevar hasta un extremo aquella adivina mítica por sustraerle a la Naturaleza un principio fundamental, su unidad primordial, a la cual se deberá subsumir toda particularidad y cualidad.

Esta interpretación de los autores de Frankfurt es radicalmente opuesta a la de Cassirer. Como se vio, para él, Las Luces lejos están de ser mito potenciado por los modelos geométrico-matemáticos: las mismas representan una verdadera ruptura fenomenológica con el pensamiento mítico-religioso. Precisamente, la epistemología de la Ilustración, en contraste con la del siglo anterior, comienza por el objeto para ascender progresivamente a mayores niveles de generalización. Es verdad que enseguida procede a trascenderlo pero, señala Cassirer, nunca lo pierde de vista, ni olvida su singularidad, como hace el mito. Al contrario, lo tiene como referencia obligada, como ancla del conocimiento.

La Ilustración de Adorno y Horkheimer está imbuida en el *principio de identidad*, la de Cassirer, en contraste, es una que, aunque tiene dicho principio como aliado en la aprehensión de la realidad, es perfectamente consciente de sus limitaciones epistemológicas así como las de la matemática en general, a la que busca atemperar en favor del colorido natural del mundo.

Si, para Adorno y Horkheimer, Bacon es el mejor representante del espíritu moderno-ilustrado, quien fundamentara la servidumbre de la Naturaleza a la voluntad de poder, para Cassirer, la Ilustración es heredera, en lo esencial, de la filosofía de Bruno, cuyo pensamiento muestra un empeño por componer lo universal con lo singular, sin

reducir lo uno a lo otro. También Leibniz encarna, para Cassirer, el espíritu ilustrado con su metafísica pluralista basada en el principio monádico del *multorum in uno expressio*. Por lo tanto, para el filósofo alemán sería imprecisa, sino injusta, la acusación de Adorno y Horkheimer, como de otros contemporáneos (ej.: Isaiah Berlin), de que la Ilustración tendió a construir sistemas monistas y atemporales en detrimento de las diferencias culturales y particularidades históricas.

A luz de lo anterior, Cassirer probablemente diría de *Dialéctica de la Ilustración* que está impregnada de muchos de los prejuicios que campeaban por la época y contra los cuales, como vimos en su Prólogo, el autor intenta su oponer su propia visión. En algún punto, Cassirer estaría en lo cierto ya que, como muestra Jean-Marie Paul⁶, muchos de los críticas que Adorno y Horkheimer esgrimen en su texto no son sino una reedición de viejos argumentos utilizados por autores románticos, muchos de ellos reaccionarios, que frecuentemente distorsionaban la complejidad de la Ilustración, caricaturizándola como un movimiento superficial de racionalistas fríos y crédulos. De hecho, los propios autores reconocen en su texto que parte de su crítica tiene algunos puntos en común con los “reproches” del Romanticismo⁷.

Por otro lado, el abordaje que hacen Adorno y Horkheimer de la Ilustración resulta, en algún punto, contradictorio con respecto a la filosofía que defienden. En efecto, por un lado, los autores denuncian que la Ilustración tenía un afán por violentar toda multiplicidad en favor de la unidad pero, por otro, y paradójicamente, ellos abordan al siglo de Las Luces, y más aún, a la Modernidad entera, de manera abiertamente reduccionista, igualándola, según sea el caso, al principio de identidad, al de auto-conservación o al de la voluntad de poder. De hecho, en *Dialéctica de la Ilustración* no existen prácticamente pasajes en donde se contemple la enorme diversidad y las tensiones internas del movimiento. Al contrario, todo el tiempo aparece como si hubiera sido un único bloque macizo.

Por último, hay que señalar que si bien los tres autores apuntan a desentrañar la fuente ulterior del totalitarismo, los mismos exhiben una diferencia considerable en su aproximación metodológica a la cuestión. Mientras Cassirer busca explicar el fenómeno particular del nazismo rastreando sus *causas particulares*, esto es, conduciéndolo al ambiente coyuntural propiciado por la *Lebensphilosophie*, la crisis en la definición del hombre y la hegemonía del pensamiento mítico, Adorno y

⁶Concretamente, el texto en el que expone esto se llama “Des lumières contrastées: Cassirer, Horkheimer et Adorno.” Ver bibliografía.

⁷A continuación *Dialéctica de la Ilustración*, el pasaje en donde señalan eso: “El mítico respeto científico de los pueblos ante lo dado, que sin embargo ellos mismos continuamente producen, termina por convertirse a su vez en el hecho positivo, en el fuerte ante el que incluso la fantasía revolucionaria se avergüenza de sí en cuanto utopismo y degenera en dócil confianza en la tendencia objetiva de la historia. Como órgano de semejante adaptación, como pura construcción de medios, la Ilustración es tan destructiva como le reprochan sus enemigos románticos.” (Negrita mía) (1998: 94)

Horkheimer intentan explicar la debacle totalitaria investigando *causas generales y estructurales*, de raíz antropológica, como son la voluntad de poder o la auto-conservación, al punto que necesitan retrotraerse a los orígenes mismo de la cultura Occidental (Paul 1995:100).

Sin embargo, ese enfoque que pone el acento en las causas universales, o de esencialización, como ya criticaba Arendt⁸, deja incontestadas algunas preguntas trascendentales. Si la perversión de la razón está inscrita en la Modernidad desde el inicio que enraíza ¿por qué la barbarie totalitaria ocurre en 1933 y no antes? Si la locura de los campos de concentración es una enfermedad que anida en la cultura Occidental desde sus orígenes, ¿por qué toma lugar en Alemania y no en Francia o Inglaterra? Por otro lado, ¿cuál es el vínculo entre la Ilustración y su tendencia hiper-racionalizante y el carácter fuertemente mitológico del nacionalsocialismo?⁹ Visto bajo esa luz, el enfoque de Cassirer parece ofrecer más respuestas. Especialmente, porque el triste episodio nacionalsocialista se circunscribiría en lo que el autor señala fue una batalla más en la sempiterna guerra de las formas simbólicas, entre el *logos* y el *mythos*.

Bibliografía

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. 1998. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Ed. Trotta.
- Aramayo, Roberto. 2009. "Cassirer, la Constitución de Weimar y el papel regulativo de las ideas político-morales" ISEGORÍA. *Revista de Filosofía Moral y Política* Nº 40, enero-junio (2009) 149-154.
- Baciú, Cladiu. s/d. "The Meaning of Political Myth in Ernst Cassirer" Institute of Philosophy and Psychology Disponible aquí
- Cassirer, Ernst. 2008. *Filosofía de la Ilustración*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica

⁸A propósito, ver Rüdiger Safranski (2003) págs. 420-421.

⁹Es harto conocida la proclividad del nacionalsocialismo al ocultismo. La "Sociedad Thule", una organización fuertemente esotérica, fundada en 1918 por Rudolf von Sebottendorf, es considerada la matriz mística del movimiento nazi. Abiertamente racista, dicha organización creía que la raza aria se había originado en un continente perdido, quizás la famosa Atlántida o la legendaria isla Thule. Ese lugar sería el hogar primigenio de un superhombre biológica, psíquica e espiritualmente superior, al que se debía regresar por medio de la purificación racial. Entre otros símbolos, se destacaba especialmente la adoración del llamado "Sol Negro", un astro que, de acuerdo a la mitología Thule, estaría oculto en el núcleo de la tierra y otorgaría a la raza aria su "energía" y "sabiduría". Influyeron fuertemente lo que se convertiría posteriormente en los altos círculos nazis, hablamos, de Eckhart, Hesse y Rosenberg, entre otros. En efecto, las SS de Himmler, luego de adquirir el castillo de Wewelsburg en 1934, mandaron tallar el "Sol Negro" en el suelo de mármol de lo que luego sería la Sala de los Generales.

- Cassirer, Ernst. 1946. *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press.
- Cassirer, Ernst. 2001. *Mito y lenguaje*. Argentina: Ed. Galatea-Nueva Visión.
- Cascardi, Anthony J. 1999. *The consequences of Enlightenment*. United Kingdom: Ed. Cambridge University Press.
- Charles, Frankel. 1952 "The Philosophy of the Enlightenment Ernst Cassirer" *The Philosophical Review* 61: 590-593.
- Gordon, E. Peter. 2010. *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*. England: Harvard University Press.
- Habermas, Jürgen y Levin, Thomas. 1982. "The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading Dialectic of Enlightenment" *New German Critique, Critical Theory and Modernity* 26: 13-30.
- Hohendahl, Peter U. 2001. "Dialectic of Enlightenment Revisited: Habermas" *New German Critique*, 35:3-26.
- Lucero-Montano, Alfredo. 2012. "Horkheimer and Adorno's Dialectic of Enlightenment" February 21, 2012 Disponible aquí
- Malloy, Daniel. 2004. "Dialectic and Enlightenment: The Concept of Enlightenment in Hegel and Horkheimer-Adorno" *Auslegung. University of South Carolina*. 27: 43-60.
- Paul, Jean-Marie. 1995. "Des lumières contrastées: Cassirer, Horkheimer et Adorno" *Revue germanique internationale*. 3 Disponible aquí
- Renz, Ursula. 2009. "From Philosophy to Criticism of Myth: Cassirer's Concept of Myth" Springer Science, Business Media B.V. 14 July 2009 <http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11229-009-9624-7?LI=true>
- Rocco, Christopher. 1994. "Between Modernity and Postmodernity: Reading Dialectic of Enlightenment against the Grain" *Political Theory* Vol. 22, No. 1 (Feb., 1994): 71-97.
- Schmidt, James, 1998. "Language, Mythology, and Enlightenment: Historical Notes on Horkheimer and Adorno's "Dialectic of Enlightenment". *Social Research* Vol. 65, No. 4 (WINTER 1998): 807-838.
- s/d. s/d. *Myth in Dialectic of Enlightenment. Introduction: why Myth, why Dialectic of Enlightenment?* Disponible aquí

- Viany, Stefan. 2003. "La dialectique des Lumières selon Ernst Cassirer" Arches, Tome 5, Cluj-Bucarest Disponible aquí
- Westra, Adam. s/d. "L'être humain comme l'«animal symbolique» chez Ernst Cassirer" s/d. Disponible aquí