

La negación del nombre según Adorno y Horkheimer y su lastre para la (ciber)resistencia¹

The negation of the name according to Adorno y Horkheimer and its ballast for the (ciber)resistance

Miquel Comas Oliver²

Resumen: En la *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer ejemplifican la aparición de la razón instrumental y totalitaria con la estrategia del héroe griego Ulises, quien en la *Odisea* de Homero sobrevivió al cíclope Polifemo a costa de su propia negación: calificándose astutamente de «nadie». Para los fundadores de la Escuela de Frankfurt, en este suceso lamentable ya se advierte una racionalidad ilustrada dispuesta a sacrificar la humanidad del individuo, anticipando desastres históricos posteriores. Su valoración negativa del anonimato supone un lastre normativo que dificulta asociar efectos emancipadores a la gestión autónoma de la propia identidad, clave en el ciberespacio. Este artículo reivindica el anonimato revisando las premisas de su condena por los pioneros de la Teoría Crítica: a) su carácter mendaz e hipócrita; b) la mutilación que provoca en el sujeto, al identificar su esencia con su nombre propio; c) un cumplimiento insatisfactorio o una violación de la ley. En contra, defiende que: a) el anonimato no supone *per se* mentir o, eventualmente, tal incorrección sería solo ética; b) no existe autorrepresión porque la identidad no se iguala con el nombre; c) no hay ilegalidad sino conflicto de ideales de justicia o legítima defensa.

Palabras clave: anonimato, Horkheimer, Adorno, Teoría Crítica, *efiltración*.

Abstract: In *Dialectic of Enlightenment*, Adorno and Horkheimer consider that the Ulysses' strategy exemplifies the emergence of instrumental and totalitarian reason. In Homer's *Odyssey*, the Greek hero survived the Cyclops Polyphemus at the cost of his own denial: qualifying himself astutely as «nobody». For the founders of the Frankfurt School, in this unfortunate event already exists an enlightened rationality ready to sacrifice the humanity of the individual, anticipating later historical disasters. Their negative evaluation of anonymity supposes a normative hindrance that makes it difficult to link emancipatory effects to the autonomous management of one's own identity, key in cyberspace. This article defends anonymity by reviewing the premises of its disapproval by the pioneers of the Critical Theory: a) its mendacious and hypocritical character; b) the mutilation that it causes in the subject, because his essence is identified with his own name; c) an unsatisfactory compliance or a violation of the law. On the contrary, I defend that: a) anonymity does not mean to lie *per se* or, in such a case, this wrongness would only be ethical; b) there is no self-repression because the identity does not equal the name; c) there is no illegality but conflict of justice's ideals or self-defense.

¹ Esta investigación cuenta con el apoyo del Proyecto *Esfera Pública y Sujetos Emergentes* (FFI2016-75603-R, AEI/FEDER, UE).

² Colaborador del grupo de investigación *Praxis* (UIB), miquelcomasoliver@gmail.com

Keywords: anonymity, Horkheimer, Adorno, Critical Theory, *leaking*.

PREÁMBULO

Este artículo se enmarca en la investigación sobre la desobediencia civil electrónica y, específicamente, la efiltración anónima de información secreta.³ Mi hipótesis de trabajo es que una acción de protesta puede ser válida a pesar de ser ilegal y anónima. Ahora bien, aparece un problema teórico de envergadura: existe una valoración históricamente negativa del anonimato y de la invisibilidad como herramientas de lucha y crítica sociopolítica (Comas, 2018). Además, no en balde esta valoración ha justificado su monopolización por parte del “sistema”. Este artículo tan solo muestra uno de los eslabones de esa cadena que condena axiológicamente el anonimato: el rechazo de Max Horkheimer y Theodor Adorno, en la *Dialéctica de la Ilustración*, de la estrategia de Odiseo. Centrándome en este texto fundamental de la filosofía contemporánea, pero sin disponer del espacio para extenderme sobre todas sus ramificaciones y presupuestos,⁴ mi intención es explorar las vías de reivindicación del anonimato a pesar de las ideas de los padres fundadores de la Escuela de Frankfurt. Principalmente, eso pasará por el abandono de alguna de sus asunciones, sin descartar sin embargo su posible compatibilidad.⁵

En esta medida, este trabajo supone un desafío o complemento tanto a las reflexiones de Adorno y Horkheimer como a las de generaciones posteriores de la Teoría Crítica, ya que Axel Honneth (2011) también ha reflexionado sobre las patologías sociales que producen el efecto de invisibilización de sujetos, sin contemplar no obstante un posible uso autónomo y “positivo” de ese proceso, en tanto que forma de poder hasta ahora monopolizada por ciertos agentes e instituciones y cuya reapropiación por parte de movimientos o experiencias artísticas podría suponer una nueva estrategia de resistencia.

³ En Internet, los movimientos y/o acciones sociales tienden a negar u ocultar su nombre para esquivar los altísimos riesgos de criminalización y represión existentes. Véase WikiLeaks u otros muchos colectivos que realizan *whistleblowing* o «filtración» de secretos, es decir, revelación de documentación e información confidencial por motivos éticos y por medios electrónicos —algo que concebimos como nuevas formas de desobediencia civil online (Comas, 2016)—.

⁴ Destacan estas tesis: a) incluso antes del inicio de la filosofía racionalista griega, el mito ya es Ilustración en tanto que explicación del mundo y porque la mitología ya expresa la subjetivación que en la modernidad entroniza la racionalidad instrumental; y b) viceversa, la Ilustración ya recae en la mitología —*vide* los dos *Excursus* del libro. En mi humilde opinión, la obra se basa en una combinación explosiva de una cierta sociología marxista —la dialéctica de la Ilustración se identifica con la explotación a través del trabajo asalariado— con una determinada comprensión de la teoría del lenguaje de Nietzsche. Resumiendo, la ideología o supra estructura supone una forma de discursodominada por conceptos abstractos, formales, y universalistas —como «fuerza de trabajo»—, que desprecian y niegan la irreductible diversidad y pluralidad de lo existente. Y con Freud, se entiende la civilización como represión de la naturaleza exterior e interior.

⁵ Esta opción exploraría las relaciones entre la «negación determinada» y el anonimato. No en balde, para Horkheimer y Adorno (1998: 77-78) la prohibición judía de *nombrar a Dios* es una negación no abstracta.

En el capítulo IX de la *Odisea* de Homero se relata el encuentro famoso entre Ulises y el cíclope Polifemo. El momento crucial radica en la pregunta que le hace el monstruo al héroe, indagando por su nombre, a lo cual este respondió que se llamaba *outis*, en griego *οὐτις*, términos que pueden traducirse como «ningún hombre» o «nadie» e incluso «ninguno» según la versión de Carlos García Gual para Gredos. Para entender qué motiva el rechazo de Horkheimer y Adorno de la artimaña de Odiseo, vamos a proponer tres hipótesis básicas, autónomas pero compatibles e interdependientes.

ENGAÑO, FALSEDAD O MENTIRA

El relato homérico muestra como Odiseo usó varias técnicas para manipular o vencer a Polifemo y sobrevivir: emborracharle mediante alcohol viciado, la violencia física para dejarlo ciego, escapar atándose debajo del vientre de ovejas, etc. Pero Horkheimer y Adorno destacan el uso de un lenguaje ambiguo y/o mentiroso, concebido como técnica discursiva propia de la razón instrumental. Así, la incorrección radicaría en su carácter mendaz e hipócrita. Evidentemente, esto conectaría con su descripción del proceso de subjetivación ilustrada como construcción que se realiza a través de la astucia, cuasi sinónimo de racionalidad instrumental y de capacidad para la mentira o el engaño.⁶ Por tanto, parecería que Horkheimer y Adorno rechazan la acción de Odiseo porque es una mentira o un sofisma;⁷ es incorrecto normativamente por esa carga de falsedad.⁸ Obviamente, Odiseo solo sería un mentiroso si usó deliberadamente un término falso, es decir, no dijo en

⁶ Aquí resuenan los ecos de la teoría del lenguaje de Nietzsche, para quien la inteligencia es capacidad de mentir y crear: «El órgano del sí mismo para superar aventuras, para perderse a fin de encontrarse, es la astucia. El navegante Odiseo engaña a las divinidades naturales como en un tiempo hacía el viajero civilizado con los salvajes, a quienes ofrecía piedras de vidrio multicolor a cambio de marfil. [...] El momento de engaño en el sacrificio es el modelo de la astucia de Odiseo, así como muchas de sus astucias están depositadas, por así decirlo, en un sacrificio a divinidades naturales. Las divinidades naturales son engañadas por los dioses solares lo mismo que por el héroe. [...] El engaño está ya implícito en el sacrificio que Poseidón acepta con agrado» (Horkheimer y Adorno, 1998: 101-103).

⁷ «La fórmula de la astucia de Odiseo consiste en que el espíritu separado, instrumental, en la medida en que dócilmente se pliega a la naturaleza da a ésta lo que le pertenece y de este modo la engaña. [...] [Polifemo] no es capaz de resolver el problema burgués de cómo sus indeseados huéspedes logran escapar de la cueva agarrándose al vientre de las ovejas en lugar de montar sobre ellas, tampoco advierte la ambivalencia sofística en el falso nombre de Odiseo» (Horkheimer y Adorno, 1998: 109 y 116).

⁸ Odiseo solo sería el primero en tomar conciencia del engaño, inherente ya en el mito: «Todas las acciones rituales de los hombres, ejecutadas según un plan, engañan al dios al que son destinadas: lo subordinan al primado de los fines humanos, disuelven su poder; y el engaño cometido contra el dios se transforma sin fracturas en el engaño que los incrédulos sacerdotes cometen contra la comunidad creyente. La astucia tiene su origen en el culto. El mismo Odiseo actúa como víctima y como sacerdote a la vez. Mediante el cálculo de la propia entrega consigue la negación del poder al que se hace esa entrega. De ese modo rescata su vida arruinada. Pero engaño, astucia y racionalidad en modo alguno están en simple oposición al carácter arcaico del sacrificio. Con Odiseo tan sólo se eleva a la autoconciencia el momento de engaño en el sacrificio, que es quizá la razón más íntima del carácter ilusorio del mito» (Horkheimer y Adorno, 1998: 103).

ningún caso su auténtico nombre, sino una palabra distinta. Aunque hay fragmentos que cuestionan tal diferencia,⁹ creo probado que Ulises sí quería engañar.¹⁰

Aun así, el carácter mendaz e hipócrita no es lo más determinante del rechazo analizado. Es un simple ejemplo concreto de acción estratégica, propia de la racionalidad utilitarista e ilustrada que los dos filósofos observan ya en el mito. Esta razón instrumental provoca algo peor que una simple mentira interesada—que sería más bien el medio de su ejecución, pero no lo «incorrecto»: una pérdida de identidad y una automutilación.

AUTOMUTILACIÓN Y NEGACIÓN DE SU ESENCIA: SU NOMBRE PROPIO

Horkheimer y Adorno consideran que el hecho de usar *otra palabra* para definirse refleja claramente una represión que Odiseo, símbolo del yo moderno en proceso de subjetivación, se provoca a sí mismo para sobrevivir: una forma de autocontrol, autocastración y eliminación de su individualidad única, íntima y previa. Al llamarse «nadie» puede ser cualquiera, se disuelve en una masa amorfa y se pierde a sí mismo. En base a la crítica nietzscheana a la abstracción, cualquier concepto general que elimine o reprima las particularidades y las diferencias de cada individuo es ya «ciencia o discurso ilustrado» que cae en esqueletos vacíos. Y para Horkheimer y Adorno, también influidos por Freud, eso supone un paso clave en la estabilización del sí mismo o del sujeto moderno. Así, *la “anonimización” es rechazada por constituir, necesaria e irremediablemente, un atentado contra la identidad individual de la persona, con*

⁹ «Odiseo» proviene del griego Ὀδυσσεύς, traducido por *Vlixes* al latín y «Ulises» al español. Así problematizan Horkheimer y Adorno (1998: 111-112 y 118, respectivamente, la cursiva es mía) esa diferencia: «En sus angustias, Odiseo cae en la cuenta del dualismo al advertir que *la misma palabra puede significar cosas diversas. Dado que el nombre de Udeis puede cubrir tanto al héroe como a “nadie”*», dicho nombre es capaz de quebrar el encantamiento del nombre. [...] La ratio [...] se realiza plenamente en la astucia del nombre. Ésta pertenece a un folklore bastante difundido. En griego constituye un juego de palabras: *en una misma palabra* el nombre –Odiseo– y la intención —“nadie”— difieren entre sí. Aun para oídos modernos Odiseo y Udeis *suenan de modo parecido, y es posible imaginar que en uno de los dialectos en los que fue transmitida la historia del regreso a Ítaca el nombre del rey de la isla de hecho sonase igual que el de “nadie”*. Es decir, insinúan que la misma palabra expresa conceptos distintos o que dos términos distintos suenan igual: polisemia u homofonía. De ser así, Odiseo no engañó, sino que se aprovechó inteligentemente de una casualidad afortunada, confundiendo a los cíclopes. Por tanto, el rechazo de Horkheimer y Adorno *por este motivo* perdería sus razones. No obstante, tal lectura no es sostenible. Principalmente porque el término en griego usado por Ulises fue la mencionada transliteración *Outis*, distinta de su nombre propio. De hecho, esta *misma* última palabra ha sido históricamente utilizada como pseudónimo, y especialmente en su traducción latina: *Nemo*. No en balde y entre otros, el famoso capitán homónimo es el protagonista de la novela de Julio Verne *Veinte mil leguas de viaje submarino*. También se refería secretamente así Rodin a su amante, la escultora francesa Camille Claudel, en algunas cartas. Esto reconecta anonimato con acciones «moralmente cuestionables o ilegales» —como hundir barcos ingleses por venganza y odio al imperialismo, como hacía el comandante del *Nautilus*—.

¹⁰ *V. gr.*, así valora Ulises el abandono de Polifemo por los otros cíclopes, gracias a su fraude: «Yo me reí en mis adentros del engaño del nombre y el plan bien urdido» (Homero, 1993: 239). Lo mismo se interpreta en otros pasajes de Horkheimer y Adorno (1998: 116 y 118-119), sobre por qué los otros cíclopes no auxilian a Polifemo —porque entienden que «nadie» le ha cegado, no «alguien»—, o la confesión final de un Ulises soberbio: «Al grito de terror del cegado, su tribu [...] acude en su ayuda, y sólo el engaño del nombre elegido por Odiseo impide que los insensatos socorran a su semejante. [...] En la huida, estando aún al alcance de las manos amenazadoras del gigante, [Odiseo] le revela su verdadero nombre y su origen. [...] La revelación de su nombre probablemente atrae sobre él el odio de Poseidón».

vistas a su supervivencia —pero como otro yo más abstracto y sujeto a la dialéctica de la ilustración, que es la del amo y el esclavo—. De hecho, Horkheimer y Adorno afirman que el mito de Odiseo es el ejemplo paradigmático del dominio ilustrado de la naturaleza y que la manipulación instrumental de la propia identidad es un sacrificio o una renuncia.¹¹

Los dos autores insisten en que la lógica discursiva y abstracta de la Ilustración conlleva menospreciar los individuos particulares para glorificar las esencias universales. Este desprecio de lo individual, lo diferente y lo específico —en que el ejemplar es arbitrario y sustituible a voluntad, en favor de lo abstracto y universal—, es el sustento y origen de la barbarie, de la destrucción de grandes grupos humanos, reductibles a «lo mismo» y, por tanto, deshumanizables. La sustituibilidad de individuos bajo un mismo nombre es vista por Horkheimer y Adorno como elemento ya ilustrado que condena a los mismos: sus nombres devienen secundarios, prescindibles, sacrificables: «y lo que sucede al nombre, sucede a la persona, literalmente.»¹² Esta constante crítica de la abstracción científica, por eliminar y disolver las diferencias particulares,¹³ explica porque rechazan, condenan y valoran negativamente la estrategia de Ulises: autodenominarse «nadie» es abstraerse a sí mismo, despojarse de lo que le hace único, para ser cualquiera. El terrible efecto de la subjetivación ilustrada —la pérdida de humanidad e individualidad— se asimila con la pérdida del nombre propio, retornando a una naturaleza «infrahumana»:

«El sí mismo, completamente atrapado por la civilización, se disuelve en un elemento de aquella inhumanidad a la que la civilización trató de sustraerse desde el comienzo. Se cumple el temor más antiguo: el de perder el propio nombre. La existencia puramente natural, animal y vegetal, constituía para la civilización el peligro absoluto. Los comportamientos mimético, mítico y metafísico aparecieron sucesivamente como eras superadas, caer en las cuales estaba cargado del terror a que el sí mismo se transformara de nuevo en aquella pura naturaleza de la que se había liberado con indecible esfuerzo y que justamente por ello le inspiraba indecible terror» (Horkheimer y Adorno, 1998: 84, la cursiva es mía).

Horkheimer y Adorno rechazan la “anonimización” de Odiseo porque sacrifica su propia naturaleza e individualidad para sobrevivir como sujeto instrumental: el yo se constituye en un proceso con sacrificios, rupturas y mutilación de lo

¹¹ «En su centro [de la *Odisea*] se hallan los conceptos [sic] de *sacrificio y de renuncia*, en los cuales *se revela* tanto la diferencia como la unidad de naturaleza mítica y *dominio ilustrado de la naturaleza»* (Horkheimer y Adorno, 1998: 56, la cursiva es mía).

¹² «En la magia se da una sustituibilidad específica. *Lo que le acontece* a la lanza del enemigo, a su pelo, a su nombre, *le sucede al mismo tiempo a su persona*; en lugar de Dios es masacrada la víctima sacrificial. *La sustitución en el sacrificio significa un paso hacia la lógica discursiva*. Aun cuando la cierva que se había de sacrificar por la hija y el cordero por el primogénito debían poseer aún cualidades específicas, representaban ya sin embargo la especie. Llevaban en sí *la arbitrariedad del ejemplar»* (Horkheimer y Adorno, 1998: 65, la cursiva es mía).

¹³ «Dado que en la ciencia funcional las diferencias son tan fluidas que todo desaparece en la materia única, el objeto científico se petrifica y el rígido ritual de antaño aparece como dúctil, puesto que aún constituía lo uno por lo otro» (Horkheimer y Adorno, 1998: 65).

natural.¹⁴ La siguiente cita lo resume a la perfección. *Horkheimer y Adorno emiten su juicio negativo sobre la estrategia de Odiseo porque es el ejemplo concreto y paradigmático de la subjetivación moderna bajo la racionalidad instrumental y capitalista, abstracta y formal que, para sobrevivir, se automutila en lo más propio, su nombre e identidad:*

«[...] *La ratio [...] se realiza plenamente en la astucia del nombre. [...] La previsión de que después de la acción cometida Polifemo respondiese con “nadie” a la pregunta de su tribu por el nombre del culpable y ayudase así a ocultar lo sucedido y a sustraer al culpable a la persecución, tiene todo el aire de ser una frágil máscara racionalista. En realidad, el sujeto Odiseo niega la propia identidad que le constituye como sujeto y se mantiene en vida mediante su asimilación a lo amorfo*» (Horkheimer y Adorno, 1998: 118, la cursiva es mía).

Odiseo calcula utilitaristamente y prevé; aplica la razón instrumental que une Ilustración y mito. Su estrategia es, literalmente, «una máscara racionalista» que supone una «autoanihilación», su suicidio en términos identitarios.¹⁵ De nuevo, Horkheimer y Adorno rechazan la «nadificación» por ser la autonegación de la propia identidad subjetiva, una estrategia de supervivencia que anula lo que le hace único e individual para ser cualquiera: «nadie» es otro concepto abstracto, universal y aplicable a todo el mundo, por sobre de la individualidad que aún se expresa y protege en el nombre propio.

De hecho, Horkheimer y Adorno interpretan bajo la misma lógica, pero en dos sentidos distintos, el momento final en que Ulises acaba confesando su nombre. Primero, precisamente porque Odiseo está sometido a la razón instrumental – que le impone disolverse en un concepto abstracto para vencer al monstruo ya la naturaleza mítica y escaparse así de la muerte–, el héroe hace gala y «restriega en la cara» del inferior su astucia. Fue la vanidad, el orgullo y el ego de la propia racionalidad la que le hace revelarse estando ya a salvo. Segundo, Odiseo se delata porque, en «un arrebatado de identidad», quiere resistirse al proceso de «nadificación instrumental», algo que confirma su padecimiento. Ulises descubre su nombre real porque, consciente de su automutilación creciente, se rebela y quiere seguir siendo sí mismo, alguien en lugar de nadie:

¹⁴ «[...] La constitución del sujeto corta justamente el nexo fluctuante con la naturaleza que el sacrificio del mismo sujeto pretende establecer. [...] La fe venerable en el sacrificio es ya probablemente un esquema inculcado, según el cual los sometidos vuelven a hacerse a sí mismos el daño que se les ha infligido a fin de soportarlo. [...] La institución misma del sacrificio es la señal de una catástrofe histórica, un acto de violencia que le sobreviene por igual a los hombres y a la naturaleza. La astucia no es más que el desarrollo subjetivo de esa falsedad objetiva del sacrificio, que ella sustituye» (Horkheimer y Adorno, 1998: 104).

¹⁵ La anonimización es simultáneamente una estrategia de supervivencia racional(ista) que supone su (auto)negación: «[...] Pues, al imponer al nombre el significado, Odiseo lo ha sustraído al ámbito mítico. Pero su autoafirmación es, como en toda la epopeya, en toda la civilización, negación de sí. Con lo cual el sí mismo cae justamente en el círculo coactivo del nexo natural, del que intenta escapar asimilándose a él. El que por amor a sí mismo se llama “nadie” y adopta la asimilación al estado de naturaleza como medio para dominar a ésta, cae víctima de la *hybris*» (Horkheimer y Adorno, 1998: 118, la cursiva es mía).

«El que por amor a sí mismo se llama «nadie» y adopta la asimilación al estado de naturaleza como medio para dominar a esta, cae víctima de la *hybris*. El *astuto Odiseo* no puede obrar de otra forma: en la huida, estando aún al alcance de las manos amenazadoras del gigante, no solo *se burla de este*, sino que *le revela su verdadero nombre* y su origen, como si la prehistoria tuviese aún tal poder sobre él —que siempre se salva por los pelos—, que, una vez se ha llamado “nadie”, pudiera *temer convertirse nuevamente en nadie si no reconstruye su propia identidad mediante la palabra mágica, que había sido justamente relevada por la identidad racional*. Sus amigos tratan de impedirle que cometa *la insensatez de declararse inteligente*, pero no lo logran, y a duras penas escapa a los peñascos, mientras que *la revelación de su nombre* probablemente atrae sobre él el odio de Poseidón» (Horkheimer y Adorno, 1998: 118-119, la cursiva es mía).

Confesar su nombre es “volver a sí mismo”, por miedo a perder su individualidad ya devenir definitivamente “nadie” o cualquiera. Esto confirma que en el mito ya se desarrolla la subjetivación del yo bajo la lógica instrumental. Pero como está abierta aún, sus víctimas pueden intentar “rebelarse”, reafirmando que esa racionalidad elimina la individualidad y la identidad “natural” por su subordinación a los objetivos estratégicos-instrumentales. Complementariamente, desvelar su nombre es “mostrarse inteligente”, ostentar su astucia ante la propia víctima de su treta. Es declararse listo y autor del engaño; no ser sincero ni decir la verdad, sino otra forma de atacar a Polifemo según la razón instrumental, que amenaza la naturaleza bárbara exhibiendo su superioridad intelectual —que sustituye a la bruta fuerza física, virtud de los héroes míticos antes de la *Odisea*—.

Además, para que el cambio de nombre no suponga simplemente un engaño o una mentira —por falta de autenticidad e insinceridad respecto de uno mismo—, Horkheimer y Adorno presuponen una cierta comprensión del lenguaje muy problemática. Insinúan que en la historia humana ha habido dos épocas: en la primera, “mítica”, palabra y cosa están esencialmente unidas; en la segunda, “ilustrada”, palabras y cosas se separan y, por ello, se puede crear significado, discurso y confusión solo con juegos de palabras, sin involucrar para nada los «entes reales». Esta cuestionable hipótesis, que fundamenta su juicio normativo, se desliza al lamentar la pérdida de elementos premodernos presentes en la magia —a pesar de iniciar ya esta la Ilustración: «En el estadio de la magia, sueño e imagen no eran considerados como meros signos de la cosa, sino como unidos a esta mediante la semejanza o el nombre» (Horkheimer y Adorno, 1998: 66)—. Entonces, el nombre de una cosa no era simplemente su signo, sino parte intrínseca de ella. Comprensiblemente, la negación del propio nombre es una desposesión o descualificación utilitarista. Al escapar del cíclope, Odiseo se vale de un recurso técnico-lingüístico inédito, cuya aparición o “descubrimiento” se sitúa en esa época clásica: frente a la supuesta unidad mítica de palabra y cosa, «la ruptura del contrato mítico provoca» el surgimiento de la designación y la intencionalidad. Brota la dualidad y la diferencia entre las palabras y las cosas y, con ella, la posibilidad de la abstracción formal de los nombres. Espontáneamente o por la presión, Odiseo descubre que una palabra puede designar varias cosas; comprende que con *Udeis* puede referirse a sí mismo y, a la vez, confundir:

«[...]Con la disolución del contrato, mediante su cumplimiento literal, *cambia la posición histórica del lenguaje: comienza a convertirse en designación*. El destino mítico, el *fatum*, era una misma cosa con la palabra dicha. El ámbito de las concepciones al que pertenecen los oráculos fatales invariablemente cumplidos por las figuras míticas no conoce aún *la distinción entre palabra y objeto*.¹⁶ La palabra debe tener un poder inmediato sobre la cosa; *expresión e intención confluyen*. Pero *la astucia* consiste en *aprovechar la distinción en su beneficio*. Se aferra a la palabra a fin de transformar la cosa. De este modo *surge la conciencia de la intención*: en sus angustias, *Odiseo cae en la cuenta del dualismo al advertir que la misma palabra puede significar cosas diversas*. Dado que *el nombre de Udeis puede cubrir tanto al héroe como a “nadie”*, dicho nombre es capaz de quebrar el encantamiento del nombre. Las palabras inmutables permanecen como fórmulas del inflexible contexto natural. Ya en la magia la rigidez de las palabras debía enfrentarse a la rigidez del destino, que al mismo tiempo se reflejaba en ella. Ahí estaba ya implícita la oposición entre la palabra y aquello a lo que se asimilaba. En la fase homérica esta oposición se convierte en determinante. [...] *La astucia de la autoconservación vive de ese proceso que se da entre palabra y cosa. Las dos actitudes contrapuestas de Odiseo en su encuentro con Polifemo: su obediencia al nombre y su liberación frente a él, son, a pesar de todo, siempre lo mismo. Odiseo se afirma a sí mismo en cuanto se niega a sí mismo como “nadie”; salva su vida en cuanto se hace desaparecer. Semejante adaptación a la muerte a través de la palabra contiene el esquema de la matemática moderna»* (Horkheimer y Adorno, 1998: 111-112, la cursiva es mía).

Horkheimer y Adorno repiten que la anonimización de Odiseo supone su «*harakiri*» existencial, su automutilación y la pérdida de la identidad propia. Y la última frase reafirma una de las tesis centrales de su texto: la identidad lógica entre el mito y la Ilustración en base a la misma racionalidad instrumental, fundada en abstracciones, conceptos universales y ecuaciones.¹⁷ Consecuentemente, el héroe solo puede engañar a Polifemo porque este no es un sujeto con *una racionalidad capaz de distinguir entre palabras y cosas* —algo que solo la mente ilustrada permite—, con ello, captar la treta:

«Pero la adecuación de la *ratio* a su contrario, a un estado de conciencia al que no le ha cristalizado aún una identidad estable (y que es representado por el torpe gigante), se realiza plenamente en la astucia del nombre. [...] Él [Odiseo] se llama «nadie» porque *Polifemo no es un sí mismo, y la confusión de nombre y cosa impide al bárbaro engañado escapar a la trampa: su grito, en cuanto grito de venganza, permanece mágicamente li-*

¹⁶ La primera época aún conserva rasgos de la *mimesis* perdida y añorada y que no separaba sujeto y objeto: «No se trata de una relación de intencionalidad sino de afinidad. La magia, como la ciencia, está orientada a fines, pero los persigue mediante la *mimesis*, no en una creciente distancia frente al objeto. La magia no se fundamenta en “la omnipotencia del pensamiento”, que el primitivo se atribuiría como el neurótico; una “sobreevaluación de los procesos psíquicos en contra de la realidad” no puede darse allí donde *pensamiento y realidad no están radicalmente separados*» (Horkheimer y Adorno, 1998:66, la cursiva es mía).

¹⁷ «Odiseo descubre en las palabras lo que en la sociedad burguesa desarrollada se llamará *formalismo*: su permanente validez se paga al precio de distanciarse del contenido que las llena en cada caso, de modo que, *en tal distancia, pueden referirse a todos los contenidos posibles, a nadie lo mismo que al propio Odiseo*» (Horkheimer y Adorno, 1998: 112, la cursiva es mía).

gado al nombre de aquel de quien quiere vengarse, y este nombre condena al grito a la impotencia» (Horkheimer y Adorno, 1998: 118, la cursiva es mía).

Precisamente porque Polifemo no percibe el engaño, atribuye al término “nadie” una designación única, una unión substancial con una cosa y, por tanto, lo considera el auténtico nombre de Odiseo, tratándolo como tal.¹⁸ De hecho, en la ya citada confesión final de Odiseo, Horkheimer y Adorno también presuponen esta distinción entre palabras y cosas como algo exclusivamente inherente a la Ilustración. Concretamente, la polémica hipótesis se percibe en la distinción entre «identidad propia», expresada mediante la palabra mágica, *versus* «identidad racional», es decir, artificial y abstracta. En la medida que se distingue entre nombre propio o palabra mágica, en la que se unen inseparablemente cosa y palabra, por un lado, y la identidad racional –de la que el adverbio “nadie” sería un ejemplo–, del otro, es lógico que se considere la anonimización como producto de la razón instrumental.¹⁹

CUMPLIMIENTO INSATISFACTORIO DE LA LEY O CRIMEN

Otra forma de analizar la valoración de la acción de Odiseo como incorrecta por parte de Horkheimer y Adorno es comprenderla como conducta que supone un «incumplimiento» de la normatividad vigente en su contexto. Además de ser, precisamente, la única manera de obtener impunidad. Es decir, *(no) ser nadie es la única forma de saltarse la “ley”*. No obstante, veremos que para Horkheimer y Adorno las acciones y actitudes de Ulises no siempre constituyen una forma de crimen o ilegala-

¹⁸ Sin embargo, surgen dudas a tal idea: «Fanfarrón y extasiado, el cíclope embriagado promete a Odiseo regalos de huésped, y sólo la representación de Odiseo como “nadie” le sugiere la perfidia de retribuir el regalo de huésped devorando al jefe en último lugar, tal vez porque éste se ha llamado a sí mismo “nadie” y por tanto no cuenta como existente para el torpe espíritu del cíclope» (Horkheimer y Adorno, 1998: 117).

¹⁹ Es pertinente preguntar justo ahora por qué los otros cíclopes sí entendieron que la palabra «nadie» se refería al adverbio y no a un supuesto nombre propio, a diferencia de Polifemo. Esta diferencia contradice que *todos los cíclopes* pertenecen al mismo estadio «mítico» del lenguaje en que palabras y cosas aún no están separadas y, por ello, Polifemo atribuye inevitablemente al vocablo «nadie» un objeto real. Al margen de la (in)verosimilitud de las ideas de Horkheimer y Adorno –en cuarentena–, respondo a la pregunta inicial. Probablemente lo sensato es apelar al contexto lingüístico como determinante de la confusión. De entrada, aparecen rasgos particulares en Polifemo que justifican la diferencia: su inteligencia o sus costumbres. No en balde, Homero lo describe como aún más huraño y «bárbaro» que sus iguales. De hecho, éstos lo abandonan a su suerte por tener una personalidad «especial» y/o haber recibido una inevitable maldición: «[Polifemo] daba voces llamando a los otros cíclopes [...]. Oyendo sus clamores [...] rodeaban la gruta inquiriendo qué mal le afligía: “¿Por qué así, Polifemo, angustiado nos das esas voces a través de la noche inmortal y nos dejas sin sueño? ¿Te ha robado quizás algún hombre las reses? ¿O acaso a ti mismo te está dando muerte por dolo o por fuerza?” Desde el fondo del antro les dijo el atroz Polifemo: “¡Oh queridos! No es fuerza. Ninguno me mata por dolo” Y en aladas palabras respuesta le daban aquéllos: “Pues si nadie te fuerza en verdad, siendo tú como eres, imposible es rehuir la dolencia que manda el gran Zeus, pero invoca en tu ayuda al señor Poseidón, nuestro padre”» (Homero, 1993:238-239). Tampoco se ha prestado suficiente atención al uso del vino «corrompido» para intoxicar a Polifemo. Quizás la embriaguez influyó más que el uso del adverbio «nadie». De hecho, sus congéneres no estaban ebrios. Sin embargo, el rol del alcohol pierde valor al recordar que Polifemo sigue confundido incluso estando sobrio.

lidad. Tal ambigüedad se detecta en las dos visiones sobre dos episodios distintos de la *Odisea*: el de las Sirenas (canto XII) y el de Polifemo (canto IX).

En general, el astuto Odiseo representa una nueva personalidad opuesta al mito. Si la esencia del mito es la repetición eterna de una misma ley violenta, la racionalidad instrumental impulsa una subjetividad no atada al destino, que rompe su círculo incesante. Lo curioso es que, simultáneamente, Ulises acepta y reconoce, pero también incumple excepcionalmente esas leyes perpetuas:

«A ello se opone Odiseo. *El sí mismo representa la racionalidad universal frente a la ineluctabilidad del destino.* Pero como encuentra lo universal y lo ineluctable ya estrechamente ligados entre sí, su racionalidad adquiere necesariamente una forma restrictiva, a saber: *la de la excepción.* Odiseo debe sustraerse a las relaciones jurídicas que lo circundan y amenazan y en cierto modo están inscritas en toda figura mítica. *Él satisface la norma jurídica de tal forma que esta pierde poder sobre él en el momento mismo en que él se lo reconoce.* Es imposible oír a las Sirenas y no caer en su poder: *no pueden ser desafiadas impunemente. Desafío y ceguera son la misma cosa,* y quien los desafía se hace con ello víctima del mito al que se expone. Ahora bien, *la astucia es el desafío hecho racional.* Odiseo no intenta seguir otro camino que el que pasa delante de la isla de las Sirenas» (Horkheimer y Adorno, 1998: 110, la cursiva es mía).

Es decir, Odiseo incumple, pero sin dejar de reconocer el poder y la validez de las normas. Su racionalidad instrumental en construcción le lleva a no satisfacer completamente la ley, sin ser castigado; su astucia es precisamente lo que le permite incumplir las obligaciones y las costumbres míticas, sin recibir ninguna sanción. Por ello, la anonimización es vista como una treta para no violar la norma, pero a la vez, sí incumplirla mediante vericuetos que acaban mostrando sus debilidades, grietas, etc., provocando su abandono final –literariamente hablando, la eliminación del mito, del dios y de la citada prescripción–. Así, Horkheimer y Adorno describen Odiseo con una racionalidad estratégica que infringe los deberes tradicionales, pero *encontrando lagunas y reinterpretaciones de los mismos que no lo convierten en criminal ni en delincuente –por tanto, tampoco en desobediente–.* Sus estratagemas no constituyen, en estricto sentido, ninguna ilegalidad sino, más bien e incluso, la propia disolución de la ley, debido a su superación mediante una inteligencia que ha desvelado sus límites e insuficiencias. La racionalidad instrumental produciría el éxito del individuo dentro del marco normativo existente, pero sin acabar de reproducir las conductas «normalizadas» y esperadas. Mas, tampoco sin incumplir la ley, descubre la manera de impedir que se produzcan los efectos vinculadas a ella. Este «cumplimiento insatisfactorio de la ley», se percibe en el encuentro con las Sirenas:

«Él [Odiseo] observa el *pacto de su servidumbre* e incluso se agita en el mástil de la nave para echarse en los brazos de las agentes de perdición. *Pero ha descubierto en el contrato una laguna a través de la cual, al tiempo que cumple lo prescrito, escapa de él.* En el *contrato primitivo* no está previsto si el que pasa delante debe escuchar el canto atado o no atado. La acción de atar pertenece a un estadio en el que ya no se mata inmediatamente al prisionero. *Odiseo reconoce* la superioridad arcaica del canto en la medida en que, *ilustrado técnicamente,* se deja atar. Él se inclina ante el canto del placer y

frustra a este como a la muerte. El oyente atado tiende hacia las Sirenas como ningún otro. *Solo que ha dispuesto las cosas de tal forma que, aun caído, no caiga en su poder.* Con toda la *violencia de su deseo*, que refleja la de las criaturas semidivinas mismas, no puede ir donde ellas, porque *los compañeros que reman están sordos –con los oídos taponados de cera–*, no solo a la voz de las Sirenas sino también al grito desesperado de su comandante. [...] *Con la disolución del contrato, mediante su cumplimiento literal [...]*» (Horkheimer y Adorno, 1998: 110-111, la cursiva es mía).

Horkheimer y Adorno destacan como Ulises, al oír el canto, en verdad sí desea cumplir y repetir el contrato mítico *como nadie*, es decir, satisfacer la naturaleza. Pero el inteligente y previsor Odiseo ha anticipado esos deseos naturales y ha ideado mecanismos técnicos –atarse al mástil y poner cera en los oídos de los remeros–, más allá de la fuerza física, que impedirán y reprimirán esa satisfacción incluso contra su auténtica voluntad y deseos. En estricto rigor, Odiseo no quiere incumplir la llamada de las Sirenas *cuando las oye*, pero antes de oírlas tiene el objetivo de escaparse de ellas, así que *planifica* y prioriza finalísticamente. Odiseo realiza un cálculo previsor que le permite exonerarse y evadirse de la sanción asociada a la acción incorrecta. Esto no supone exactamente incumplir sino más bien sortear la ley mítica mediante su racionalidad instrumental.²⁰ No es ni ilegalidad ni desobediencia, sino respeto estricto de la norma, pero sin respetar la tradicional consecuencia, a beneficio del interesado.

No obstante, respecto del conflicto concreto con Polifemo, Horkheimer y Adorno sí parecen considerar que se ha cometido una ilegalidad o un crimen: mutilarle el único ojo del cíclope. En este caso, la treta de cambiarse de nombre –para elegir uno equívoco que produzca confusión entre sus enemigos– es deliberadamente una estrategia de ocultación e invisibilización de la que sí es responsable:

«*La previsión de que después de la acción cometida Polifemo respondiese con “nadie” a la pregunta de su tribu por el nombre del culpable y ayudase así a ocultar lo sucedido y a sustraer al culpable a la persecución, tiene todo el aire de ser una frágil máscara racionalista [...]*» (Horkheimer y Adorno, 1998: 118, la cursiva es mía).

Por tanto, la conducta instrumental de Odiseo no solo es un engaño y una forma de autorrepresión, sino también una forma de crimen que persigue y en buena medida obtiene impunidad mediante esa máscara que le esconde.

²⁰ La astucia cumple e incumple a la vez un contrato, encontrando su fallo y suponiendo así su fin: «La astucia como medio de un intercambio donde todo ocurre como debe, donde se cumple el contrato y, ello no obstante, la contraparte resulta engañada [...] Odiseo trata de ganarse la confianza de Polifemo y con ello el derecho de presa, por él representado, a carne humana, de acuerdo con el esquema de la astucia que, al tiempo que cumple la norma, la viola» (Horkheimer y Adorno, 1998: 112 y 117-118, respectivamente).

ACTUALIZACIÓN CRÍTICA DE LAS PREMISAS DE HORKHEIMER Y ADORNO

No hay mentira o no sería suficiente ni relevante

Alejándonos brevemente del encuentro literario entre Ulises y Polifemo, la idea básica que contraponemos a la comprensión de los dos fundadores de la Teoría Crítica es que no hay ninguna falsedad, hipocresía ni mentira, tanto en el anonimato como en el pseudonimato, en la medida que se supone y se sabe que la falta de nombre o el nombre inventado no constituyen el nombre auténtico de la persona que usa esos recursos.

Esconder la propia identidad, ya sea mediante su no revelación o el uso de algún sobrenombre y apodo, no supone *per se* una acción normativamente incorrecta. Recurrir a un *nickname*, ya sea en el mundo artístico o el real, no supone una falta de autenticidad. A pesar de no ser el nombre que el sujeto tiene como persona física —lo que indique su documento nacional de identidad—, sí puede constituir el nombre *también real* del autor de unas intervenciones urbanas o de unas acciones de protesta. No hay ningún engaño porque *ese individuo no quiere hacernos creer que es su nombre «personal», lo cual constituye el núcleo de la intención mendaz*. En breve, el anonimato y/o la invisibilidad no contienen una carga de mentira y falsedad inherentes. *No hay hipocresía en actuar o expresarse sin revelar el nombre propio*. Esto no supone decir que tu nombre es uno que a todas luces es falso o inventado, todo lo contrario: es una forma de protección de la individualidad, de la propia identidad y del propio nombre, en contra de su posible uso, abuso, robo o censura ajena.

Aunque queda claro que no todo uso del anonimato (u otras variantes) exige ni comporta necesariamente un engaño o una mentira, Odiseo sí quería mentir y hacer creer a Polifemo que su nombre real era «nadie». Y eso sí es faltar a la verdad. Al respecto, sin embargo, añado lo siguiente: a pesar de ser, en un caso concreto y contingente, una mentira o hipocresía, *esta eventual incorrección normativa permanecería exclusivamente en el ámbito ético o moral, sin constituir una infracción legal ni injusticia sociopolítica*. Sin restar importancia a la dimensión ético-moral, procede ahora comparar la gran desigualdad de fuerzas en las relaciones de poder a nivel global, para entender que los peligros a los que se someten la mayoría de activistas y disidentes son terriblemente graves, dejando en ridículo y/o justificando alguna mentira protectora.

Además, creo que es totalmente pertinente justificar la conducta de Odiseo gracias a elementos del mito que Horkheimer y Adorno no tienen en cuenta. *V. gr.*, la propia actitud del cíclope, descrito explícitamente por Homero como un ser «monstruoso», con «una mente perversa» y un «espíritu impío» (Homero, 1993: 232 y 235, respectivamente). Y es que *Polifemo es el primero que también quiere engañar a Ulises*, siendo la astucia y las mentiras de este el medio para evitar los males que el ser mitológico augura.²¹ Prueba de esta acción estratégica *defensiva o reactiva* de Ulises

²¹ «[Polifemo:] “Pero dime, ¿por dónde atracaste tu sólida nave? ¿Fue quizás en el cabo o más cerca? Quisiera saberlo” Tal decía poniéndome a prueba, *mas no me engañaba*, que era larga *mi astucia*, y así contestéle con dolo:

ante las amenazas, más o menos explícitas de Polifemo, es que *Odiseo sí fue inicialmente sincero* con el cíclope incluso cuando este le preguntó por su identidad, en este caso colectiva, demostrando que no tenía originariamente ninguna intención de mentir, sino que fue más bien la única manera de sobrevivir.²² De hecho, incluso cuando Polifemo pregunta por el nombre concreto de Ulises, es él quien lo hace con intenciones mendaces y falsas: la de castigarle con ser devorado el último como supuesto «regalo de hospitalidad».²³ Finalmente, es pertinente señalar como Polifemo ya «sabía» previamente que Ulises le mutilaría el ojo, indicando tal ironía del destino que, en verdad, fue la prepotencia del cíclope —y quizás también su predilección por el vino— lo que le cegó.²⁴

No existe automutilación ni se agota la identidad en el nombre propio

Al identificar Horkheimer y Adorno la «esencia» de la Ilustración con el reduccionismo científico que anula toda cualidad y diferencia particular bajo las cantidades y las unidades abstractas, no queda mucho lugar para admitir la estrategia de Ulises. *Desde sus premisas*, no pueden más que interpretar el (auto-)sacrificio del propio nombre como un ejemplo de la razón instrumental. *Categorialmente*, no pueden valorar otras estrategias —como la invisibilidad, el anonimato, las identidades colectivas o difusas y la confusión de individuos bajo una misma categoría— más que como abstracción que niega, elimina y domina sus diferencias particulares.²⁵ Es

[Ulises, *mintiendo*]: «Mi bajel lo estrelló Poseidón que sacude la tierra, pues lo vino a lanzar contra aquel roquedal de la costa en la punta del cabo, que allí lo acercaron los vientos, y con éstos me pude salvar de la muerte inminente» (Homero, 1993: 234-235, la cursiva es mía).

²² [Polifemo]: «¿Quiénes sois, forasteros? ¿De dónde venís por la ruta de las aguas? ¿Viajáis por negocio o quizá a la ventura, cómo van los piratas del mar que navegan errantes exponiendo su vida y llevando desgracia a los pueblos?». [... Ulises, *bonesto*]: «Somos dánaos que errando venimos del campo de Troya sobre el seno sin fondo del agua a merced y capricho de los vientos. [...] Nos gloriamos de ser de las buestas que mandó Agamenón, cuya fama es sin par bajo el cielo» (Homero, 1993: 234, la cursiva es mía).

²³ [Polifemo]: «Dame más [vino], no escatimes, y *sepa yo al punto tu nombre; te be de hacer un regalo de huésped que habrá de alegrarte*». [... Ulises]: «Preguntaste, cíclope, cuál era mi nombre glorioso y a decírtelo voy, tú dame el regalo ofrecido: ese nombre es Ninguno. Ninguno mi padre y mi madre me llamaron de siempre y también mis amigos». Tal dije y *con alma cruel al momento me dio la respuesta: «A Ninguno me lo he de comer el postrero de todos, a los otros primero; hete ahí mi regalo de huésped»*» (Homero, 1993: 237, la cursiva es mía).

²⁴ «El monstruo a su vez contestó entre gemidos: «¡Ay de mí, que han venido a cumplírseme antiguos presagios! Hubo en tiempos aquí un adivino, varón grande y noble, el Eurímida Télemo, excelso en el arte, que viejo vino a hacerse anunciando el futuro a los fuertes ciclopes. Él me dijo que habría de cumplirse esto todo, que habrían de cegarme las manos de Ulises; mas yo por mi parte sospechaba que había de venir un varón corpulento y gallardo, dotado de ingente poder; y hete ahora que me viene a privar de la vista un ruín, un enano, hombrecillo sin fuerzas, después de vencerme con vino»» (Homero, 1993: 242).

²⁵ Puede que no sea el anonimato en sí lo que rechazan Horkheimer y Adorno, sino la abstracción y la pérdida de la individualidad, expresada comúnmente en el nombre. Quizás sería posible respetar sus premisas si, en lugar de cambiarse el nombre por un concepto abstracto y universal —«nadie»—, se usa un alias o un pseudónimo que no sea intercambiable, en tanto que *otro nombre propio*. Así, los dos autores alemanes no condenarían *per se* la ocultación del nombre o su modificación por otro, sino su sustitución por un concepto abstracto. Por tanto, serían posibles y aceptables una *individualidad* invisible, el anonimato y el pseudonimato, pero no la categoría *impersonal*. ¿Lo sugiere esta cita?: «Este doble sentido de la risa es afín al del nombre, y tal vez los nombres no sean más que risas petrificadas, como aún hoy los apodos, los únicos en los que sobrevive algo del acto originario de la asignación del nombre» (Horkheimer y Adorno, 1998: 126-127). No obstante, esta hipótesis no convence porque la sustitución del nombre propio por otro nombre individual, a pesar de ser particular e

decir, como relación de poder impuesta heterónomamente sobre ellos, no como empoderamiento.

Sin embargo y previsiblemente, *mi opinión es que usando el anonimato una persona no se reprime ni se cercena ninguna parte de su ser ni de su personalidad*. Al contrario, el anonimato parece ser incluso la única forma de proteger su auténtica realidad contra múltiples y simultáneas formas de represión ajena: social, policial, política, comercial, etc. Así, el anonimato y/o la invisibilidad no provocan una pérdida de identidad ni de individualidad porque estas no se asimilan ni se agotan completamente en el nombre.²⁶ Aparecer en el espacio público negando o escondiendo el nombre propio puede ser todo lo contrario: una forma de protección de esa misma identidad, individual o colectiva. Por tanto, es fundamental criticar el dogma de la total asimilación entre el nombre propio y la identidad. Y deben permitirse manipulaciones en el nombre porque no suponen una pérdida de la identidad personal, a pesar de sí contraer dificultades de identificación *ajena*, que es algo muy distinto y precisamente lo deseado.²⁷ *Contradiciendo a Horkheimer y Adorno*, no cualquier acción estratégica que busque la supervivencia o la protección del individuo supone su «mutilación». Hay mecanismos de defensa que cuidan del sujeto. Además, no toda conducta humana es acción instrumental, idea vedada en su fatalista teoría de la acción: anonimato, pseudonimato y/o invisibilidad no son, exclusiva y únicamente, aplicaciones de la racionalidad instrumental.

El quid está en que las presuposiciones mencionadas imposibilitan prácticamente salir de esa valoración negativa. Solo abandonando o relativizando la asunción según la cual cualquier modificación o pérdida del nombre propio es, *per se* y automáticamente, una autocastración con fines utilitaristas, podremos rehabilitar el anonimato —u otras formas de manipulación autónoma de la identidad— para con las luchas y movimientos sociales críticos, ya sean *off-* u *online*.²⁸

intransferible, no dejaría de suponer —bajo la mirada de Horkheimer y Adorno— una pérdida de la propia identidad «auténtica» por razones instrumentales.

²⁶ Precisamente porque el anonimato no supone en absoluto la pérdida de la propia identidad, Ulises puede confesarla a Polifemo al final: «¡Oh cíclope! Si alguno tal vez de los hombres mortales te pregunta quién fue el que causó tu horrorosa ceguera, le contestas que Ulises, aquel destructor de ciudades que nació de Laertes y en Ítaca tiene sus casas» (Homero, 1993: 242).

²⁷ Al llegar a Ítaca, al final de la *Odisea*, el héroe solo es reconocido por su perro Argos, en ironía contra la *Dialéctica de la Ilustración* que supuestamente extirpa lo natural-animal del sujeto. La anécdota (de)muestra que los cambios físicos pueden dificultar el reconocimiento externo de la persona por parte de sus seres queridos —como su desconfiada esposa—, sin significarla pérdida de su identidad. Por ello, ningún disfraz u ocultación artificial de la identidad —como el anonimato— supone su negación ni su recorte; puede ser su protección. La no-identificación ajena puede ser voluntaria o involuntaria y azarosa, pero no es necesariamente el signo de una racionalidad perversa ni algo rechazable.

²⁸ Aún cabe rechazar otro presupuesto incuestionado en la lectura frankfurtiana de la *Odisea*: la preexistencia de un individuo con una identidad “natural”, supuestamente cercenada por el anonimato. Horkheimer y Adorno solo pueden rechazar la estrategia automutiladora de Ulises si presuponen que ya tiene originariamente una identidad única que le define y que se expresa inequívocamente a través de su nombre propio. Como crítica interna, este presupuesto choca con la idea de Ilustración como proceso de subjetivación en construcción, incompatible con la existencia de una identidad previa, cerrada y unitaria. En otras palabras: para Horkheimer y Adorno, el anonimato es negativo porque asocian el nombre propio con una supuesta *individualidad y humanidad íntegras*, sin manipular por la razón instrumental. Es comprensible que piensen así porque el nazismo practicaba esa misma deshumanización por des-identificación, con la atribución de un mero número intercambiable. El

Hay conflicto de normas o legítima defensa

Ante la interpretación de la acción de Odiseo como burla de la ley o, directamente, ilegalidad y delincuencia, contrapropongo que caben diversos caminos complementarios para aceptarla: considerarla ajustada a la legalidad o legítima defensa.²⁹

Primero, el hecho de esconder y/o cambiar el propio nombre no es violar la ley ni la tradición –solo una eventual incorrección ética por insinceridad–. Sí sería delictivo mutilar el ojo a Polifemo, emborracharle intencionadamente con bebida viciada, allanar su morada, robarle su comida, etc., siendo actos difícilmente justificables alegando que esos bienes estaban supuestamente abandonados en un lugar totalmente “abierto”. Ahora bien, todas estas acciones son distintas del anonimato y, por tanto, la condena e incorrección de las primeras no debería provocar la deslegitimación del último.

Segundo, el anonimato y otras conductas ilegales podrían justificarse como legítima defensa ante circunstancias violentas de extrema necesidad. Por ejemplo, son brutales las repetidas escenas en que Polifemo devora cruelmente a los marineros y amigos de Odiseo,³⁰ algo que difícilmente podría considerarse como un castigo justo por ser intrusos en su cueva y consumir sus víveres sin permiso.

Tercero y de nuevo, los autores alemanes no reflexionan suficientemente sobre el conflicto de normatividades e ideales de justicia que se representa en el mito, ya que son los cíclopes en general los que se sitúan fuera o en contra de la ley.³¹ Además, Polifemo en especial contradice las normas tradicionales que exigen cumplir con la regla de la hospitalidad, faltando al respeto a Zeus.³² En este sentido, Ulises simplemente desarrolló una estrategia para sobrevivir a tales atrocidades

problema, propio de la sociología liberal, es presuponer la existencia de un yo, un individuo o un «sí mismo» previo a las relaciones sociales «totalitarias», íntegro y al que proteger. Esto es asumir acríticamente *el mito de la intimidad intacta*, tan metafísico como ideológico porque «protege» y excluye la esfera privada de la sanción público-política, como bien denuncia el feminismo, etc. Negar tal hipótesis –en coherencia con las simpatías existencialistas y nietzscheanas de Horkheimer y Adorno– también disolvería la base del rechazo de la anonimización, ya que no podría aducirse que se produce un sacrificio de sí ni una autonegación de nada ni de nadie.

²⁹ No argumento el carácter de desobediencia válida porque ya se justifica la acción por conflicto de normas o legítima defensa. No obstante, reivindico la compatibilidad del anonimato con la desobediencia civil.

³⁰ «Dando un salto, sus manos echó sobre dos de mis hombres, los cogió cual si fueran cachorros, les dio contra el suelo y corrieron vertidos los sesos mojando la tierra. En pedazos cortando sus cuerpos dispuso su cena: devoraba, al igual del león que ha crecido en los montes, sin dejarse ni entrañas ni carnes ni huesos meolludos y nosotros, en llanto, *testigos del acto maldito*, levantamos las manos a Zeus, del todo impotentes» (Homero, 1993: 235, la cursiva es mía).

³¹ «La tierra que habitan los fieros cíclopes, unos seres sin ley. [...] Los cíclopes no tratan en juntas ni saben de normas de justicia; [...] cada cual da la ley a su esposa y sus hijos sin más y no piensa en los otros» (Homero, 1993: 229).

³² «[Ulises:] “A tus plantas venimos ahora esperando nos des la señal de hospedaje o nos hagas de lo tuyo otro don según es entre huéspedes ley. Ten respeto, señor, a los dioses. En ruego venimos; al que en súplica llega y al huésped, amparo y venganza presta Zeus Hospital; él conduce al honrado extranjero”. Dije así y él sin más contestóme con ánimo impío: [Polifemo:] “Eres necio, extranjero, o viniste de lejos, pues quieres que yo tema o esquive a los dioses. En nada se cuidan los cíclopes de Zeus que embraza la égida, en nada de los dioses felices, pues somos con mucho más fuertes; por rehuir el enojo de aquél no haré yo gracia alguna ni a tus hombres ni a ti cuando no me lo imponga mi gusto”» (Homero, 1993: 234).

y violaciones de la norma establecida por parte del cíclope, no siendo su intención original.³³ Es más, las acciones de Ulises podrían considerarse una forma de restablecer la balanza de la justicia y castigar los crímenes de Polifemo, como cierta venganza de los dioses olímpicos.³⁴

CONCLUSIÓN

Las tres hipótesis sobre el motivo del rechazo por parte de Horkheimer y Adorno de la acción de Ulises no solo son compatibles sino también interdependientes: el engaño y la eventual «ilegalidad» son las causas del sacrificio y la automutilación del sujeto en construcción.³⁵ Mentira e (in)cumplimiento insatisfactorio de la norma son procesos paralelos y/o simultáneos de la autorrepresión,³⁶ siendo esta su consecuencia en la persona.³⁷ Así, habría dos conductas activas —engaño e ilegalidad— que provocan un efecto en el sujeto pasivo (autocastración), en la dinámica de subjetivación ilustrada.³⁸ Al respecto, considero que tales razones no son válidas ni suficientes para valorar negativamente el anonimato, ejemplificado históricoliterariamente en la *Odisea*.

Incluso aceptando que la *Dialéctica de la Ilustración* es un proceso de modernización, iniciado ya en el mito, que supone la reducción y el empobrecimiento de la humanidad y de las formas de razón a una sola —la instrumental—, es perfectamente coherente pensar que puede haber formas de acción social y conductas humanas que aún no se hallen dominadas por esa lógica o que, a pesar de haber sido absorbidas por ella, se pueden rebelar y escapar de la misma. En ese sentido, el anonimato no es categorizable de forma dogmática y maniquea como proceso de engaño, automutilación y/o crimen. Si salimos del fatalismo de Horkheimer y

³³ «Toma y bebe este vino, cíclope, una vez que has comido carnes crudas de hombre. Veras qué bebida guardaba mi bajel; para ti *la traía si acaso mostrabas compasión y ayudabas mi vuelta al hogar; mas no tienes en tu furia medida. ¡Maldito! ¿Qué seres humanos llegarán después de esto hasta ti? No has obrado en justicia!*» (Homero, 1993: 237, la cursiva es mía).

³⁴ «[Ulises:] ¡Oh cíclope! En verdad no era un débil aquel cuyos hombres devoraste en la cóncava gruta con fiera violencia; sin remedio tenías a tu vez que sufrir un mal trato, pues osaste, maldito, comerte a tus huéspedes dentro de tu casa. Ya Zeus se ha vengado y las otras deidades» (Homero, 1993: 241).

³⁵ «La transformación del sacrificio en subjetividad se produce bajo el signo de la astucia que ha formado parte siempre del sacrificio. En la falsedad de la astucia el engaño implícito en el sacrificio se convierte en un elemento del carácter, en mutilación del astuto mismo, cuya fisionomía fue marcada por los golpes que debió infligirse para autoconservarse» (Horkheimer y Adorno, 1998: 108).

³⁶ «Algo de este engaño, que eleva precisamente a la persona frágil a portador de la sustancia divina, se puede advertir desde siempre en el yo, que se debe al sacrificio del momento presente en aras del futuro. Su sustancialidad es aparente como la inmortalidad del inmolado» (Horkheimer y Adorno, 1998: 103-104).

³⁷ Toda la odisea de Ulises es el relato de sus peripecias: multitud de sacrificios realizados gracias a su astucia: «El mismo Odiseo es un sacrificio: el sí mismo que continuamente se vence a sí mismo y de este modo pierde la vida que gana y que ya sólo recuerda como peripecia» (Horkheimer y Adorno, 1998:107).

³⁸ El héroe astuto solo vence en la medida que se reprime y sacrifica su felicidad: «[...] *El astuto sobrevive* sólo al precio de su propio sueño, que paga *desencantándose a sí mismo* como a las potencias exteriores. Justamente él no puede tener jamás todo; *debe* saber esperar siempre, tener paciencia, *renunciar*; [...] toda la fama que él mismo y los otros le otorgan por ello no hace sino confirmar que *la dignidad del héroe se conquista sólo en la medida en que se mortifica el impulso a la felicidad* total, universal e indivisa» (Horkheimer y Adorno, 1998:109, la cursiva es mía).

Adorno, quizás esa manipulación no sea resultado de la imposición de la razón positivista sino de una «razón normativa-estratégica-comunicativa» –si se me permite tal osadía– que lucha por proteger ese mismo sujeto particular, ya sea individual o colectivo, escondiéndose de la mirada explotadora o represora del “poder” –simbolizado en el mito por el único ojo del cíclope Polifemo–.

En resumen, me parece exagerado e incorrecto aplicar al anonimato la sentencia condenatoria sobre Ulises. No es pertinente comparar la represión, el dominio o la explotación de los deseos propios, de la naturaleza o de otros seres humanos –algo que tiene efectos tremendamente corporales–, con un juego de palabras que, en verdad, no modifica en nada ni la identidad ni la integridad física ni la (auto)percepción o el reconocimiento ajeno.

Por otro lado, en el texto analizado no se observan otras razones –aparte de las ya mencionadas– para rechazar el anonimato ni la invisibilidad. No sería descabellado sostener que Horkheimer y Adorno no condenan ni rechazan esas estrategias de manipulación o ocultación de la identidad en sí mismas, sino tan solo (por) sus supuestos efectos perversos como procesos propios de la dialéctica de la ilustración que impone una subjetivación (auto)represiva. Si esos efectos fuesen evitables, esas técnicas podrían servírnoslas para la lucha social. Evidentemente, eso también requiere superar su diagnóstico pesimista que totaliza y universaliza el dominio de la razón instrumental.

Como conclusión de todo lo anterior, la ocultación y/o la manipulación de la propia identidad sí pueden considerarse recursos aceptables y compatibles con la protesta social. Y esto es clave porque, en la actualidad, este anonimato –asociado a una cierta impunidad o irresponsabilidad parcial– es imprescindible para los movimientos o las acciones sociales contra hegemónicas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Comas, M. (2016). “WikiLeaks Sociedad Anónima: la e-filtración de secretos como desobediencia civil”. En Candón-Mena, J. (ed.), *Actas del I Congreso Internacional Move.net sobre Movimientos Sociales y TIC*, Sevilla: Compolíticas, 390-418.
- (2018). “Profundizando en la (in)visibilización según Axel Honneth: un ‘superpoder’ monopolizado en la era digital”. En Valls, L., Meléndez, A., Fernández, B. y Batalla, A. (eds.), *Filosofía Joven. Nuevas tendencias en la filosofía contemporánea*, Valencia, 125-135.
- Homero (1993). *Odisea*, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- Honneth, A. (2011). “Invisibilidad. Sobre la epistemología moral del ‘reconocimiento’”. *La sociedad del desprecio*. Madrid: Editorial Trotta, 165-181.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.