



Prometeo, de Franz Kafka. Un abordaje mitocrítico

Alberto Filipe Araújo^{1*}, José Augusto Ribeiro² y Fernando Azevedo³

¹Universidade do Minho, del Instituto de Educação, del Departamento de Teoria da Educação e Educação Artística e Física, Braga, Portugal.
²Investigador independente, Braga, Portugal. ³Universidade do Minho, del Instituto de Educação, del Departamento de Estudos Integrados, de Literacia, Didáctica e Supervisão, Braga, Portugal. *Autor para correspondencia. E-mail: afaraujo@ie.uminho.pt

RESUMEN. La finalidad de nuestro trabajo es aplicar la mitocrítica de Gilbert Durand a un pequeño cuento de Franz Kafka: Prometeo, publicado en 1931 en la obra intitulada Beim Bau der Chinesischen Mauer (La muralla china). No vamos a discutir ni la obra, ni el cuento escogido a la luz de la crítica literaria, pero solo estudiar este último en la perspectiva mitocrítica durandiana. En nuestro estudio intentaremos reinterpretar este cuento como siendo una suerte de metáfora viva de la crisis de la sociedad contemporánea, sin embargo, también intentaremos comprender el sentido profundo de la cuarta leyenda que nos lleva a la verdad del mito y a su importancia en la vida humana.

Palabras clave: Kafka, Prometeo cansado, mitocrítica, sociedad contemporánea, mito.

Prometeu, de Franz Kafka. Uma abordagem mitocrítica

ABSTRACT. The aim of this article is to discuss a short tale by Franz Kafka, Prometheus, published in 1931 in his work titled Beim Bau der Chinesischen Mauer (the Great Wall of China), according to the mythological-critical approach of Gilbert Durand. It is not to be discussed either the work, or the chosen story, in the light of literary criticism, but only the study of the latter in the durandian mythological-critical approach. In our study we will try to reinterpret this tale as a sort of metaphor for the crisis of modern society; we will also try to understand the deep meaning of the fourth legend, which leads us to the myth's truth and its importance for human life.

Keywords: Kafka, tired Prometheus, mythological-critical analysis, contemporary society, myth.

Introducción

En este artículo no pretendemos discutir ni la obra de Kafka (1883-1924) (Morel, 2014), ni el cuento que fue escogido con base en la crítica literaria¹, pero solamente analizarlo desde la perspectiva mitocrítica durandiana. Este tipo de crítica enfatiza la relación entre el imaginario y la literatura, mediante los núcleos míticos que observamos. Así, pretendemos detectar, en este cuento de Kafka, el modo como el autor trata del mito de Prometeo y sus posibles significados, por un lado mirándolo desde el punto de vista mítico-simbólico y por otro, analizando de qué modo esa

misma dimensión encarna aspectos psicoculturales de la contemporaneidad.

Para este fin, el presente estudio se desarrollará en cinco etapas que constituyen una especie de guión que nos orienta y facilita una mejor comprensión intertextual.

De este modo, el primer momento, trata de la naturaleza de la mitocrítica y del significado de la figura de Prometeo; el segundo, aborda la petrificación del héroe, la cosificación de la persona; el tercero, se detiene sobre el olvido de sí mismo; en el cuarto paso, reflexionamos sobre el significado del cansancio de Prometeo y, por fin, en el quinto, se indaga sobre la verdad del mito, o sea, se intenta Inexplicar lo inexplicable, que acaba por ser para nosotros la fase más profunda y enigmática del cuento que nos ocupa.

De la mitocrítica a la figura de Prometeo

El cuento de Kafka, Prometeo, manifiesta, en la perspectiva de Gunther Anders, a semejanza de otras piezas cortas del escritor checo, una especie de 'monolito metafórico', revelando una dificultad para interpretar y descifrar la historia y donde las

¹ Aceptamos que el texto no presenta un análisis del cuento profundizado, ni tampoco una contextualización del cuento seleccionado, sino nuestra intención primera que ha sido de revisarlo en la base de la mitocrítica de Gilbert Durand de modo sintético. Cabe señalar, sin embargo, que en el punto de vista de la crítica literaria la obra de Kafka atrajo la atención de varios autores consagrados, entre los cuales se pueden nombrar Gilles Deleuze y Félix Guattari (1975); Maurice Blanchot (1981); Gunther Anders (2007); Marthe Robert (1983); AA.VV. (2014); Roberto Calasso (2005); Walter Benjamin (2005); Françoise Bancaud (2006); Erich Heller (1974), etc. Reconocemos que el texto de Kafka, ahora analizado por nosotros, se nos ofreció más como pretexto para la aplicación del método de mitocrítica, y sus relaciones, que para un análisis crítico literario de él con todas las implicaciones que presupone. Si tuviéramos que hacer una aplicación mitocrítica exhaustiva, la misma, sin duda requeriría un enfoque analítico más cerca del nivel mítico, simbólico y metafórico. La responsabilidad de la traducción al español de las citas es de los autores de este artículo.

metáforas coliden unas con las otras en una ambigüedad de significados. Al empezar la narración se afirma: “Sobre Prometeo informan cuatro leyendas: Según la primera, por haber traicionado a los dioses ante los hombres fue encadenado al Cáucaso, y los dioses enviaron águilas que devoraban el hígado en perpetuo crecimiento” (Kafka, Pippig, Ruiz Guinazú & Gauger, 2008, p. 83)². Por lo tanto, es importante que utilicemos el método de la mitocrítica por ser lo que mejor se adapta a los textos que hacen que el mito, de un dado mito, una referencia redundante, en mayor o menor medida, y su propio retorno (Durand, 2003). En el caso de Kafka, se ve del lado de Prometeo una osadía o mismo una traición heroica contra Zeus y, por lo tanto, un alejamiento de la divinidad y un castigo inevitable.

De la mitocrítica

El mito, con su efecto simbólico, enigmático y profético, sostiene un poder oracular de una gran importancia. Si es verdad que los mitos clásicos nos han llegado a través de textos fundantes de la literatura griega, sin embargo, su mensaje simbólico, hasta mismo su sentido originario, no se agota en lo escrito, sino que remite a las varias dimensiones de la vida y, por consiguiente, está más allá de la razón: es por lo tanto a través del mito y de sus constancias icónicas que mejor se puede hablar de plenitud y eternidad de un modo comprensible para el humano. El mito por lo tanto no representa solamente el núcleo substantivo de la cultura antigua, sino también la cultura de nuestro tiempo, una vez que impone su fascinación, mediante un trabajo de ‘bricolage’ (Claude Lévi-Strauss) y una verdad específica, no solamente a través de la creencia común, sino se impone de la misma manera a través de la propia razón (Blumenberg, 2003; Hübner, 1996; Schlesier, 1985): “[...] el mito sobrevive y se difunde porque es portador de múltiples sentidos y que cada uno adopte aquel que convenga a sus necesidades, a sus intereses, a sus esperanzas” (Vatin, 2004, p. 123)³ porque él es

siempre transpersonal, transcultural y metalingüístico. Además es importante también subrayar que toda la narrativa, sea ella literaria, musical, pictórica, ideológica, etc., tiene una relación muy estrecha con el mito (Mircea Eliade y Gilbert Durand): “El mito sería, de alguna manera, el ‘modelo’ matricial de toda la narrativa, estructurado por los esquemas [‘schèmes’] y arquetipos fundamentales de la psique del *sapiens sapiens*, la nuestra” (Durand, 1998, p. 246, grifón nuestro). El *sermo mythicus*, o sus figuras míticas, nos miran por detrás de la cultura, de los significantes de superficie y su significado que se repite puede ser captado por la mitocrítica que es una crítica ubicada “dentro de la corriente llamada la ‘nueva crítica’: es una suerte de crítica “impulsada por todo el renacimiento del interés por el mito, de la reintegración del pensamiento dentro del cortejo de los pensamientos ‘serios’, y que consiste en revelar detrás del relato qué es un texto, oral o escrito, un núcleo mitológico, o mejor aún un patrón (*pattern*) mítico” (Durand, 2003, p. 154. El grifón es del autor). Es entonces una crítica que debe ir más allá del *dis-curso* (la diacronía) para descubrir las más pequeñas unidades semánticas (mitemas) señaladas por redundancias. Estas unidades (acciones expresadas por verbos, situaciones ‘actanciales’ o objetos emblemáticos, etc.) por su vez pueden ser reagrupadas en series sincrónicas (Durand, 2003). Podremos entonces decir que aquello que fundamenta el *sermo mythicus* es la repetición o la redundancia: “[...] el mito repite y se repite para impregnar, o sea, persuadir” (Durand, 1998, p. 247). Es por eso que el ‘miticiano’ (Gilbert Durand) tiene que dar una atención muy especial a la redundancia, una vez que es ella que permite señalar la presencia del mito patente o manifiesto y latente u oculto ¿y eso por qué? La respuesta de Durand es la siguiente: “Porque una obra, un autor, una época – está ‘obsesionada’ (Ch. Mauron) de forma explícita o implícita por un (o más que un) mito que da cuenta del modo paradigmático de sus aspiraciones, de sus deseos, de sus temores y de sus terrores” (Durand, 1998, p. 246, grifón del autor).

Prometeo: osadía, alejamiento de Zeus y castigo

En la versión clásica de Esquilo, el mitologema de Prometeo deja ver un héroe bienhechor de la humanidad, individuo prudente y reflejado, triunfante y desafiador, alguien que se rebela contra los dioses y transgrede el orden divino. Karl Kerényi

² El comentario de Hans Blumenberg a esta primera leyenda es que Prometeo había sido encadenado en el Cáucaso porque había traicionado a los dioses por los hombres: “No es nombrado ningún dios particular como el traicionado, y no parece que se haya visto que también el propio Prometeo es un dios” (Blumenberg, 2003, p. 670). Refiere que los dioses son anónimos y subraya la cuestión del plural.

³ Aquí también obviamente se coloca el problema de la difusión de los mitos en las diferentes culturas: “La plasticité du mythe permet ainsi sa large diffusion dans l’espace et dans le temps. [...] Nous touchons là au cœur du problème que soulève l’expansion d’un mythe comme celui d’Ariane dans les régions éloignées et de cultures diverses. La diffusion n’aurait pas été possible sans une acculturation au moins partielle des peuples concernés. On ne s’intéresse aux images et aux récits que s’ils ont un sens et une valeur acceptable. Un détournement partiel n’est possible que si la référence au sens original demeure intelligible. L’exemple étrusque est privilégié, parce que la diffusion des mythes grecs en Italie centrale est précoce et que nous y voyons à l’œuvre les mécanismes complexes de leur assimilation par un peuple étranger. Nous comprenons mieux comment Ariane et Dionysos peuvent rester identiques en

devenant autres. Il est dans la nature de ces fables de parler un langage accessible à tous et de conserver leur cohésion aussi longtemps que les images et les écrits se soutiennent mutuellement et se répondent dans un dialogue fécond” (Vatin, 2004, p. 10 y 128).

llama la atención para la paradoja de la estrecha relación entre el dios y los humanos: “[...] la paradoja que rodea a Prometeo se inicia a partir de representar a la humanidad, cuando como dios padece injusticias y martirios y humillaciones – signos característicos de la existencia humana” (Kerényi, 2011, p. 13).

La separación en relación a los dioses manifiesta el destino del propio Hombre que vive una existencia que lo aleja del mundo y en relación al cual él intenta incesantemente una apropiación y un control. A semejanza de Prometeo, el Hombre moderno ha pretendido su emancipación y ha revelado la misma osadía y coraje para cambiar el mundo, la sociedad y el individuo. Prometeo representa, aunque sea un mito nacido en la antigüedad grecorromana en las versiones de Esquilo y de Ovidio, el proyecto civilizador de la ideología de la modernidad por que simboliza el dominio de la naturaleza y de la busca del progreso a través del desarrollo científico-tecnológico, bien como de la necesidad de regularización y previsibilidad, en el sentido de instaurar el orden en la nueva sociedad. El hombre moderno, a semejanza de Prometeo, se asume como el bienhechor de la humanidad y está dispuesto a desafiar a los dioses para alcanzar sus objetivos.

Prometeo contrarió el orden del mundo, instituido por Zeus, por un exceso de amor a los Hombres, de ahí que es el propio ordenamiento instaurado por el rey de los dioses que acaba por dictar esta disposición, es este orden que:

[...] es el culpable de los sufrimientos de Prometeo, que no ha hecho sino aquello que todos nos sentimos forzados a hacer. Adoptando nuestra posición – la de los hombres –, su modo de actuar y su sufrimiento no fueron más que las consecuencias de esta toma de posición (Kerényi, 2011, p. 94).

Karl Kerényi explica que la existencia humana choca con el mundo real y destaca el sufrimiento y conocimiento prometeicos. Debido a su consciencia y al contrario del animal. “[...] el hombre se ve privado de una facultad: la de ser capaz de sufrir, sin que el sufrimiento tenga una sensación de injusticia” (Kerényi, 2011, p. 95) El autor añade que por la entrega del fuego, Prometeo contribuyó para la elevación de la existencia humana, pero de la insubordinación resultaron sufrimientos, y el castigo del trabajo⁴.

En un primer momento, la insurrección de Prometeo, en su cualidad de ‘creador de hombres’ y de ‘dador del fuego’ contra los dioses y la transgresión del orden divino, simbolizan, por un lado, la osadía y el poder del hombre sobre las cosas y, por otro lado, revelan un principio de intelectualización, bien como de altruismo y solidaridad. El poder transgresor asume un papel determinante en la creación de la consciencia, ya que por la desobediencia simboliza la capacidad de luchar ‘contra’ las leyes de la naturaleza, de forma a dominarla, mientras que por la intelectualización, simboliza el poder del paso del Hombre para un nivel más alto, ultrapasando el inconsciente animal, y manifestando potencialidades que le permitan moldar el medio en el que vive.

A semejanza de Prometeo, el hombre moderno ha pretendido su emancipación y ha tenido que revelar la misma osadía y el mismo coraje para cambiar el mundo, la sociedad y el individuo. Pero la ideología subyacente al racionalismo técnico de Prometeo se ha constituido como una panacea para todos los problemas del hombre:

Es esencialmente, la fe en el hombre contra la fe en Dios que subyace a este mito de Prometeo, estando el hombre del lado de los Titanes, y Zeus, u Olímpicos, o el Dios Padre, del otro lado de la barrera. Por lo tanto, este mito define siempre una ideología racionalista, humanista, progresista, científica y, a veces, socialista (Durand, 1998, p. 101).

Las metas fijadas y las expectativas creadas en nombre del progreso y del aumento del bienestar han revelado, muchas veces, resultados contradictorios y el fracaso de las propuestas. Las sociedades contemporáneas manifiestan, de este modo, decepción, escepticismo y cansancio en relación a las promesas prometeicas que Byung Han ha comprendido bien en su estudio dedicado a la ‘sociedad del cansancio’.

La busca de un poder sin límites ha conducido el alma humana al agotamiento, el explorador se ha transformado en el explorado y el mundo ha perdido su encantamiento. Así, con Prometeo de Kafka, después de una lectura mitocrítica inspirada en Gilbert Durand, defenderemos que él, aunque olvidado y hundido en la roca, simboliza bien el drama actual de la sociedad postmoderna del punto de vista sociopolítico y psicológico. En este sentido, nuestro procedimiento hermenéutico tiene por objetivo articular el texto literario con el contexto sociocultural contemporáneo, buscando analizar la reinterpretación kafkiana sobre la figura mítica de Prometeo como una extrapolación conectada a la crisis de la sociedad contemporánea y a una

⁴ Véase que “[...] el sufrimiento de Prometeo viene asociado al hecho de cuál es el castigo: al traer el fuego, creó las condiciones para el trabajo humano, y también, sobre todo, para sus formas esclavas, que someten a la masa al servicio de la forma de vida de unos pocos, pues el esquema fundamental de Nietzsche se adhiere a la afirmación, deducida de los griegos, de que la esclavitud es un factor esencial de una cultura” (Blumenberg, 2003, p. 641).

autoexploración del individuo que se encuentra en guerra consigo mismo⁵. Pero también no podremos olvidar una dimensión más filosófica, más fundante del texto de Kafka que no es una simple recepción del mito, sino una forma de interpretación mitificada o, en las palabras de Hans Blumenberg, una “[...] rectificación mítica [...]” (Blumenberg, 2003, p. 671).

Sin embargo, debemos intentar entender los ‘nuevos’ símbolos, los ‘nuevos’ mitos y hasta los antiguos mitos, mismo degradados, que caracterizan nuestro imaginario cultural y social. Véase, a este respecto, el ejemplo del laborioso Prometeo, amigo de los mortales, que actualmente aparece más como aquel titán sin aliento, dejando en la penumbra su lado creador de la raza humana y también su lado heroico desafiador de los dioses, muy particularmente de Zeus.

La petrificación del héroe: la cosificación de la persona

La insolencia y el orgullo desmedido del titán representan el deseo desmesurado del ser humano en transformarse en “[...] dueño y señor de la naturaleza [...]”, conforme anuncia Descartes acerca de la finalidad de la Ciencia Moderna (Descartes, 1989, p. 102). En este sentido, las utopías de la Modernidad prometían erradicar la ignorancia y la superstición a través de la instrucción y de la educación, de modo a moldar/construir un hombre nuevo. También los modernos titanes se propusieron domar el caos y substituirlo por el orden, las semillas de fuego robadas a los dioses servirían para construir una humanidad ordenada. La civilización prometeica estaba determinada a moldar el mundo y el Hombre, para cumplir la utopía y construir un mundo a su imagen. Los planificadores modernos se transformaron, entre las inúmeras vocaciones manipuladoras, en legisladores, arquitectos, constructores y pedagogos.

En nombre del progreso el Hombre ha acabado por crear un mundo artificial, transformándose en huérfano de la naturaleza. Se trata de una especie de ‘expulsión del paraíso’ y, como alerta Anders, esta discrepancia en relación a un más allá tiene que ver con el propio mundo en que vivimos: “[...] el más allá del que se trata en Kafka no es algo fuera del

mundo, sino el mundo mismo, el mismo más acá” (Anders, 2007, p. 86).

Tal como el héroe dejó de pertenecer al mundo de los dioses, también el Hombre se siente excluido, pues él llega ya condenado, culpado por un ‘pecado original’. En este sentido, Walter Benjamín esclarece que “[...] el pecado original, el viejo delito cometido por el Hombre, consiste en su queja incesante de que él es víctima de una injusticia” (Benjamín, 1985, p. 140). Kerényi destaca que “[...] lo que recalca Prometeo de su suplicio es la infamia que padece” (Kerényi, 2011, p. 13) y, al terminar la tragedia Prometeo encadenado, el titán suelta su grito de revuelta: “[...] ¡oh madre venerable!, ¡oh éter que haces girar la luz común a todos! ¿Ves qué iniquidades estoy sufriendo?” (Ésquilo, 2001, p. 83).

Prometeo, al ultrapasar el límite de la justa medida, incurrió en el grave pecado de la insolencia y desencadenó la cólera de Zeus. Prometeo odia a sus enemigos y se queja de la injusticia que sufre: “[...] odio a todos los dioses que yo puse en la situación en que se encuentran y que injustamente me maltratan” (Ésquilo, 2001, p. 79) Ahora tendrá que realizar un aprendizaje a través del sufrimiento, con su cuerpo a secar contra la roca, maltratado por los grilletes de hierro y padeciendo los ataques del águila que le consume el hígado. Los hombres, debido a su fragilidad, son impotentes para ayudarlo y los dioses abandonaron al titán. Esta es la situación del Hombre sin mundo, se convierte en abstracto, se siente aplastado por un mundo frío y hostil, se transforma en ‘esclavo de la roca’ y se petrifica. De este modo, a propósito de las leyendas sobre Prometeo, Kafka añade: “Dice la segunda que retrocediendo de dolor ante los picos despiadados de las aves de presa, Prometeo fue incrustándose cada vez más profundamente en la roca, hasta formar un todo con ella” (Kafka et al., 2008, p. 83)⁶.

La obsesión por la transformación ha llevado a un mundo que cambia sin el Hombre, acabando por convertirse en un mundo sin nosotros. El Hombre está, pues, condenado a vivir como un objeto en un mundo absolutamente dominado por la tecnología. Como observa Hannah Arendt acerca del proyecto de la modernidad, el progreso de la ciencia ha dejado de coincidir con el progreso de la humanidad, así como “[...] el progreso de la investigación podrá acabar en la destrucción de todo lo que fundamentalmente confería valor al saber” (Arendt, 2014, p. 38).

⁵ En el prólogo a la sexta edición de la obra *La sociedad del cansancio* de Byung-Chul Han, con el título *El Prometeo cansado*, podemos leer: “El mito de Prometeo puede reinterpretarse considerándolo una escena del aparato psíquico del sujeto de rendimiento contemporáneo, que se violenta a sí mismo, que está en guerra consigo mismo. En realidad, el sujeto de rendimiento, que se cree en libertad, se halla tan encadenado como Prometeo. El águila que devora su hígado en constante crecimiento es su alter ego, con el cual está en guerra. De este modo, la relación de Prometeo y el águila es una relación consigo mismo, una relación de autoexplotación. El dolor del hígado, que en sí es indoloro, es el cansancio. De esta manera, Prometeo, como sujeto de autoexplotación, se vuelve presa de un cansancio infinito. Es la figura originaria de la sociedad del cansancio” (Han, 2012, p. 9).

⁶ Sobre la segunda leyenda, Hans Blumenberg señala que solo las águilas aparecen ya en escena y hacen, debido a sus desgarradores picos, que Prometeo se pegue más y más a la roca donde está encadenado ‘hasta hacerse uno con ella’: “El supremo no-concernimiento – que ya no parece extra asegurado por la inmortalidad de un dios – consiste en fundirse con la piedra, que ya no puede ser afectada por dolor alguno y que es, de nuevo, la pura insensibilidad de la naturaleza” (Blumenberg, 2003, p. 670).

La ausencia de sentido y el absurdo de la vida se manifiestan en la petrificación, Prometeo se funde en la roca. También el Hombre pierde su individualidad en un mundo deshumanizado, sin sentido y lo que lo cosifica. El individuo 'está rebajado a funciones de cosa'. Nuestro sufrimiento y la crueldad del mundo son incomprensibles y, por otro lado, también sufrimos con el sentimiento de injusticia que eso nos provoca: "[...] así es castigado el Hombre por ser Hombre" (Kerényi, 2011, p. 97). No obstante, la sociedad moderna transforma a los hombres en cosas, mercaderías y objetos, haciendo con que el ser humano olvide su humanidad. En *O proceso*, Kafka nos muestra este universo: "K. permaneció callado y ni siquiera levantó los ojos. Toleraba que los dos hablasen a su respeto como si él fuera una cosa, hasta le gustaba más" (Kafka, s. d., 1985?, p. 77). Por otras palabras, aquello que se pretende mostrar es que la condición humana, en la perspectiva de Kafka, corre el peligro de transformarse un objeto en un mundo de objetos y mercantil que, sin embargo, se traduce por una creciente deshumanización lucidamente pensada por Oswald Spengler (1980), Martin Heidegger (2006), Günther Anders (2011), Hans Blumenberg (2013) entre otros.

El olvido de sí mismo

Según la tercera leyenda: "[...] en el decurso de los milenios se olvidó su traición, los dioses olvidaron, las águilas olvidaron y él mismo olvidó" (Kafka et al., 2008, p. 83)⁷. Kafka lanza su mirada sobre un mundo vacío de sentido. Ahora el Hombre ha perdido la confianza en sí mismo y sospecha de su poder sobre la naturaleza: "[...] con la muerte de Dios, había sacrificado la providencia, es decir, el para qué, o sea, el sentido; y que ya no confiaba tampoco en el progreso" (Anders, 2007, p. 136). El culpado apaga sus pecados y, según Walter Benjamin (1985, p. 156-157):

todo lo que es olvidado se mezcla a contenidos olvidados del mundo primitivo, establece con él vínculos numerosos, inciertos, cambiantes, para formar creaciones siempre nuevas. El olvido es el receptáculo a partir del cual emergen a la luz del día los contornos del mundo intermediario, en las narrativas de Kafka.

Con la falencia de las grandes narrativas metafísicas, el entusiasmo prometeico pierde su fuerza: "[...] de aquel titán que lanzaba retos al cielo

quedó un Prometeo frustrado, sin fuerzas" (Medrano, 2001, p. 219). Las derrotas acumuladas llevaron al fracaso y a la desesperanza, toda la vitalidad centrada en una única dirección de conquista y realización ha desembocado en el desmoronamiento de la utopía y en el olvido de sí mismo. El mundo se escapa y la ausencia de Dios revela el absurdo de la existencia. El contingente, la angustia y el desespero dominan el ser humano. Encadenado a la roca, Prometeo sufre injustamente: "[...] ¡ay, ay! ¿qué aleteo de aves estoy escuchando? El Aire silba por un ligero batir de alas. Horror me causa todo cuanto se me acerca" (Ésquilo, 2001, p. 39).

Condenados a estar muertos durante la propia vida, los seres humanos llevan una existencia alienada: "[...] aturdidos por la masiva cantidad, la rapidez y el ruido de las transformaciones históricas han perdido no solo su deseo, sino también su capacidad de recordar" (Anders, 2011, p. 298). Para Gunther Anders, la dimensión de nuestros hechos está en la relación inversa para el desarrollo de las capacidades de nuestro corazón: "[...] somos, en la medida en que las consecuencias de ese desnivel no nos aniquilen de hecho, los seres más desgarrados, más desproporcionados en sí mismos y más inhumanos que jamás haya habido" (Anders, 2011, p. 260). Aunque esté en la vida, en la perspectiva del autor, el Hombre ya no está en el mundo, se ha convertido en un ser abstracto, desgarrado, sin sentido.

El hombre vivencia el extrañamiento en relación al mundo y fracasa siempre en el intento de integrarse en él, convirtiéndose en una especie de naturaleza muerta. En sus diarios Kafka nos habla de este desespero:

Quien quiera que no consiga darse bien con su propia vida, en cuanto vive, necesita de una mano para alejar un poco el desespero sobre su destino [...] pero con la otra mano puede anotar lo que ve entre ruinas, porque ve cosas diferentes, y más cosas de lo que ven los otros; después de todo, muerto como está durante su propia vida, es él el verdadero sobreviviente (Kafka, s. d., 1985?, p. 349).

Para Benjamín la escritura en Kafka hace de la narrativa una especie de memoria que, actuando contra sí misma, desemboca en el 'mar feliz del olvido'. El Hombre ha olvidado un 'mundo primitivo', cosmológico y que antecede la ordenación de los seres. Se trata de fuerzas arcaicas que – en la perspectiva de Benjamín atraviesan la obra de Kafka – "[...] fuerzas, entretanto, que con igual justificación podríamos identificar en el mundo contemporáneo" (Benjamín, 1985, p. 154).

⁷ Sobre esta leyenda, Hans Blumenberg dice "También Kafka deja que Prometeo sea olvidado [...] el olvido que, al final del tiempo, con el mero transcurso del tiempo, aparece de nuevo una forma de un absoluto no-concernimiento". Nuestro autor subraya que todos los actores de la leyenda olvidaron la traición cometida por Prometeo (Blumenberg, 2003, p. 670).

Prometeo cansado

Ninguna de las criaturas de la galería kafkiana tiene un lugar fijo: “[...] ninguna que no haya consumido el tiempo a su disposición, permaneciendo inmadura, ninguna que no esté profundamente agotada, y al mismo tiempo en el inicio de una larga jornada” (Benjamín, 1985, p. 143). Este pensador considera que a pesar de que el mundo mítico surge como próximo del universo kafkiano, de hecho este “[...] es incomparablemente más joven que el mundo de Kafka, con relación al cual el mito ya representa una promesa de liberación” (Benjamín, 1985, p. 143).

Así, según la cuarta leyenda, Prometeo: “[...] se sintió cansado de aquello que había perdido todo fundamento. Se cansaron los dioses, se cansaron las águilas, la herida se cerró, cansada. Quedó el inexplicable peñasco” (Kafka et al., 2008, p. 83)⁸. A propósito de esta cuarta leyenda en el cuento de Kafka, Byung-Chul Han considera que: “[...] el mito de Prometeo puede reinterpretarse considerándolo una escena del aparato psíquico del sujeto de rendimiento contemporáneo, que se violenta a sí mismo, que está en guerra consigo mismo” (Han, 2012, p. 9) y en relación al cual Kafka imagina un cansancio curativo, que en vez de abrir heridas las cierra.

El proyecto prometeico es ordenador, educador y tiene por objetivo la eficiencia. Pero el sueño moderno de una ingeniería social será fuertemente sacudido por el advenimiento de la Postmodernidad y por la falencia de un mundo sólido que dará lugar a una ‘sociedad líquida’. A este respecto, Zygmunt Bauman designa a la época en que vivimos por Modernidad Líquida, en la medida que su principal característica está relacionada con el constante cambio y esta fluidez es la calidad de los líquidos y de los gases. Así, la ligereza y la facilidad de movimiento de la contemporaneidad contrastan con el peso y la solidez de la modernidad. El destronamiento del pasado (tradición) y la profanación de aquello que fue considerado sagrado, constituye el derretir de los sólidos, o sea, la quiebra de los antiguos patrones a través de la aceleración de los cambios:

Lo que lleva tantos a hablar del ‘final de la historia’, de la postmodernidad, o a articular la intuición de un cambio radical en el arreglo del convivio humano y en las condiciones sociales bajo las cuales la política-

vida es hoy llevada, es el hecho de que el largo esfuerzo para acelerar la velocidad del movimiento ha llegado a su ‘límite natural’ (Bauman, 2001, p. 17-18, grifón del autor).

Vivimos en la época de la instantaneidad, donde el poder se ha transformado en extraterritorial y donde todo es afectado por la fragilidad, en nombre de una mayor emancipación y liberación del individuo. La época postmoderna ha transformado profundamente la sociedad y nuestra forma de vivir y pensar, dando lugar a un mundo global y a una nueva forma de cultura que Gilles Lipovetsky designa por cultura-mundo.

La nueva cultura proporciona al individuo una infinidad de experiencias y el cotidiano pasa a ser vivido según un consumo bulímico, debido a la intensificación de las ofertas y a la circulación alucinante de bienes y servicios, bien como al aumento exponencial de la circulación de las personas y de la información. De este modo, las sociedades desarrollan “[...] una dinámica de pluralización, de ‘heterogeneización’ y de subjetivación” (Lipovetsky, 2010, p. 21), exponiendo al individuo a una explosión de alternativas que vuelven complejo su mundo al punto de desorganizar sus conciencias, sus modos de vida y sus existencias.

El ser humano es encarado como una especie de máquina de rendimiento y el mundo del trabajo se convierte en deshumano, explota al individuo de forma incesante como si se tratara de una cosa. La maximización del rendimiento conduce a la autoexploración de la persona, que ahora ejerce presión sobre sí misma interiorizando la responsabilidad por los fracasos y luchando por emprender iniciativas que presenten soluciones individuales para problemas que son sociales. De este modo, la persona queda agotada, quemada y cae en depresión. El hombre contemporáneo, condicionado por la ideología neoliberal, encara, en la perspectiva de Byung-Chul Han, el trabajo de modo eufórico hasta desembocar en el *burnout*. En este contexto, el autor en su obra *La sociedad del cansancio* (2012) refiere la sociedad contemporánea como siendo una sociedad del cansancio. A este respecto, cita el *Prometeo* de Kafka por el hecho de Han insistir de forma redundante en el cansancio de los dioses, de las águilas y mismo de la herida que se cerró de cansancio:

Kafka se imagina aquí un cansancio curativo, un cansancio que no abre heridas, sino que las cierra. La herida se cerró de cansancio [...] Tal cansancio no resulta de un rearme desenfrenado, sino de un amable desarme del Yo (Han, 2012, p. 10).

⁸ Sobre esta cuarta leyenda, Hans Blumenberg destaca que ella se asemeja a la tercera, pero en vez de ‘olvido’ Kafka emplea la palabra ‘cansancio’: “Su fundamento es la falta de fundamento: lo que se hace infundado no se conserva en la conciencia. [...] Lo que queda es, también aquí, la piedra, puesto que ella es ya fundamento y, por lo tanto, no necesita de ningún fundamento: su falta de necesidad de explicación es la razón de su invulnerabilidad” (Blumenberg, 2003, p. 670-671).

La sobresaturación de los sistemas de información, comunicación y producción nos ha llevado a la superproducción, al rendimiento excesivo y a la supercomunicación, provocando en el Hombre actual el agotamiento y la fatiga. La sobreabundancia conlleva la saturación y el agotamiento de los individuos, obligando a que estos se conviertan en sujetos de rendimiento en una sociedad de rendimiento y que acaben por perder el propio sentido de y para sus vidas: “[...] en el marco de la positivización general del mundo, tanto el ser humano como la sociedad se transforman en una máquina de rendimiento autista” (Han, 2012, p. 58). El *animal laborans* se ha convertido en hiperactivo e hiperneurótico, y vive en una histeria de rendimiento.

La busca desenfadada de mayor producción y el poder sin límites acaban por agotar las personas y originar agotamientos y depresiones. El individuo lucha consigo mismo para emprender la superación de todos los desafíos, obligado a violentarse en una autoexploración constante, convencido de su poder prometeico. Pero el exceso de trabajo y la agudización de los trastornos psicológicos revelan las patologías de una sociedad y de un mundo desfasados del ritmo humano hasta al punto del explotador convertirse al mismo tiempo que el explotado en sujetos inhumanos.

El agotamiento lleva al Hombre a la indiferencia y a la apatía y el mundo se convierte en hostil e inhumano. Por eso, nuestro autor afirma que el cansancio del agotamiento debe dar lugar a un cansancio fundamental, inspirador y vigorizante: un “[...] cansancio profundo incluso a una forma de salvación, esto es, a una forma de rejuvenecimiento” (Han, 2012, p. 75-76). Este cansancio desarma, produce la paz y suprime la alienación del individuo en relación a sí mismo: “[...] la herida se cerró, cansada” (Kafka et al., 2008, p. 83). Se trata, pues, de un cansancio curativo, que alarga el horizonte existencial del Hombre y anuncia una posibilidad de su redención. Curiosamente se trata del Hombre buscar en el propio cansancio la cura para su absurda existencia, o sea, este busca de nuevo dar sentido a una existencia que le fue robada y en cuanto no lo hace se siente como un expulsado, como un exilado, se siente, en fin, en la condición de un encadenado, tal como Prometeo, pero ya no al Cáucaso, pero a la sociedad de trabajo y del rendimiento que lo impide de contemplar y de dar atención a aquello que realmente es más importante para el ser humano y para su ‘bien-vivir’: a la capacidad de atención profunda y contemplativa. Así el sujeto quiere recuperar de nuevo su Buen Vivir que le parece negado por nuestra sociedad de trabajo

tardomoderna que lo reduce trágicamente a una especie de máquina de rendimiento hiperactiva. Pero, ¿será posible como sobreviviente en este mundo, el individuo, cual náufrago, agarrarse a la tabla de la esperanza? ¿Y no será esta misma esperanza que acaba por perdersen?

‘Explicar lo inexplicable’: la verdad del mito

Al terminar el cuento, Kafka presenta una declaración enigmática: “Quedó la montaña de roca inexplicable. La leyenda intenta explicar lo inexplicable. Como se origina en un motivo de verdad, debe finalizar nuevamente en lo inexplicable” (Kafka et al., 2008, p. 83)⁹. Nos preguntamos si este inexplicable, destacado por el autor, no hará parte fundamental de la naturaleza de la leyenda, o sea, del propio mito encarando este como fuente originaria de la verdad. Kafka parece apuntar, por un lado, para la verdad del mito¹⁰ y, por otro lado, parece querer afirmar que esta verdad es por sí misma inexplicable a semejanza del inexplicable peñasco que se quedó.

Interesa destacar que la versión/interpretación que Kafka ofrece del mito de Prometeo es ya una versión amputada de los mitemas clásicos que lo constituyen: la naturaleza titanesca; la desobediencia hábil; las puniciones; el padre de los hombres; la libertad y la inmortalidad. Esta versión ficticia, o rectificada por parte de Kafka, corresponde a aquello que Gilbert Durand llama de “[...] derivación o usura del mito [...]” de Prometeo (Durand, 1998, p. 91-118)¹¹. Así, lo más importante es ahora preguntar por el significado que Kafka ha pretendido dar a su versión de Prometeo, sabiendo nosotros que sus trazos principales son los siguientes: Prometeo se hunde con la roca (segunda leyenda); la traición fue olvidada por los dioses, por las águilas y por el

⁹ Este fragmento, muy enigmático, nos lleva a evocar aquello que Maurice Blanchot y Albert Camus escribieron sobre la propia obra de Kafka: en la perspectiva de Maurice Blanchot, “[...] la verdadera lectura se convierte en imposible” (Blanchot, 1981, p. 66), la escritura de Kafka imposibilita una última palabra entre las diversas interpretaciones que van siendo propuestas. ¿Cómo representar el mundo que nos escapa, el absurdo y la contingencia? Para el autor, “[...] estos textos reflejan el malestar de una lectura que busca conservar el enigma y la solución, el malentendido y la expresión de este malentendido, la posibilidad de leer en la imposibilidad de interpretar esta lectura” (Blanchot, 1981, p. 67). Toda la obra de Kafka está marcada por el fragmento, pero no se trata, según Blanchot, de una brecha, sino antes de la manifestación de las imposibilidades que atraviesan la existencia humana: “[...] este mundo es un mundo de esperanza y un mundo condenado, un universo cerrado y un universo infinito, de la justicia y de la falta” (Blanchot, 1981, p. 69). Albert Camus afirma que con Kafka somos transportados a los confines del pensamiento humano: “[...] dando a la palabra su sentido pleno, podemos decir que todo es esencial en esta obra. Ella pone, en todo el caso cabalmente el problema del absurdo” (Camus, s. d., 1984?, p. 171). El autor considera que la nostalgia es la marca de lo humano, de ahí la lucha incesante del ser humano para regresar al Paraíso del cual fue expulsado.

¹⁰ Sobre un tema tan importante como es la ‘verdad del mito’, véase, entre otros estudios, el libro de Kurt Hübner, *La verdad del mito* (1996), así como el estudio clásico de Raffaele Pettazzoni titulado *Verità del mito* (Pettazzoni, 1947-1948).

¹¹ La derivación de un mito tiene que ver con los cambios y las metamorfosis que ocurren en el interior del mito, mientras su usura o desgaste se encuentra relacionado con sus periodos de inflación y de deflación. Hay periodos de intensidad y de apagamiento, de ocultación.

propio titán (tercera leyenda)¹², y en la cuarta leyenda habla del tema del cansancio de una historia insensata: un cansancio de los dioses, de las águilas y mismo de la herida. Sin embargo, el autor subraya que “La leyenda quiere explicar lo que no tiene explicación.// Como nacida de una verdad, tiene que volver a lo inexplicable” (Kafka et al., 2008, p. 83), esto no significa que nosotros no nos interroguemos sobre el sentido de la versión por él escrita y por el contenido de esas imágenes.

Así para nosotros la leyenda, contrariamente a lo que Kafka afirma, pretende realmente explicar lo que no tiene explicación, no solamente quiere explicar ‘el inexplicable peñasco’ sino también pretende explicar la razón de Prometeo haberse hundido con la roca, la razón del olvido de su traición y, por último, la razón del cansancio. Pero, por una parte, siempre podemos afirmar que la explicación en Kafka quiere tan solamente significar una dramática preocupación existencial en ilustrar, con una leyenda, una experiencia límite de la existencia humana la cual tiende siempre a cristalizarse, a olvidarse, tal es el cansancio que las experiencias límite provocan en el hombre y esas experiencias límite las identificamos con las sombras de la profunda y muda soledad, con los padecimientos sentidos por Prometeo encadenado al Cáucaso y, por último, con el olvido dado al titán que, al final de la Antigüedad, ha sido olvidado por los hombres junto con todo los otros dioses:

La arcaica irrepitibilidad del encadenamiento a la roca estriba en su desnudez, que connota, al mismo tiempo, una falta de quejas y una falta de razones. El mito no es una teología, ya que el dios que castiga no se explica y no da pie a ninguna clase de teodicea. El mito se revela como un alejamiento de toda disposición a la alianza, de toda búsqueda de diálogo, como si esto fuera una mera señal de debilidad. Prometeo es el testigo de ese *tremendum* que golpea en silencio y es soportado en silencio y sobre el cual se ha conseguido ya el primer triunfo al desatarse la locuacidad (Blumenberg, 2003, p. 633-634).

También nos interesa destacar que esta forma de Kafka narrar el mito de Prometeo no deja de ser ya una forma de recordarlo, o sea, de recordar al lector y a la historia contemporánea, el significado y la importancia de este mito, aunque presentando una versión distinta de la versión original. A este respecto, Hans Blumenberg habla mismo de ‘rectificaciones’ hechas por Kafka al ‘mitologema’ de

Prometeo¹³: “No hay otro modo de recordar el mito que elaborándolo” (Blumenberg, 2003, p. 668), y es eso mismo que Kafka hizo al mito original de Prometeo. El autor de Prometeo parece tener deseado dejar su marca casi arquetipal como si, de algún modo, tuviera pretendido elegir su variante del mito como la última palabra de consagración de la invulnerabilidad de Prometeo con implicaciones fundamentales en los planos histórico y filosófico: “[...] incrustar la historia en lo no-histórico, dejar que se disolviera en ello. Kafka deja que la ‘acción’ desaparezca en la naturaleza, en su forma inmóvil, indestructible, ahistórica por antonomasia: en la montaña de piedra” (Blumenberg, 2003, p. 671, grifón nuestro). En este contexto, es también importante decir que al final del cuento, en la cuarta leyenda queda ‘el inexplicable peñasco’ que es, entonces, tan solamente el inorgánico, la piedra, el granito que perduran: “Por ello, es lo inexplicable, para lo que, ciertamente, ya no habrá nadie que pueda pedir explicaciones” (Blumenberg, 2003, p. 671).

Por otra parte, también podemos interpretar el cuento de Prometeo como si de una parábola se tratara, recordando que lo que estas parábolas se proponen decir es que lo incomprensible es incomprensible. Y si así es, Kafka nos conduce a una de las funciones principales del mito según Joseph Campbell – la función mítica: esta función señala que el mito abre el mundo hacia la dimensión del misterio, hacia la conciencia del misterio que subyace bajo todas las formas, incluso la vida humana (Campbell, 2008). El mito hace, así, su entrada en escena como ‘forma simbólica’ (Cassirer, 1972; Mardones, 2000) capaz de gestionar la insoportabilidad del ‘misterio fascinante y tremendo’ siempre presente en el universo y en la vida.

Conclusión

La reinterpretación kafkiana de Prometeo es, como hemos visto, una corrección del propio mito, añadiendo ‘nuevos’ símbolos y permitiendo, en la perspectiva mitocrítica, una extrapolación que relaciona la sociedad contemporánea con la autoexploración del individuo. El simbolismo del mito revela, como forma de oráculo, el destino del hombre y el drama de su existencia. La complejidad, el vacío, la insensibilidad moral y el agotamiento que vivimos en nuestras sociedades anuncian la ‘objetivación’ del sujeto, víctima del rendimiento, de la competencia y del progreso tecnológico. La

¹² Sobre el olvido Hans Blumenberg, aunque en otro contexto escribe algo de inquietante: “La liberación de Prometeo por obra de Heracles era sospechosa de estar flirteando con el *deus ex machina* característico de la decadencia de la tragedia [...] que empieza con la revelación de que tanto Prometeo como su buitre habían sido ‘olvidados’ cuando desapareció aquel antiguo mundo de dioses. Ser olvidado constituía la última posibilidad de la tragedia de un ser inmortal como Prometeo” (Blumenberg, 2003, p. 654).

¹³ El concepto de “mitologema” es utilizado por Karl Kerényi en sus estudios dedicados a las imágenes primigénias de la religión griega, véase, entre otros, su libro *Prometeo* (2011) cuyo subtítulo representa la interpretación griega de la existencia humana.

resignación y el conformismo toman cuenta del sujeto, vaciando el sentido de la vida y la instalación del absurdo.

La brecha entre la transformación del mundo y el desarrollo de la humanidad debe interrogar al hombre moderno para que busque una manera más equilibrada y humana de la vida que permite la expansión de nuestra sensibilidad y nuestra reflexión. Kafka nos enfrenta con el olvido de nuestra humanidad y la ausencia de significado. La conciencia del misterio molesta y nos lleva a la antigua pregunta: ¿qué significa ser humano?

Referencias

- AA.VV. (2006, mars). Franz Kafka. *Europe - Revue Littéraire Mensuelle*, (923). bRecuperado de <https://www.europe-revue.net/produit/n-923-franz-kafka-mars-2006/>
- Allemann, B. (1975). Kafka und die mythologie. *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, (20), 129-144.
- Anders, G. (2007). Kafka. Pró y contra. In G. Anders & J. Monter Pérez. *Hombre sin mundo: escritos sobre arte y literatura* (Josep Monter Pérez, trad., p. 77-138). Valencia, ES: Pre-Textos.
- Anders, G. (2011). *L'obsolescence de l'homme* (Christophe David, trad.). Paris, FR: Fario.
- Arendt, H. (2014). *Sobre a violência* (Miguel Serras Pereira, trad.). Lisboa, PT: Relógio D'Água.
- Bancaud, F. (2006). *Franz Kafka ou l'art de l'esquisse*. Paris, FR: Belin.
- Bauman, Z. (2001). *Modernidade Líquida* (Plínio Dentzien, trad.). Rio de Janeiro, BR: Zahar.
- Benjamin, W. (1985). *Magia e técnica, arte e política* (Sérgio Paulo Rouanet, trad.). São Paulo, SP: Brasiliense.
- Benjamin, W. (2005). *Sur Kafka* (Cristophe David, Alexandra Richter, trad.). Caen, FR: Nous.
- B / bibliografía: ensayos y biografías sobre Kafka. Recuperado de http://www.accionarte.com/kafka/html/bibl_ensayos_a_utor.htm (08.05.2017).
- Blanchot, M. (1981). *De Kafka à Kafka*. Paris, FR: Gallimard.
- Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito* (Pedro Madrigal, trad.). Barcelona, ES: Paidós.
- Blumenberg, H. (2013). *Historia del espíritu de la técnica* (Pedro Mafrigal, trad.). Valencia, ES: Pré-Textos.
- Calasso, R. (2005). *K*. (Jean-Paul Manganaro, trad.). Paris, FR: Gallimard.
- Campbell, J. (2008). *Mito e transformação* (Frederico N. Ramos, trad.). São Paulo, SP: Ágora.
- Camus, A. (s. d., 1984?). *O mito de Sísifo: ensaio sobre o absurdo* (Urbano Tavares Rodrigues, Ana de Freitas, trad.). Lisboa, PT: Livros do Brasil.
- Cassirer, E. (1972). *Filosofía de las formas simbólicas, II: el pensamiento mítico* (Armando Morones, trad.). México, ME: FCE.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1975). *Kafka*. Paris, FR: Minuit.
- Descartes, R. (1989). *Discurso do método* (João Gama, trad.). Lisboa: Edições 70.
- Durand, G. (1998). *Campos do imaginário* (Maria João Batalha Reis, trad.). Lisboa, PT: Instituto Piaget.
- Durand, G. (2003). *Mitos y sociedades: introducción a la metodología* (Sylvie Nante, trad.). Buenos Aires, AR: Biblos.
- Ésquilos. (2001). *Prometeu Agrilhoado* (Ana Paula Quintela Sottomayor, trad.). Lisboa, PT: Edições 70.
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio* (Arantzazu Saratxaga Arregi, trad.). Barcelona, ES: Herder.
- Heidegger, M. (2006). *Essais et conférences* (André Préau, trad.). Paris, FR: Gallimard.
- Heller, E. (1974). *Kafka* (James Amado, trad.). São Paulo, SP: Cultrix.
- Hübner, K. (1996). *La verdad del mito* (Luis Marquet, trad.). México, ME: Siglo Veintiuno.
- Kafka, F. (s. d., 1985?). *O processo* (Gervásio Álvaro, trad.). Lisboa, PT: Livros do Brasil.
- Kafka, F., Pippig, A., Ruiz Guinazu, A., & Gauger, C. (2008). *La muralla china: cuentos, relatos y otros escritos*. Madrid, ES: Alianza Editorial.
- Kérenyi, K. (2011). *Prometeo: interpretación griega de la existencia humana* (Brigitte Kiemann, trad.). Madrid, ES: Sexto Piso.
- Lipovetsky, G., & Serroy, J. (2010). *A cultura-mundo - resposta a uma sociedade desorientada* (Victor Silva, trad.). Lisboa, PT: edições 70.
- Mardones, J. M. (2000). *El retorno del mito*. Madrid, ES: Síntesis.
- Medrano, G. L. (2001). *Prometeos: biografías de un mito*. Madrid, ES: Trotta.
- Morel, J.-P. (dir.) (2014). *Frank Kafka*. Paris, FR: Éditions de L'Herne.
- Pettazzoni, R. (1947-48). Verità del mito. *Studi e Materiali di Storia Delle Religioni*, (21), 104-116.
- Robert, M. (1983). *Franz Kafka* (José Manuel Simões, trad.). Lisboa, PT: Presença.
- Schlesier, R. (1985). *Faszination des mythes: studien zu antiken und modernen interpretationen*. Basel, SW: Stroemfeld/Roter Stern.
- Spengler, O. (1980). *O homem e a técnica* (João Botelho, trad.). Lisboa, PT: Guimarães.
- Vatin, C. (2004). *Ariane et Dionysos: un mythe de l'amour conjugal*. Paris, FR: Ens.

Received on July 11, 2016.

Accepted on December 2, 2016.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.