

EL MITO DE LA DESMITIZACION

(Traducción de *José Montesino*)

LA DESMITIZACIÓN es la gran preocupación del presente. Ella alcanza a casi todos los dominios de la cultura y la civilización, como lo prueba suficientemente la ya larga historia de nuestros trabajos. ¿Es, entonces, una paradoja constatar el interés creciente respecto de los mitos de parte de los etnólogos, historiadores de la religión, lingüistas, psicoanalistas, filósofos de la cultura y otros? Se diría que la disminución de los mitos estimula su estudio temático; se les valora en la misma medida en que se extingue su eficacia.

Del primer fenómeno no faltan precedentes en el pasado, como tampoco del segundo; aunque, indudablemente, en escala más modesta; lo que explica bastante la debilidad de los recursos válidos para investigar, de los cuales pudiese disponer una mito-logía sistemática. La quiebra de sentido de este último vocablo es, en sí misma, esclarecedora. Si bien primitivamente mitología significa una forma de creencia, la palabra designa hoy el saber de esta misma ciencia.

Si, pues, el fenómeno no ha conocido jamás su amplitud, su nitidez y rigor actuales, es manifiesto, sin embargo, que el período socrático, el Renacimiento, el *Aufklärung*, por ejemplo, traicionan las mismas tendencias.

No obstante, mejor que interpretar lo que pasa a partir de lo que ha sido, es proceder a la inversa. La razón para esto es que la acuidad de una situación permite liberar así la estructura, toda vez que, a este respecto, se es espectador y no actor. Más tarde volveremos a hablar de esta condición que acarrea, por lo demás, una dificultad más general.

Marx, Nietzsche y Freud están considerados como los primeros y más grandes desmitizadores de su época; sin embargo, hay otro rasgo que les es común y que resalta de inmediato. Todos han sido y *han sido desde un comienzo* los heraldos y fundadores de un tipo nuevo de inteligibilidad y de inteligencia. Con ellos se constituye, se revela e impone, una nueva manera de comprender y de explicar *eso que hay que comprender* en las relaciones de los hombres entre sí y su medio de existencia, de vida y de trabajo. Ellos no aportan soluciones nuevas a problemas inmutados. Pero cambian el enfoque de todos los problemas. Tal como se pretende a veces, discuten tanto en el reino de la causa como en el de la conciencia. Y si, finalmente a ellos no interesa la razón, es sólo

en la medida en que esta razón acepta romper una y otra atadura, con la causa y con la conciencia, para transformarse y articularse sobre los sentidos, de ahora en adelante entendida como oposición entre algo patente y algo latente. Aún más, es condición que esta razón renuncie al testimonio de lo vivido para apegarse a eso que en lenguaje contemporáneo —el término es anacrónico, pero claro— se llama comportamiento.

No desarrollaremos más estas tesis, a menudo defendidas y establecidas. Lo que a nuestro respecto importa será hacer ver que, justamente, es esta mutación del comprender y del explicar lo que hará surgir a los resortes y principios de las evidencias antiguas, como *mitos que hay que desmitizar*. No se trata, pues, de rechazar en primer término las respuestas de otro tiempo o de reemplazar unas teorías por otras teorías, sino de desmonetizar, de golpear perentoriamente aquello de donde los puntos de vista antiguos extraían su fuerza de comprensión y de persuasión y desacreditar como mítico eso que en cierto sentido lo era sin duda alguna, pero en un modo diverso, quizás, del que le atribuyen los desmitizadores.

Si Marx, Nietzsche, Freud, van contra eso que pasaba ante ellos por ser la verdad del individuo, de la sociedad, de la cultura, de la moral, en una palabra, de la existencia, no es, en principio, porque juzguen estas verdades falsas e ilusorias, como fue reconocida falsa la teoría flogística, sino porque para ellos la noción misma de verdad se centra y estructura *diversamente*. En lugar de que la verdad deba medirse por una percepción exterior o interior, cuya presencia ante sí es el prototipo normativo, en adelante se podrá fundar ésa sobre una elucidación del sentido y cuyo lugar no es ya la conciencia que yo tomo de mí mismo, sino, según el caso, la voluntad de poder y de vivir, la clase social en tanto ella se forma y se sitúa en relación al conjunto de relaciones económicas entre los individuos, el inconsciente en tanto que realidad dinámica de los impulsos libidinosos o mortíferos. Lo importante, lo decisivo, no es, entonces, la nueva verdad, sino la manera de elaborarla. Es esta última lo que es necesario promover, por ella se debe combatir y, ganada esta batalla, las antiguas verdades caerán por sí mismas, de golpe. Ahora, este combate supone la abolición como instancia suprema de eso que era, para la época precedente, el lugar de la verdad; a saber, la conciencia inmediata y la inmediata apercepción que ella procura. Ella es el mito que debe exorcizarse, pero la abdicación que ello impondrá va a resultar, no de un desmentido que la forzaría a infligirse a sí

misma, sino de una aplicación de sus propias afirmaciones del nuevo método, que consiste en sustituir por doquier la hermenéutica a la apercepción. Esta aplicación tiende poner a plena luz como una verdad, centrada sobre la inmediatez de la conciencia y sus apercepciones, concede al yo una verdad indebida y, finalmente, engañosa, puesto que es falaz, a la escala de la instancia más adelante decisiva. Ahí se dibuja nítidamente un bosquejo de círculo. El carácter ilusorio del yo no se establece sino de acuerdo a la nueva instancia. Esta se complace en extraer argumentos en su propio favor y superioridad, de lo que se logra al hacer estallar la inanidad de la antigua ley.

Este punto de vista es, sin embargo, demasiado simple. En realidad hay un cierto criterio común para los dos regímenes de verdad, el antiguo y el nuevo. Este criterio es la amplitud de lo que está incluido por el desarrollo de la inteligibilidad nueva.

Marx interpreta o constituye una verdad que engloba la clase y la sociedad entera; es en función de ésta que él decreta la incompetencia de la conciencia inmediata, de la cual desenmascara y desmonta perfectamente las astucias y las ingenuidades. Objetivamente —pero volveremos a hablar de esta objetividad— él comprende, por lo tanto, *más y mejor* que nada lograba la conciencia inmediata, quien no accedía a la realidad de la clase y apenas —y sin gran fecundidad— a la de la totalidad de la sociedad. Freud liga en una misma inteligibilidad el todo del psiquismo, incluso de la cultura y este englobamiento esclarece perfectamente todas las astucias, a menudo miserables, de un yo que él destruye de sus antiguas pretensiones; en adelante, tan desprovisto de misterio como de legitimidad. Es, nos dice cruelmente, un Augusto de circo que parece dirigir la agitación de las pistas, pero que, en verdad, no tiene otro papel que el de distraer la concurrencia mientras se cambian la decoración o los accesorios, y sólo los más jóvenes o los más ingenuos entre los espectadores se dejan coger de sus manejos. Nietzsche sitúa la verdad al nivel de la vida, que es voluntad de poder y eterno regreso de sí. Pero, de golpe, él devela también que el primado de la conciencia individual inmediata —y todo lo que deviene: el idealismo filosófico y el igualitarismo social y político— no es sino una superchería perpetrada por los débiles con vistas a escapar a la suerte que la verdad de la vida debe infligir a su mediocridad.

La justificación de las nuevas maneras de elaborar la verdad, comporta dos movimientos bien distintos, pero de desigual contenido o valor.

La primera vía tiende a la circularidad, ya que la ventaja que recla-

ma o aprovecha de la hermenéutica no aparece sino una vez admitida ésta. Sólo quien admita que la verdad yace al nivel de la sociedad puede ver que la filosofía y la moral burguesas tienen función de ideologías. Sólo quien esté ya persuadido del primado del inconsciente y de su naturaleza libidinosa, concordará con que el yo es el payaso del espectáculo y que todo producto cultural proviene de la *Wunscherfüllung*. Y, en cuanto a creer en los venenos castradores o cloroformantes de un pensamiento y de una civilización dedicada a hacer sobrevivir contra la vida los fracasos de la vida, no lo consentirá sino aquel que ya ha tomado esta vía por la norma de toda verdad.

En cuanto a la segunda posibilidad, ella se funda sobre una medida evidentemente más objetiva: efectivamente, la nueva verdad se elabora a un nivel de integración más elevado y más complejo que la antigua. *De hecho* comprende más que ésta y, sobre todo, las razones que hacen a esta última ilusoria.

Se confesará, sin embargo, una cierta insatisfacción del pensamiento crítico y se preguntará sino es, al fin de cuentas, otro criterio más —también discutible— el de la fecundidad, que ha hecho inclinar la balanza. Este criterio se revela, por lo demás, más favorable a Marx y a Freud que a Nietzsche, puesto que, contrariamente a lo ocurrido con este último, uno y otro están al origen de una visión del mundo que ha logrado, también, transformarlo.

La debilidad relativa de estas justificaciones explica una actitud común a los tres innovadores. Se les ve menos —relativamente menos en todo caso— dedicados a gestar sus propias credenciales, a producir el fundamento *irrecusable* de su manera de pensar lo verdadero, que ha devaluar con un escarnizamiento sistemático el lugar de la antigua verdad. Tal es el sentido *táctico* —que no es el único— de la desmitización. La operación, en efecto, no consiste en poner en duda la irrecusabilidad real de la conciencia inmediata *por ella misma*, o de pretender de beneficiarse a sí con esta irrecusabilidad, sino en mostrar que esta irrecusabilidad no es un concepto pertinente para la instauración de la verdad; que este concepto es, con relación a ésta, mítico. Marx jamás busca, o lo hace apenas, probar que una filosofía teórica no es irrecusable; él dice que ella hace marchar la verdad sobre la cabeza y que él pretende ponerla de pie. Freud no se interesa, en modo alguno, en nada que semeje un *cogito*, y menos aún, en refutarlo. Pero arroja rayos y centellas contra quien pretenda tratar de comprender el inconsciente partiendo de la negación del consciente. No se equivoca, pero

contra su propia posición, él es conducido a rechazar —yo pienso, inconsiderablemente— toda dialéctica del consciente y del inconsciente; a olvidar que la naturaleza misma de lo consciente es problema y es problema para todo filósofo. En el hecho, busca sobre todo, desalojar la conciencia de su situación privilegiada y es por esto que él describe esta situación como un mito.

Pero, entonces, ¿qué es esto, sino un mito? Limitemos, primero, nuestro examen a las perspectivas de la presente investigación. El mito, cualificado como tal, es medida de inteligibilidad desalojada de su función instauradora y, de interrogante, trocándose en interpelado. O, para hablar en otro lenguaje, es el concepto operatorio destituido de su rol de operante e interrogado sobre sus operaciones. Esta operación no se complica tomándola en defecto de su actividad específica. Ella apunta, sobre todo, a mostrar que el dominio de la verdad por él instaurada, conlleva una limitación esencial, en la cual se franquea el nuevo método de instauración. Por ejemplo, la verdad de la conciencia individual, esto que Marx llama idealismo, deja fuera de ella la verdad de la praxis de la clase y las relaciones entre las clases. Para esta última verdad la primera verdad es falsa y es lo que Marx llama ideología. La verdad del yo consciente, para Freud, deja fuera de ella la verdad del inconsciente; de acuerdo a ésta, la otra verdad es falsa. La verdad de las Felicidades, para Nietzsche, deja fuera de ella la verdad de la Vida y una vez más, al nivel de esta última, la primera es falsa. La desmitización procede, a cada paso, de la misma manera; deja de manifiesto que la totalidad a la cual aspiraba la verdad antigua no ha sido efectivamente alcanzada. Lo que hace de ésta, un mito. Y la prueba de esto es que la verdad nueva se establece a un nivel más global (si me atrevo a emplear este término de Jaspers), al cual el antiguo dominio está integrado, a título de elemento. Este englobante superior será, en nuestros ejemplos, la totalidad de las relaciones sociales, la totalidad del psiquismo, la totalidad de la Vida.

Sin embargo, el concepto operatorio nuevo no se toma él mismo por tema de reflexión, ya que esto es imposible. El es tético y no temático. La autorreflexión que le es asequible, se contenta con hacer patente la ampliación que aporta al dominio de la instauración de la verdad, agrandamiento que resulta de la nueva manera de elaborar la verdad.

Este proceso —cuyos resortes esenciales no parecen casi cuestionables nos plantea nuevas preguntas. ¿Se puede pensar que exista una verdad sin mito? La desmitización radical —vale decir, la absoluta objetividad científica— ¿no es, por lo demás, otro mito? ¿La desmitización no acarrea,

asimismo, ciertos límites referentes a la estructura misma de toda verdad?

Sin duda, ustedes ya habrán comprendido que ésta será la tesis nuestra. Sin pretender agotar este tema, quisiera, en favor de esta tesis, proponer algunos argumentos y arriesgar algunos tentativos de respuesta.

Pues las conclusiones que he presentado a manera de preguntas me parecen, en efecto, inevitables. Su rechazo equivaldría a la admisión —para nosotros inaceptable— de un saber absoluto, como también eso que es una consecuencia ineludible de un saber absoluto; pretender que la experiencia del hombre en los compromisos consigo mismo, los otros y el mundo, no conocerá más enriquecimiento o renovamiento *estructural*. Esto es lo que propongo mostrar, a la luz de dos de nuestros tres ejemplos anteriores; el caso de Nietzsche me parece, a este respecto, menos instructivo.

El marxismo encuentra un fundamento esencial en las nociones, definidas por él, de verdad objetiva y de verdad práctica. En lugar de considerar las verdades que tienen un curso oficial para la sociedad y para el individuo, las verdades corrientes, como por ejemplo, la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley o la obligación para cada uno de ser honesto, el marxismo define la verdad por eso que se establece objetivamente en la práctica de las relaciones inter-humanas. Y esto no se revela sino al nivel de la clase. Se constataría, entonces, que la igualdad ante la ley es, *en el hecho*, la desigualdad, ya que un derecho igual en la asistencia médica gratuita no impide que la mortalidad infantil sea mayor en la clase obrera que en la clase burguesa; que la obligación de ser honesto no abarca la prohibición de trampear al fisco, tolerancia que, en el hecho, no tiene aplicación posible *sino* para los impuestos directos y para las ganancias cuya fuente no es ni un salario, ni un trato. Esta tolerancia, pues, aparte de beneficiar sólo a algunos, juega, asimismo, en favor de éstos y en *contra* de los otros.

Estos ejemplos son evidentes; sin embargo, ellos son demasiados simples. Hay otros casos en los cuales la determinación de la verdad objetiva o práctica, al nivel de la conciencia de clase y del conjunto de las relaciones económicas de la sociedad, deviene infinitamente maleada. Porque no se trata allí de una solución para y esencialmente teórica; se trata de un orden de cosas inseparable de una *decisión política*, donde el cálculo y la previsión de lo que será interfieren intrínsecamente el análisis de la situación dada. Se conoce la solución de Lenin. Ella consiste en privilegiar una instancia que tiene la obligación casi oficial de interpretar la conciencia de clase, el Partido. Se tiene bien visto que la dificultad se repite

al nivel de éste y que se llama “actividad divisionaria” aquella que no logra arrastrar u obligar la mayoría de los miembros o comités del Partido. Al punto de que no se sabe ya muy bien si la determinación de la “línea” conlleva el arte del analista, del ingeniero o del comandante.

No es necesario agregar que, después de veinte años, las cosas se han embrollado a su gusto. Ha aparecido, en lo inmediato al menos, que no había coincidencia fatal entre la verdad al nivel de tal clase obrera y la verdad al nivel de la clase obrera mundial. Pues el arbitraje y el poder de decidir fracasaron a los intérpretes de un Partido tenido por ejemplar. Pero se sabe lo que llegó a ser y lo que ha llegado a ser hoy éste *leadder-ship* (si oso usar esta palabra, a menudo disonante).

Concluamos. Hoy cada vez se piensa menos que la determinación de la verdad objetiva pueda hacerse al nivel de una clase universal mundial. De repente, la conciencia de clase deviene un mito, en el sentido peyorativo de la palabra. De improviso aparece, en los hechos, que al igual que otras veces, esta conciencia de clase y su verdad objetiva, en su pretensión de decirlo todo, no ha sido jamás sino un mito, en su sentido no peyorativo, es decir, un concepto operatorio en el que la capacidad de definir la verdad, está en vías de extinguir su fuerza creadora, por su mismo éxito.

Pasemos al otro ejemplo. Freud destituye la conciencia inmediata basándose en una concepción del inconsciente que le da los medios para comprender la totalidad del psiquismo y, por lo tanto, también esta conciencia inmediata e incluso esas producciones supra-individuales del psiquismo que se llaman cultura y civilización. ¿Pero, cuál es esta *concepción* del inconsciente?

Podemos, por lo menos a título provisorio, distinguir dos clases de elementos o de componentes. Son, para abreviar, los elementos especulativos y los elementos clínicos. No niego que, seguramente, Freud se esforzara constantemente, aunque quizás con éxitos diversos, de imbricar unos en otros y que tratara, como se ha sostenido, presuponer lo menos posible que no fuese verificable por el material de clínica. Que esta verificación no sea libre de circularidad no pensamos reprochárselo, ya que este círculo es constituyente de la comprensión, de la *Vestehen*, en las llamadas ciencias humanas.

Pero lo grave es que estos dos tipos de elementos son, finalmente, heterogéneos y surgidos de horizontes largamente incompatibles. Ya que los hechos clínicos son entregados por un método fundado por entero en la hermenéutica del lenguaje y las relaciones intersubjetivas y el elemento

especulativo extrae su sustancia de puntos de vista y nociones surgidos de teorías concebidas al uso de las ciencias exactas o de ciencias que la época pretendía modelar a ejemplo de estas últimas, es decir, la física en última instancia y una fisiología fiscalista en penúltima instancia.

El problema sobrepasa mucho ése de la simple coherencia lógica. En realidad, abarca el status del psiquismo entero. Como Ricoeur lo hace notar, el psicoanálisis, según se le considere como una doctrina metapsicológica o como un método de investigación con fines terapéuticos, trata de dos problemas que, por mi parte, apruebo; yo no trato de identificar lo que Ricoeur no ha podido encontrar. La metapsicología apunta a un tema solipsista que se define como un perpetuo establecimiento o restablecimiento de un sistema de fuerzas en equilibrio. En este plan, todos los conceptos psicológicos y existenciales fundamentales —el deseo, la muerte, el placer— son elaborados en función de un fiscalismo riguroso. El placer es la ausencia de tensión; el deseo, una cantidad, aunque no mensurable, de energía libidinosa a gastar; la muerte, es el retorno a la indistinción; la propia energía libidinosa está considerada como una especie de intermediario entre lo corporal en sentido químico y lo físico. En sí, además, esta energía nos es inaccesible; ella se manifiesta únicamente por ciertos “representantes”, de los cuales se puede pensar que los más originarios nos quedan inconscientes para siempre.

Muy distinto es el tema al cual se dirige el discurso analítico. Pero entre ese y el tema que acabamos de hablar, gustosamente distinguiría un tercero. Este es el tema tratado, por ejemplo, en *Tres ensayos sobre la sexualidad*. Esta obra, en efecto, es ininteligible sin la introducción, por lo demás a poco casi explícita, de la idea de historia y de historicidad. La manera, por ejemplo, por la cual Freud describe la sexualidad infantil y la permanencia de sus efectos, supone mucho más que la visión biológica de evolución, incluso la noción psicológica de memoria. Las transformaciones y las supervivencias que caracterizan el devenir de la sexualidad no pueden compararse a las mutaciones y los azares del crecimiento de un ser viviente. Ellas implican la presencia de un pasado que es anticipación de un futuro¹. Es demasiado claro que el tema solipsista de la metapsicología es incapaz de ser portador de una estructura tal.

¹Un análisis como aquel de *La organización genital infantil* confirma esta tesis claramente. Sé bien que esta obra es posterior a los *Tres Ensayos*. Pero poco im-

porta que la demostración más decisiva de la manera cómo debe comprenderse la sexualidad infantil, no aparezca sino una decena de años más tarde.

Sin embargo, el tema del cual tratan los *Tres ensayos* queda, en gran parte, como un tema solipsista.

La situación cambia por completo si se considera el tema del diálogo analítico. Esta vez todos los conceptos, y comprendo aquí aquellos ya utilizados por la metapsicología, están sometidos al logro y primado de los sentidos; a las promesas y a las vicisitudes de la relación intersubjetiva y su dialéctica. Me abstengo aquí de todo desarrollo; no siendo nada de eso problematizable, ni cuestionable.

Pero la pregunta es todavía la siguiente: ¿cómo estos temas son, debidamente, el mismo tema? ¿Cómo, por ejemplo, la muerte, concebida como el regreso a la indiferenciación de fuerzas diferenciadas, puede ser aquella de la cual la Sibila decía ΑΠΟΘΑΝΕΙΝ ΘΛΩ? Sé bien que nuestro amigo Ricoeur ha gastado una suma enorme de erudición, de trabajo, de penetración y de inteligencia para mostrarnos la unidad del pensamiento freudiano, o más exactamente, la necesidad de considerar la obra freudiana, de tal modo, que quede sin escindir en sus dos componentes principales. No obstante, debo decir que su demostración no me ha seducido del todo. Ciertamente, sería necesario, para retomar una expresión de Vergote, pensar una “energía que se transforma en significación”²; pero es de eso, por nuestra parte, de lo que somos incapaces. Y se tiene toda razón para temer que esta incapacidad no ataña a limitaciones contingentes.

Agrego que nuestro problema actual no coincide exactamente con el que plantea Ricoeur. Este propone, sobre todo, conciliar la energética y la hermenéutica freudianas; en lugar que, por nuestra parte, consideramos principalmente el tema que sirve de lugar o de portador para la una y la otra. Se nos dirá que nos hemos equivocado y que eso no es, justamente, el tema que se trata y que todo el freudismo apunta a destituir o relativizar esta noción. Se estará inmediatamente de acuerdo. Pero otra cosa es pensar los postulados presubjetivos de un tema —pues, en fin, habrá algún momento para ello, por modesto que sea un tema— y de articular el pre-tema de ese tema, y otra cosa es avanzar una hipostasis concebida material y formalmente como un objeto de ciencias exactas, de acordarle un compañero de diálogo que se dirigirá a otro analista y de bautizar todo el psiquismo.

No cuestiono, si se piensa bien, ni la importancia ni el valor ni la fecundidad del pensamiento analítico. Juzgo sólo que el status de rea-

²*L'intérêt philosophique de la psychanalyse freudienne*, *Archive de Philosophie*, Janvier-Fevrier 1958, pg. 53.

lidad —implícito o explícito— que en Freud él endosa al tema del cual se trata, no es satisfactorio respecto de las preguntas que, más allá del psicoanálisis, la filosofía está en su derecho o en deber de dirigirle. Esta situación no tiene, por lo demás, nada de sorprendente ni, para el psicoanálisis, de inquietante. He tratado de mostrar en otras partes, sin traerlo otra vez a colación, que todas las grandes revoluciones de la antropología y que el progreso del saber consisten, justamente, en el ajustamiento progresivo del horizonte ontológico de una doctrina en el mismo sentido de ésta.

Y es por esto que soy llevado a concluir que, tomada globalmente y según la definición entregada antes, el tema del cual nos habla el psicoanálisis freudiano o, según sus términos, el psiquismo, es un mito. Al hacerlo, no iría más lejos que un teórico y práctico eminente del psicoanálisis cuando me escribía (no lo citaré para no comprometerlo demasiado a los ojos de sus colegas): “sin duda, toda la teoría psicoanalítica no es más que una inmensa metáfora”.

*
* *

Vuelvo, sin embargo, a mi propósito inicial. El mito es tan fatal, tan necesario, como la desmitización. Pero una desmitización acabada es otro mito y quizás el único que sea peligroso. Toda institución de una inteligibilidad nueva no es apta para considerarse a sí misma como tema. Sin embargo, esta tematización es necesaria y el avance del saber, a menos de detenerse, no dejará de producirla. Pero no la producirá sino bajo ciertas condiciones, de la cual la principal será la de forjar un aparato de conceptos operatorios nuevo y no temático. Pero el “lo que funda” no se termina completamente cuando llega a ser —por la acción de un nuevo fundamento— el “lo que está fundado”. La identidad de uno y otro sería, justamente, este saber absoluto, término invencible de nuestra esperanza y de nuestra decepción. No habrá fin de la historia, o si este fin surge algún día, aparecerá como un accidente extrínseco y contingente de la historia misma. Si debe algún día haber un fin de la historia, no se podrá decir jamás que esta historia va hacia su fin. En este sentido no hay ningún paralelismo entre la muerte del individuo y un fin cualquiera de la historia; esto, porque la existencia individual no define lo que *es* la inteligibilidad, el espíritu humano, el *Geist*; en ello, él es el único definidor posible. Su fin sería, también, fin de toda inteligibilidad. Ahora, el fin no puede sobrevenir a la inteligibilidad sino del exterior.

Cerremos este paréntesis y abordemos una última cuestión. ¿A qué se debe el que el mito de la desmitización acabada y perfecta, no haya dejado de ejercer una profunda huella sobre nuestro tiempo?

Se tiene, en efecto, la impresión que para muchos de nuestros contemporáneos, tengan o no la carga implícita de estas cosas (carga que tienen, a títulos diversos, los marxistas, los psicoanalistas, los etnólogos y más de algún filósofo de la cultura), la desmitización es asunto de llevar batiendo tambores, con el propósito de eliminar rápidamente todo lo que frena o retarda aún el acceso de la humanidad a un pensamiento adulto, objetivo y liberado, de una vez para siempre de todos los prejuicios. Incluso la fenomenología ha hecho abundantes sacrificios al imperativo de la *Voraussetzungsglosigkeit*.

Ahora, precisamente esta objetividad pura, esta *nuchterne Sachlichkeit* de la cual se espera la instauración de las verdades definitivas es, también, un mito. Este mito tiene su fuente en la extensión de las ciencias humanas y la supervivencia en ellas de una metodología elaborada por la práctica de las así llamadas ciencias exactas. Ella se funda sobre la idea o el ideal de un espectador imparcial, cuyo saber no se pone él mismo en cuestión. Es curioso constatar que grandes pensadores como Marx y Freud, que han tratado de denunciar esta ilusión, la reencuentren y la profesen tan pronto como se defina su nuevo terreno de exploración.

Que esta consigna o esta esperanza se justifique al nivel de las ciencias de la naturaleza, no quiero discutirlo; aunque en las últimas décadas se haya visto que la aparición de esta consigna o que el mantenimiento de esta esperanza conlleven sorpresas y dificultades. Sin embargo, no se puede dudar ni un solo instante que este mito no se haya revelado de una excepcional fecundidad y que se le deba la constitución de la idea de ciencia positiva, en el sentido moderno de esta palabra. No se puede, luego, asombrarse de que se haya extendido a las ciencias humanas; toda vez que éstas entraron, a su vez, en la marcha y el progreso. Pero aquí su influencia se mostró mucho más cuestionable y su fecundidad se agotó pronto. Hoy, este agotamiento es reconocido por todos; es más, algunas veces se ha visto ser más fácil el reniego que el renunciamiento.

En todo caso, nos parece que ni la noción de realidad, ni aquella de la existencia humana implicadas en ese mito de la objetividad, son, finalmente, defendibles. La idea de una *omnitudo realitatis* en la cual todos los componentes, incluso el hombre, existirían según el modo único de la *Vorhandenheit*, del ser como subsistencia, corresponde a una ontología

en círculo que supone, constantemente, lo que está en cuestión. En efecto, para que el hombre pueda decirse un siendo entre los que son y simplemente idéntico a éstos en su modo de ser, es necesario olvidar que él *dice* y que incluso está solo *diciéndolo*. Ahora, desde este momento, todas las perspectivas cambian o se reinvierten. Las cosas pierden sus esencias eternas para volver a tomarlas más allá de un siendo instaurador de sentidos que se hace a sí mismo en esta instauración.

Detengo aquí el desarrollo de estas consideraciones, frecuentemente expuestas y defendidas. Y me limito a algunas reflexiones que importan a nuestro objeto.

Una cuestión se plantea de inmediato. ¿No hay aquí un nuevo mito? Es de sí propio que la fenomenología existencial utilice, ella también, conceptos operatorios a los cuales se aplica todo lo que hemos dicho de este tipo de nociones. La naturaleza de inteligibilidad que propone, no podría ser, como ninguna otra, tematizada integralmente por sí misma. Este tipo de inteligibilidad no será tematizable en absoluto, sino en el momento en que sea instituido un nuevo aparato operatorio. Se puede presumir bastante que este pasar de tético a temático hará aparecer a nuestros conceptos funcionales diciendo más de lo que sabían, para retomar una expresión que Merleau-Ponty aplicaba a todo pensamiento. ¿Sería, pues, la ronda sin fin de un relativismo universal? Precisamente no. Pues en esas mutaciones de inteligibilidad no se trata nunca de una vuelta atrás o de una regresión a posiciones superadas. Toda manera de comprender, si bien ella no se comprenda absolutamente a sí misma, comprende, sin embargo, todas las maneras de comprender que la han precedido. Si hay un sistema de modos de inteligibilidad, ese sistema es *a posteriori*. Entiendo por esto que próxima peripecia no es nunca previsible y que el círculo no se cerrará jamás, porque depende de la creatividad del hombre. Esta tesis concilia, sin duda, el progreso de la filosofía y la imposibilidad de un saber absoluto.