

VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.

# Mito y revolución en la fenomenología de Merleau Ponty.

Pablo Gallardo.

Cita:

Pablo Gallardo (2004). *Mito y revolución en la fenomenología de Merleau Ponty*. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-045/209>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## Mito y revolución en la fenomenología de Merleau Ponty<sup>1</sup>

Pablo Gallardo (UBA)

milgallos@hotmail.com

1- En el presente trabajo hablaremos sobre mitos políticos y sobre mitos en general, desde un lugar, creemos, poco abordado. Pero esta empresa no se funda a sí misma en una pretensión de originalidad. Existe, de hecho, un amplio campo bibliográfico sobre la cuestión del mito y de sus múltiples significados. Aun así, seguimos afirmando- ingenuamente- el valor narrativo del binomio mito - logos, estableciendo una secuencia de paso del mito al logos, esquema de interpretación hasta hoy dominante del mito, que lo concibe como fenómeno pre-lógico subordinado a una forma primitiva de desarrollo del espíritu humano que fue sobrepasada y sustituida por formas más precisas de inteligibilidad del mundo. Nuestro propósito es cuestionar este esquema básico que extiende al mito- como orientación cognitiva de lo social histórico o como drama de la política- el certificado de agente de un no- pensamiento, al que le reprocha escatologías, redentismos e irracionalismos varios, en nombre de una sociedad de sentido crítico centrada en las figuras de la verdad y la emancipación y de la cual tanto las

---

<sup>1</sup> Esta intervención es parte de un proyecto más amplio que se propone abordar la problemática de los mitos políticos en la obra de Maurice Merleau Ponty. Nuestra hipótesis preliminar es que no hay una única concepción del mito en la totalidad de su obra, y que esta es susceptible de ser periodizada de acuerdo a diferentes criterios. Para el caso, hemos prescindido de los textos catalogados como "políticos": *Humanismo y Terror* o *Las aventuras de la dialéctica*. En ambos casos, hay un desplazamiento del mito en dirección de la constitución de un enfoque crítico- analítico y de un modelo de intervención político- intelectual ancladas en una (nueva) filosofía de la historia. Tratando de acceder al motivo que nos convoca desde hace algunos meses preferimos un examen de su etapa fenomenológica, buscamos, en el terreno de los implícitos, una politización incipiente de sus contenidos.

ciencias mundanas del hombre como la crítica política e intelectual son administradores privilegiados. Esta tarea excluye cualquier camino de signo inverso: colocarnos en las antípodas del Logos es reforzar el binarismo, aceptar a pesar nuestro el lugar relegado que la historia intelectual le ha asignado al mito. Por el contrario, apostamos a una transformación interna del orden de la discusión, a una vía ampliada de comprensión del fenómeno y recurriremos para ello al acervo de la fenomenología existencial de Maurice Merleau Ponty, mas aún, a la obra que fija un momento clave de su trayectoria: *Fenomenología de la percepción*.<sup>2</sup> A propósito del itinerario filosófico de la *Fenomenología...* Marilena Chauí describía: “*Este comenzaba por el cuerpo, se dirigía después al mundo natural como mundo percibido o campo fenoménico e intersubjetivo, y solo describía el pensamiento reflexivo, la temporalidad y la libertad, con motivo de la descripción del para si como ser – en- el mundo. No desplegaba un orden de las razones (no comenzaba por la duda o la conciencia reducida), ni un orden de las materias( no comenzaba con la Naturaleza); no establecía una secuencia entre una estética y una analítica trascendentales(...); no exponía el desarrollo de las figuras del espíritu en la “ experiencia de la conciencia”(el capítulo final no era el retorno del espíritu, sino su escape por el mundo)*”.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Leemos la *Fenomenología de la percepción* (Gallimard, 1945), en la traducción de Jem Cabanes para editorial Península (1973). Es la única traducción al castellano de la *Fenomenología...* y cuenta con un par de reediciones, entre ellas una edición de Planeta Agostini (1993), con misma traducción.

La estructura de la obra es la siguiente: Prólogo, Introducción: Los prejuicios clásicos y el retorno a los fenómenos, Primera Parte: El cuerpo, Segundo Parte: El Mundo Percibido, Tercera Parte: El ser Para si y el ser del Mundo.

<sup>3</sup> Chauí, M.: *Merleau Ponty. La experiencia del pensamiento*, Buenos Aires, Colihue, 1999, p.77

Sin embargo, en esta forma de exposición ajena a la égida del *more geometrico* y de todo prototipo de racionalidad, en este texto largamente preparado, pero no por ello menos nervioso, críptico y signado por un movimiento de escritura que se desborda desde su propio interior, pensamos que gravita un orden. Pues “comenzar” por el cuerpo instala la siguiente cuestión: ¿es posible pensar al cuerpo, una tercera persona, un se impersonal, como sujeto cuando la tradición filosófica moderna ha identificado el sujeto y la conciencia con el yo? Una interrogación por el sujeto fuera del *Ego cogito* cartesiano, del sujeto trascendental de Kant, y también, de la conciencia pura reducida por la *epokhé* en Husserl. El retorno al *Lebenswelt*, conducía a interrogarse por ese sujeto que esta “debajo” del *yo pienso*, el sujeto de mis fundaciones y mis lazos prácticos con el mundo, que no puede ser otro que un sujeto estético, esto es un sujeto de la sensibilidad, un cuerpo. En definitiva, se trata, con ello, de convertir la percepción en verdadera problemática al retornar al mundo vivido como presencia perceptual para un sujeto- cuerpo. Llegando a la segunda parte (El mundo percibido) Merleau Ponty se dispone a precisar la naturaleza de la significación sensible. Idealismo y empirismo, entienden que la percepción (y así también el cuerpo) se limita a ser un puro receptor de las condiciones materiales y formales del “objeto” y a dar testimonio pasivo de lo que dicho objeto es. Operando al modo de una mediación, la percepción se postula como garantía de concordancia con el objeto que se percibe, *pero es superflua con respecto al sentido, producto de una síntesis de orden intelectual*. Por el contrario para la fenomenología lo sensible, no trata con una atomística de cualidades puras que el entendimiento llevaría a su síntesis. Pues como bien afirma Levinas: *“Darse a la conciencia, titilar para ella exigiria que*

*el dato previamente, se situara en un horizonte iluminado; de manera semejante a la palabra que recibe el don de ser entendida a partir de un contexto al que hace referencia.*<sup>4</sup> Percepción y motricidad son aquí modos mutuamente implicados que el sujeto- cuerpo tiene de referirse originariamente y desplegarse en el mundo. Mezcla inextricable de pasividad y espontaneidad, el cuerpo es “yo puedo” una potencia expresiva, que opera una donación de sentido anterior a los actos de consideración temática de la conciencia, en virtud de un *esquema* que unifica todos sus movimientos y sentidos. Existe por tanto una intencionalidad corporal, condición de posibilidad de un orden de significación primordial, anterior a la estructura noesis- noema, es decir, una pre-comprensión corporal que nos da un *mundo* como cohesión sin concepto. De esta manera, la significación no puede adquirir una existencia ideal por fuera de la encarnación y rechazando un orden de lo sensible puro, es menester considerar una inteligibilidad naciente, un orden contextual o una “puesta en forma” de los contenidos como operación perceptiva de un sujeto- cuerpo por el cual emerge y deviene real el sentido.

2-Con esta introducción intentamos comprometer el pensamiento a una restitución de lo sensible. Y todo ello en función de la búsqueda de una racionalidad ampliada que pueda *“comprender aquello que en nosotros y en los otros precede y excede a la razón”*.<sup>5</sup>

Este rescate de la *aisthesis* pone en cuestión todo dualismo entre mito y logos. al rechazar su supuesto de base: la neutralización de la experiencia perceptiva ,

---

<sup>4</sup> Lévinas, E.: *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Caparrós editores, s/f, p. 22

<sup>5</sup> Merleau Ponty, M.: *El filósofo y su sombra*, reproducido en Chauí, op.cit, p. 12.

que anula su radicalidad originaria al pensarla como una suerte de pasaje rudimentario en la senda que nos conduce al Logos, y que otorgaba a la intelección discursiva el valor de lo esencial, y consideraba a la Idea, como una realidad eminente que esta *más allá* del lugar natural del mito, retraída a una profundidad cavernosa, carente de luz: el hospicio de los hombres en las brumas de las apariencias. La radicalidad de la fenomenología reside en postular que más allá de su existencia pensada, dicho esquema no constituye una experiencia real. Y es en este punto donde el fenómeno mítico cobra singular importancia, pues hace patente el problema de la constitución de la racionalidad del mundo. Al respecto Merleau Ponty comenta: *“La distinción de la apariencia y la realidad no se hace ni en el mundo del mito, ni del niño, ni del enfermo. El mito guarda la esencia en la apariencia, el fenómeno mítico no es una representación sino una verdadera presencia.”*<sup>6</sup> ¿Qué significa aquí presencia?.

El mito como expresión de nuestro anclaje corporal, describe la manera en que el eidos no puede dejar de aparecer si nos atenemos a las condiciones de la

---

<sup>6</sup> Merleau Ponty, M.: *Fenomenología...*, p.305.

El mito, como la niñez, son variaciones del ser del mundo y no esferas delimitadas y perimidas de una historia signada por un telos normativo. Es preciso reconocerlos como expansiones que confluyen en la reunión del Ser y -a título de experiencias originales que nunca han dejado de acontecer- *“siguen siendo auténticas y autóctonas, más allá de las estaciones y las edades del hombre”*. Levinas, op.cit, p. 23. *“El niño vive en un mundo que cree accesible a todos cuantos a todos cuantos lo rodean, no tiene consciencia de sí mismo, ni tampoco de los demás como subjetividades privadas(...). Los hombres son para el cabezas vacías encaradas a un único mundo evidente en el que todo ocurre: incluso los sueños que están, cree el, en su habitación, incluso el pensamiento, por cuanto no se distingue de las palabras. Los demás son para el miradas que inspeccionan las cosas, tienen una existencia cuasi material, hasta el punto de que un niño se pregunta por que las miradas, al cruzarse, no se rompen. Hacia la edad de los doce años, dice Piaget, el niño efectúa el cogito y llega a las verdades del racionalismo(...). Piaget conduce al niño hasta la edad de la razón como si los pensamientos del adulto se bastaran y eliminaran todas las contradicciones. Pero, en realidad, es necesario que, de alguna manera, los niños tengan razón contra los adultos o contra Piaget, y que los pensamientos barbaros de la primera edad sigan siendo un capital indispensable debajo de la edad adulta, si para el adulto tiene que haber un mundo único e intersubjetivo”*. Merleau Ponty, M.: op.cit, p. 366.

mundanidad. La materialidad no es un simple soporte o envoltorio que reviste la idealidad sino la argamasa por la cual emerge dicha idealidad. Esto significa poner en cuestión la idea de un orden de realidad que tenga existencia separada respecto de sus modos de aparición, ya que el sentido vive en la materialidad del obrar y del sentir y *se confunde con ella*. He aquí entonces la noción de presencia que no refiere a un “esto” o “aquello”, es decir, no trata con objetividades plenamente constituidas o como mundo determinado sino con una atmósfera ambigua que nos envuelve por todos lados y que nos impone sus condiciones. Se trata, sin duda, de una presencia poderosa, de la que materialidad y espiritualidad, son sus momentos abstractos. Y el cuerpo es este pleno misterio de metamorfosis en el corazón del mundo, esa alquimia secreta que opera por tener materia y hacerla espíritu, tener espíritu y transformarlo en materia, hace que la aparición, lo que se presenta entrañe una significación humana, que nos solicita e interpela, que habla de nosotros tanto en el bullicio de la calle como en los susurros del bosque. *“El demonio de la lluvia esta presente en cada gota que cae luego de la conjuración, como el alma esta presente en cada parte del cuerpo. Toda aparición es aquí una encarnación, y los seres no se definen tanto por propiedades sino por sus caracteres fisionómicos”*<sup>7</sup>

Una fisionomía es pues una encarnación de sentido en la cosa que la potencia espontánea de la corporeidad hace ser, lo cual no implica suprimir la aseidad de las cosas. El mundo natural nunca puede dejar de ser un mundo humano y a la vez irreductible a lo humano. Lo natural, lo humano, lo divino, no son estratos separados, comunican interiormente por medio de su presencia encarnada.

---

<sup>7</sup> op.cit, p. 305.

Dioses y demonios no son puros espíritus: accedo a ellos a través de las cosas y de los otros. De esta manera, podemos aventurar que la permanencia de lo teológico-político se halla enraizada en el hecho de que las luchas de los dioses son, a su vez, luchas de los hombres puesto que están envueltas unas con otras en una proximidad vertiginosa, en un mismo *mundo*.

Pero esta apelación al mito, ¿no deja en manos de un pensamiento supersticioso o de una percepción falseada de la realidad el acceso a la racionalidad? En medio de tanta ambigüedad, confusión y vértigo ¿De que manera las perspectivas se reúnen, y las apariencias se juntan en cosas, ideas y verdades?

*“Todos los mitos son verdaderos”*<sup>8</sup> afirma polémicamente Merleau Ponty, puesto el ser que manifiesta la verdad es del mundo y la racionalidad es posible en virtud de esta fe primordial, de esta presencia indubitable de mi ante mi, de mi en las cosas y de las cosas en mi, y en esta confusión inextricable se da la “cohesión de una vida’ que nunca encuentra en nosotros su principio ni su razón de ser, sino que se vive como “estando ahí”. *La coextensividad entre el fenómeno mítico y la noción de mundo* se vislumbra en esta función de lógica vivida que instala unas coordenadas afectivas a partir de las cuales se despierta una significación de conjunto<sup>9</sup> y aquí es donde podemos apreciar el mito en su autentica amplitud vital como un camino para la determinación de la esencia de la verdad, de la cual es el primer establecimiento: modo de ser básico, radical, originario y practico del existir

---

<sup>8</sup> Op.cit, p.307.

<sup>9</sup> :“El mito, por difuso que pueda ser, tiene ya un sentido identificable(...) porque forma precisamente un mundo, eso es, una totalidad en la que cada elemento tiene unas relaciones de sentido con los demás.” Op. Cit, 307.



humano en el mundo histórico y a partir del cual la idealidad regulativa del puro Logos postula la verdad, en el orden del conocimiento, como decidible.

3-¿Como transfigura el proletariado su situación de clase en revolución?. He aquí el interrogante último del estado del arte fenomenológico de la descripción, que comenzaba por develar ocultamientos dogmáticos en el ámbito de la percepción, y llegaba a sentar, en su último capítulo, las bases fenomenológicas para un cuestionamiento de las concepciones mecanicistas de la historia, centradas en la exterioridad de las determinaciones socio- económicas. Para ello, no se colocaba en la interioridad de una primer persona, de un *cogito* revolucionario, sino en una libertad encarnada que *“en lugar de tomar en cuenta representaciones intelectuales”* se proyectaba como *“la polarización de la vida hacia un objetivo determinado- indeterminado y que solo reconoce en el momento de alcanzarlo”*.<sup>10</sup>

Nos es preciso recordar que a fines del siglo XIX había aparecido una corriente dominante del marxismo, positivista y evolucionista, para la cual el socialismo no era mas que la continuación y la culminación de la civilización burguesa y que excluía toda hipótesis revolucionaria. Sin duda, entre las figuras políticas e intelectuales que querían romper el sofocante corcet del positivismo de la Segunda Internacional (y por que no de la Tercera), con su evolucionismo “progresista” y su científicismo, Georges Sorel es , sin duda, el referente mas destacado. El pensador francés era un critico despiadado de la ilusión del progreso y partidario de la interpretación heroica y voluntarista del mito revolucionario- por medio del cual se prestaba a combatir las reducciones

---

<sup>10</sup> Op.cit, 453.

deterministas del materialismo histórico. Leemos en su ya famoso texto *Reflexiones sobre la violencia*: “Los hombres que toman parte en los grandes movimientos sociales se imaginan su acción inmediata en forma de batallas que conducen al triunfo de su causa. Proponía yo denominar mitos a esas construcciones” (...) quería yo demostrar que no hay que tratar de analizar esos sistemas de imágenes, tal como se descompone una cosa en sus elementos, sino que hay que tomarlas en bloque en cuanto fuerzas históricas, y que sobre todo hay que guardarse de comparar los hechos consumados con las representaciones que habían sido aceptadas antes de la acción.”<sup>11</sup>

El mito, como bien sabía Sorel, no tenía un valor de representación, en verdad era una *Vorstellung* que no representaba nada, no estaba en lugar de nada, su función clave residía en liberar las fuerzas precipitadoras del cataclismo social. Al enfatizar el carácter sintético y performativo del mito, Sorel advertía al historiador sobre la peligrosa tentación de caer en lo que luego Sartre llamaría el “*espíritu de análisis*” del pensamiento burgués. Contra un burdo cientificismo, vía el pragmatismo, rechazaba cualquier postulado de adecuación: el mito no aportaba ningún conocimiento positivo de la realidad, su verdad residía en sus efectos prácticos; y tampoco era confundible con el espíritu geométrico de la utopía - en el que la ciudad futura se presenta según su ley de constitución- pues no proponía ningún estado de cosas por venir. Para Sorel negar el poder del mito era desconocer la verdad del proletariado, pues, la clase solo se convertía en una fuerza real y eficaz cuando se perfilaba desde una perspectiva escatológica, y como corolario, una posición intelectualista en política tendía a desactivar el *elán*

---

<sup>11</sup> Sorel, G.: *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 1996, p. 157.

revolucionario. Sin embargo, el mismo nos habla de “representaciones aceptadas antes de la acción”, por la cual, el sentido del obrar se configura en una secuencia teleológica en el que cada momento aparece inscripto en una representación global que la trasciende. Nos preguntamos ¿La caracterización soreliana del mito de la huelga general hace verdaderamente patente la fuerza de la creencia?. Puesto que la huelga general como reducción pragmático- sindicalista del mito parece definir el acceso a la revolución al modo de una fé pragmática (Kant), como una adhesión expresamente acordada por las necesidades de la acción a una proposición incierta, Sorel nos presenta un mito que se piensa a sí mismo como tal, expresamente utilizable para una finalidad expresa. ¿No encontramos exacerbado este momento, sin duda, lateral de la concepción soreliana en las actuales y grotescas gesticulaciones de quienes predicán “la necesidad de fabricar(sic) mitos” en nombre de “razones políticas”?<sup>12</sup>

En las antípodas se encuentra la concepción Merleau Pontyana de los mitos políticos que se desprende de la lectura de la *Fenomenología*. La irrupción del mito en la historia y el hecho de que esta historia sea irresistible para nosotros en

---

<sup>12</sup> Fernandez- Savater, A.: “Sobre la necesidad de fabricar mitos” (mimeo). Este “autor” que reconoce la importancia de la tentativa de Cornelius Castoriadis de pensar las determinaciones como significaciones sociales imaginarias, y que rescata la noción de creación ex nihilo de la obra del pensador griego, permite ver hasta que punto la generalización de la actividades instrumentales ha impregnado el discurso político cuando sostiene como operación cultural decisiva la fabricación.

Encontramos un comentario de Mircea Eliade que apunta a subrayar dicha problemática:

“Se ha hablado, por ejemplo, de la Huelga General como uno de los raros mitos creados por el Occidente moderno. Pero se trataba de un malentendido: se creía que una idea accesible a un número considerable a un número considerable de individuos, y por lo tanto “popular” puede volverse un mito por el simple hecho de que su realización histórica esta proyectada en un porvenir mas o menos lejano. Pero no es así como se “crean” los mitos. La huelga general puede constituir un instrumento de lucha política, pero carece de precedentes míticos, y esto es suficiente para excluirlos de toda mitología”. Sin embargo, Eliade, absolutiza el elemento instrumental de la concepción soreliana, desconociendo que el mito es a la vez que una idea una serie de símbolos que galvanizan la imaginación colectiva y pone en movimiento la acción de masas. Dicha unilateralización lleva a Eliade a la exclusión de la Huelga general, en el mismo momento en que anunciaba la sospecha la supervivencia del fenómeno mítico en el catastro simbólico de las liturgias colectivas modernas.

Ver: Eliade, Mircea.: *Los mitos del mundo contemporáneo*, mimeo.

virtud del mito, convocan a pensar los modos del acontecer de “lo político” como problema de la *expresión*. Antes que pro-poner una *representación* heroica del porvenir como reproche al sin-fondo del desencantamiento, el mito nos da la clave de un encantamiento primordial, de una fórmula no-tética de posesión: un campo de presencia, (un) *mundo*, que concebido “según el modelo de un contexto y, en definitiva, según el modelo de un lenguaje y una cultura”, concluye Levinas, “es el lugar donde la significación se sitúa desde ese mismo momento”.<sup>13</sup>

Por ello la referencia lateral a los mitos políticos, se beneficia de los desarrollos anteriores y no permite superponerlo con el estatuto que el mito guarda en la tesitura soreliana.

*“La clase, en efecto, no es ni constatada ni decretada; como el fatum del aparato capitalista, como la revolución, antes de ser pensada, es vivida a título de presencia acosadora, de enigma o de mito. (...) “No es absolutamente necesario que en ningún momento surja una representación de la revolución(...) unos y otros (nota:campesinos y obreros) desembocan en la revolución que tal vez les habría asustado si se les hubiera descrito y representado. Ni el fatum ni el acto libre que lo destruye están representados son vividos en la ambigüedad.”*<sup>14</sup> Si el mito es el acceso a comunidad de sentido vivido entre los hombres, lo es en la modalidad de una *articulación lateral*, que por debajo de los múltiples ordenamientos y de la separación de los planos, de la desconfianza y la sospechas mutuas hace que “obreros” y “campesinos” se dejen arrastrar ,conducir y superponer en una vecindad, en un codo a codo. Se trata de un poder coaligante entre elementos

---

<sup>13</sup> op.cit, p22.

<sup>14</sup> Merleau Ponty, op.cit, p. 453...

que no tienden a una confluencia necesaria y de una orientación que “sitúa” las trayectorias de la vida histórica en un acontecimiento primordial sin la mediación del Logos unificante de un bloque histórico o de un Partido. Dice Merleau Ponty: *“Bajo todas las acepciones del vocablo sentido, encontramos la misma noción fundamental de un ser orientado o polarizado hacia lo que el no es”*.<sup>15</sup> De esta manera, el gesto cultural más destacado del mito político reside en ser la modalidad originaria de presentación de aquello que no está en el mundo, que está por –ser-en el mundo, lo cual inhibe pensarla en los términos de una configuración de sentido rigurosamente determinada e indica, al menos, la importancia de abrir una reflexión sobre el tiempo.

El pensamiento heredado de la temporalidad concebía al presente como límite, plena identidad de lo que es, y el tiempo como una sucesión repetida de “ahoras” únicamente diferenciables por su lugar en la extensión, producto de la actividad sintética de un fantasma intemporal que dice de una vez y para siempre *lo que es*. Por el contrario, la revolución tal como aparece en la fenomenología de Merleau Ponty, nos muestra como las figuras de la emancipación están abiertas al advenir del mundo, y por ello se vuelve necesario concebir al presente como ruptura de determinaciones, como *explosión* que hace estallar *el lugar* como *“copresente de determinaciones compatibles”*. Llamamos mito a esa fuerza dramática que da existencia a modos de ser que no están plenamente determinados. A esto, sin duda apunta el rescate de Merleau Ponty de la noción heiddegeriana de *trascendencia* a través de la cual se postula el presente como esa fuente del tiempo que no está ni fuera ni antes del tiempo y que es indisociable de lo que en

---

<sup>15</sup> Op.cit, p. 425.

él – por él- acontece.<sup>16</sup> Lejos de ser un efecto mecánico de una objetividad social, esta apertura a lo Otro, este ser- fuera de si, o mejor, fuera de su *ser para si*, tampoco se confunde con un movimiento ciego por no estar guiada por una prefiguración intelectual, sino que es la epifanía de una potencia instituyente de sentido que antecede y sobrepasa las determinaciones del pensar. Y la revolución deja de ser una idea separada puesto que “hace mundo” en virtud de una mitopoiética del cuerpo, un “*Logos del mundo estetico*’, un *‘arte escondido en las profundidades del alma humana’* y que como todo arte no se conoce mas que en sus resultados.”<sup>17</sup>

5-En el número 16 de la revista Ojo Mocho (verano 2001-2002) y bajo el título de *Razón de la polémica, polémica de la razón*, Ezequiel Adamosky ensaya una reescritura del problema del mito, vinculándola a las tareas críticas del presente. Reproducimos el núcleo agonal de su intervención:

*“La idea del mito no es nueva sino bastante antigua y su funcionamiento necesariamente clausura toda nueva búsqueda. En el mito se cree o no se cree: el mito no deja entrar ningún obstáculo en el pensamiento ya que condena la duda, el cuestionamiento, el pensamiento crítico, la constante reformulación creativa. En fin, el mito es definitivamente la Ley, y lo es tanto desde el punto de vista lógico (?) como lo fue desde el de la experiencia histórica. Por eso mas que “cartillas de educación” contra las travesuras heterodoxas lo que el Rodaballo envía es una protesta contra el intento de clausura de la dimensión crítica y creativa bajo el*

---

<sup>16</sup> Excede el ámbito de este trabajo la ampliación de una exegesis de la temporalidad que nos llevaría a una (otra) comprensión del fenómeno mítico. Este será el tema de futuros trabajos.

<sup>17</sup> Op.cit, p. 436.

*peso del mito y de las justificaciones metafísicas. En este sentido, si retomáramos la dicotomía nietzchana entre “caos creativo” y “orden represivo, los partidarios del mito se encontrarían definitivamente en el segundo polo(sic). El mito no es ‘el nombre clandestino de la praxis’ sino el nombre vergonzante del poder.”<sup>18</sup>*

Finalmente, todo el entredicho con su interlocutor se define en esta interrogación:

“ ¿Cual es el espacio que dejas a la capacidad raciocinante activa de los sujetos?” pregunta Adamosky, como corolario de una apenas magra reflexión sobre los mitos políticos a la que le confiere, por su estilo, todo el peso de lo necesario y lo definitivo, exhibiendo un poder de clausura que el mismo proyectaba en el objeto de su crítica. Por el contrario, los mitos no se cristalizan de forma acabada y fija, no son una respuesta saturante o integrista, pues el mundo que articula el mito, como “espacio” de manifestación de la racionalidad histórica, nunca esta acabado; y su poder orientación, por el cual nos abrimos al advenir, no emerge en virtud de una estructura reguladora y normativa (Ley), sino de un *campo* de posibles abiertos, un medio contextual del que las operaciones críticas reciben el *dón* de su sentido<sup>19</sup>. *“La racionalidad es la espera de la racionalidad*

---

<sup>18</sup> Adamosky, E.: *Polémica de la Razón, Razón de la polémica* en *El ojo Mocho. Revista de crítica política y cultural*, N° 16, Buenos Aires, Verano 2001/2, p.165

<sup>19</sup> “La conciencia mítica u onírica, la locura, la percepción en su diferencia, no estan encerrada en ellas mis mas, no son islotes de experiencia sin comunicación y de donde no se podría salir(..)”por ello “la conciencia mítica esta abierta a un horizonte de objetivaciones posibles(...) supone interrogación duda, ruptura con lo inmediato(...)”. Merleau Ponty, op.cit, p. 307. Este carácter abierto de las configuraciones míticas nos impide asegurar que “en el mito no se puede pensar”, alocución extraña, pues habla del mito como si no estuviera ya en él, como si no fuera una dimensión de la existencia y si el mito es tan elocuente como la crítica es porque la expresión sigue siendo un ordenamiento libre y creador, mas allá de las jerarquizaciones culturales.

que nada es sin ese aguardo”<sup>20</sup> dice Horacio Gonzales, afirmación que Adamosky aduce no poder entender y de la que pide explicaciones a “una prosa más amiga de las insinuaciones que de las claridades”.<sup>21</sup> Pero lo que en verdad no se entiende es como la conciencia reflexionante, crítica y dueña de sí, puede abrirse al “caos creativo”, pues es de suyo sabido que el retorno sobre sí, nunca puede ser contemporáneo del movimiento ex tático de las creación. *La disponibilidad al aguardar* no es otra que la razón renunciando a ser el sujeto constituyente del sentido de la expresión histórica, asumiendo sus propios límites y suprimiéndose a sí misma como origen de una aventura cultural que la desborda por todos lados, la desafía y la interroga.<sup>22</sup> Si el pensamiento sartreano cargaba a la libertad de todo el peso de una condena, Merleau Ponty, postulando una posición propia frente a la sintonía rectora del sartrismo, reinterpretaba: “estamos condenados al sentido”. Una nueva paráfrasis anuncia que estamos condenados al mito y que las significaciones ideales de la historia siguen siendo inseparables de este acceso dramático.

---

<sup>20</sup> Op.cit, p. 166.

<sup>21</sup> Op.cit, p. 166

<sup>22</sup> Es preciso referimos brevemente a las inadvertidas complicidades que esta intervención mantiene con gesticulaciones habermasianas de las que se presumen críticos. Puesto que ambas se niegan a poner en cuestión que el problema que plantea una decisión pueda formularse en términos abstractos e intelectuales sobre los que cualquier ser razonable es capaz de pronunciarse directamente, no dejando, con ello, un mínimo lugar conceptual para la capacidad desquiciadora de la acción humana frente a cualquier garantía de demostración argumentativa. La moral dialógico-ilustrada presupone, finalmente, la neutralización de la urgencia de la temporalidad específicamente política, puesto que “*el tiempo es aquello de lo cual hay Kairos (instante propicio y lapso de crisis, ocasión de decisión); y el Kairos es aquello en lo cual no hay mucho tiempo*”. Castoriadis, C.: *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. II*, Madrid, Tusquets, 1999, p. 89.



## **Bibliografía**

Castoriadis, C.: *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. II*, Madrid, Tusquets, 1999

Adamosky, E.: *Polémica de la Razón, Razón de la polémica en El ojo Mocho.*

*Revista de crítica política y cultural*, N° 16, Buenos Aires, Verano 2001/2

Lévinas, E.: *Humanismo del otro hombre*, Madrid, Caparrós editores, s/f, p. 22

Merleau Ponty, M.: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta Agostini, 1993.

Chauí, M.: *Merleau Ponty. La experiencia del pensamiento*, Buenos Aires, Colihue, 1999.

Sorel, G.: *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 1996.