

DE LA CRÍTICA AL MITO POLÍTICO AL MITO POLÍTICO COMO CRÍTICA

*FROM THE CRITICISM OF THE POLITIC MITH TO THE POLITIC MITH AS
CRITICISM*

MARÍA JOSÉ CISNEROS TORRES

Universidad Nacional de Tucumán

mjcisneros76@gmail.com

Resumen

El concepto de mito político nació como concepto teórico a comienzos del siglo XX. Fue George Sorel el primero en teorizarlo. Sin embargo, sigue siendo éste un concepto de complejo abordaje. Sus usos están cargados de connotaciones peyorativas muy fuertes, en las cuales la tendencia a considerarlo un fenómeno anormal y a excluirlo como categoría heurística de lo político es lo que predomina. Esto es así, porque para las teorías políticas de raigambre racionalista -como lo son el liberalismo y el marxismo ortodoxo-, el concepto de mito político denota fenómenos de irracionalidad en el ámbito de la política que desvían y/o enmascaran el verdadero sentido de ésta.

Desde una perspectiva diferente, influenciada por el marxismo, pero que busca una comprensión del mito político más dialéctica y cercana a la praxis que a la especulación pura y esencialista de la política, Georges Sorel, Antonio Gramsci y José Carlos Mariátegui rompen con la valoración negativa de éste. Realizar un análisis de las concepciones desarrolladas al respecto por cada uno de estos autores, es el propósito de este artículo.

Palabras claves: Mito político, George Sorel, Antonio Gramsci, José Carlos Mariátegui.

Abstract

The concept of political myth was born as theoretical concept at the beginning of the 20th century. George Sorel was the first one in it theorizing. Nevertheless, this one continues being a concept of complex boarding. Its uses are loaded with pejorative very strong connotations, in which the trend to consider it to be an abnormal phenomenon and to excluding it as heuristic category of the political thing is what prevails. This is like that, because for the political theories of rationalist root - as it are the liberalism and the orthodox Marxism-, the concept of political myth denotes phenomena of irrationality in the area of the politics that they turn aside and / or mask the real sense of this one.

From a different perspective, influenced by the Marxism, but that looks for a compression of the political myth more dialectical and near to the practice that to the pure speculation and esencialista of the politics, Georges Sorel, Antonio Gramsci and Jose Carlos Mariátegui break with the negative valuation of this one. To realize an analysis of the conceptions developed in the matter by each of these authors, it is the intention of this article.

Keywords: Political myth, George Sorel, Antonio Gramsci, José Carlos Mariátegui.

1. De la crítica al mito político.

Al decir de Raymond Williams, «los conceptos básicos, de los cuales partimos, dejan repentinamente de ser conceptos para convertirse en problemas; no problemas analíticos, sino movimientos históricos, que todavía no han sido resueltos» (Williams, 1986, pág. 21). Sin duda, esto es así en el caso de un concepto como el de mito político, pues aún cuando, nació como concepto teórico a comienzos del siglo XX, no resulta actualmente una noción de fácil abordaje. Sus usos están cargados de connotaciones valorativas muy fuertes, en las cuales muchas veces lo peyorativo, la tendencia a considerarlo un fenómeno anormal y a excluirlo como categoría de análisis político es lo que predomina. De allí que, como sostiene Bonazzi:

Conviene por lo tanto hablar del mito político como de la instancia intelectual y práctica que el pensamiento político no ha conseguido delimitar e identificar, tanto por la dificultad de fijar sus relaciones con la mitología, como por la de distinguirlo del concepto de “ideología” y, finalmente, porque se ha encontrado en el centro de toda polémica entre racionalismo e irracionalismo. (Bonazzi, 1995: 976).

Ciertamente, para las teorías políticas de raigambre racionalista, como lo son el liberalismo y el marxismo, el concepto de mito político denota fenómenos de irracionalidad en el ámbito de la política que desvían y/o enmascaran el verdadero sentido de ésta. Por ello, no sólo buscan erradicar la presencia de estos del acontecer político, sino que además, entienden que no deben ser considerados como fenómenos propiamente políticos. Esto es así porque, para la tradición liberal, la política es el arte de vivir conjuntamente a partir del establecimiento de un contrato entre individuos racionales y libres, por lo que todo lo vinculado a la dimensión colectiva y afectiva de la condición humana (rasgos presentes estos en el mito) se considera ajeno a ésta. La exclusión al mito desde las filas de la izquierda, no son menores. Para no pocos pensadores influenciados por el marxismo –tal

es el caso de Barthes (Barthes, 1991): por ejemplo¹– el mito político es enmascaramiento, modo de enunciación del que se vale la ideología burguesa para justificar su orden; lo opuesto, en consecuencia, a la política porque ésta es considerada como conjunto de relaciones humanas en su poder de construcción, como praxis revolucionaria, es decir transformadora de la realidad.

Semejante rechazo epistemológico desde las tradiciones políticas ilustradas hacia el mito político², se vio más acentuada aún, hacia la primera mitad del siglo XX, por el uso criminal que desde la teoría y fundamentalmente desde la praxis hicieron de éste tanto el fascismo como el nazismo. Movimientos que encontraron en el carácter intuitivo y supuestamente “irracional” del mito político, una verdad desde la cual no sólo llevar a cabo su crítica al individualismo y racionalismo de la democracia liberal, sino también desde la cual fundar sus teorías socio-políticas de corte organicista, nacionalista y autoritario³.

Desde una perspectiva diferente, influenciada por el marxismo, pero que busca una comprensión del mito político más dialéctica y cercana a la praxis que a la especulación pura y esencialista de la política, Georges Sorel, Antonio Gramsci y José Carlos Mariátegui rompen con la valoración negativa de éste, en tanto lo consideran un elemento fundamental de la lucha política, según intentaremos a continuación demostrar.

2. De la imprescindible violencia proletaria o acerca del mito de la Huelga General.

Se debe a Georges Sorel, ese ecléctico y controvertido representante del sindicalismo revolucionario, la fortuna de la expresión mito político y la estimación de éste como dispositivo primordial de la política. En su libro más reconocido *Reflexiones sobre la violencia* define a la huelga general –a la

¹ Sin duda, la crítica que hace Barthes al mito es deudora de la crítica que hacen Marx y Engels a la ideología en *Ideología alemana*, tal como procuré demostrarlo en un artículo publicado en (Cisneros Torres, 2007).

² Sobre la concepción de la relación entre mito y política que tienen liberales y marxista, tengo publicado véase (Cisneros Torres, 2010)

³Un teórico importante del mito político -desde esta concepción de derecha, claramente racista e influenciada por el romanticismo- fue Alfred Rosenberg, quien en su obra principal *El mito del siglo XX* postula al mito de la sangre como el mito capaz de desencadenar la revolución mundial de la raza.

que considera la herramienta primordial en la lucha del proletariado– como mito; es decir como: «un conjunto de imágenes capaces de evocar, *en conjunto y por mera intuición*, antes de cualquier análisis reflexivo, la masa de los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra entablada por el socialismo contra la sociedad moderna». (Sorel, 2005: 181).

Buscando acentuar aún más el carácter netamente intuitivo, no intelectual del mito, sostiene además, que éste tiene validez en tanto “reforma de la voluntad”, en tanto mueve global, inmediata y no analíticamente a la acción. Y es que, influenciado por el antintelectualismo que puso en crisis al marxismo a comienzos del siglo XX⁴, Sorel cuestiona las concepciones racionalistas, teleológicas y deterministas de la historia y exalta el papel de lo subjetivo en ésta, es decir de una voluntad colectiva capaz de intervenir activa y violentamente en la sociedad, a fin de impedir la decadencia de ésta. Decadencia que, a su juicio, responde a la instauración de un régimen democrático parlamentario, que impulsado por una burguesía conservadora y avalado por un socialismo parlamentario, propulsa la paz y el orden social mediante la búsqueda de consenso entre las clases. Con lo cual queda abortada, a criterio de Sorel, toda la potencia revolucionaria del proletariado; puesto que, según aprendió de Marx: «cuanto más ardientemente capitalista sea la burguesía más ánimo guerrero tendrá el proletariado, más confiará en la fuerza revolucionaria y mayores garantías de éxito tendrá el movimiento» (Sorel, 2005: 137).

De allí, la enorme necesidad para Sorel de reactivar la lucha de clases a través del mito de la “huelga general sindicalista permanente”, de esa idea-imagen capaz de condensar (como no lo hace formulación teórica alguna), la fuerza vital y combativa de la clase productora o proletariado. Esto es así, porque este mito lejos está de impulsar sólo “huelgas políticas”, es decir huelgas dirigidas hacia objetivos concretos y particulares, cuyas luchas se agotan una vez estos conseguidos. Lo que este mito promueve es la “violencia proletaria”, la cual no se orienta contra un sistema de dominación

⁴ Antintelectualismo, que en Sorel como en Croce lleva, por un lado, a sostener la imposibilidad de unificar los eventos históricos –según pretende el historicismo marxista– a través de medios conceptuales, de leyes científicas, y por otro, a buscar el fundamento de la acción histórica en la voluntad y convicción subjetiva en tanto consideran que es la pasión y no la razón la que expresa más auténticamente al ser humano.

X, sino contra toda forma de dominación, porque en palabras del propio Sorel:

Los sindicatos revolucionarios razonan acerca de la acción socialista exactamente igual que los escritores militares razonan sobre la guerra: encierran todo el socialismo en la huelga general; consideran que toda combinación ha de conducir a ese hecho, y contemplan cada huelga como una imitación reducida, un ensayo y una preparación para la gran convulsión final. (Sorel, 2005: 173)

Si luego este objetivo de liberación total se cumple o no de hecho, poco importa en la perspectiva soreliana. Lo verdaderamente importante es que en el mito logran manifestarse las más fuertes tendencias creativas de un pueblo, de un partido o de una clase, confirmando, de este modo, realidad a unas esperanzas de acción próximas, en las cuales se basa la reforma de la voluntad. Reforma de la voluntad imposible de realizar, si por el contrario, se la somete al análisis crítico racional como hacen los intelectuales y los socialistas parlamentarios. Quienes, además, pretendiendo prever el futuro de manera científica apelan a las utopías, que no son más que construcciones intelectuales, «que ofrecen al pueblo un falaz espejismo del porvenir, y orientan a los hombres hacia realizaciones cercanas de terrestre felicidad» (Sorel, 2005:182), hacia reformas puntuales del sistema, que no hacen sino ahogar el impulso revolucionario en que el que se funda el auténtico socialismo.

El mito, en cambio, proporciona un conocimiento intuitivamente verdadero en tanto otorga a la clase productora una nueva visión del mundo y le genera un estado de ánimo épico, a partir del cual ésta se organiza y se moviliza, reactivando a la postre la lucha de clases. Allí, en esa apelación a la praxis política, a la violencia proletaria, está su potencia, su razón de ser; no en su correspondencia con los hechos o en su realización histórica. Por ello, afirma enfáticamente Sorel: «Hay que juzgar a los mitos como medios de actuar sobre el presente: toda discusión acerca de cómo aplicarlos materialmente al transcurso de la historia carece de sentido». (Sorel, 2005:180).

Expresado de otro modo, desde una concepción claramente pragmatista acerca del valor del mito político, Sorel entiende que la función de éste no es la de dar cohesión a la sociedad a partir de validar y fundamentar cierto

orden ético-político⁵. Muy por el contrario, lejos de atribuirle una función de tipo constructiva, este original y controvertido pensador considera que la potencia del mito debe ser siempre negativa, disruptiva⁶. No se trata pues, de hacer la revolución y luego legitimar a través de éste un nuevo orden o yugo social tal como hicieron los jacobinos. De lo que se trata es que el mito ponga en evidencia los conflictos existentes entre las clases y movilice a la lucha organizada y permanente de los trabajadores, ya que es la violencia como tal, como praxis de continua militancia y resistencia, y no la victoria de alguno de los dos polos de la disputa, lo que impide la decadencia social.

3. Del imperativo categórico nacional y popular o acerca del mito del Príncipe Moderno.

Muy influenciado por la concepción soreliana del mito, el pensador italiano y marxista Antonio Gramsci, en sus *Notas sobre Maquiavelo*, afirma:

El Príncipe de Maquiavelo podría ser estudiado como una ejemplificación histórica del “mito” soreliano, es decir, de una ideología política que no se presenta como una fría utopía, ni como una agrupación doctrinaria, sino como la creación de una fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar su voluntad colectiva. (Gramsci, 2003:10).

De donde se sigue, que a Gramsci lo que le interesa muy especialmente de la célebre obra de Maquiavelo es el carácter de “libro viviente”, de manifiesto político, capaz de transformar un pensamiento sobre la política en acción política; gracias a la representación dramática y antropomórfica, es decir mítica, que éste hace, a través de la figura del príncipe, de la voluntad colectiva. Con lúcida heterodoxia (marca, sin duda, registrada de su pensar), Gramsci agrega además, que éste debe ser el modelo a seguir por el marxismo, si lo que pretende es disputar la formación de una determinada voluntad colectiva al fascismo. De nada sirven las pedantescas disquisiciones

⁵ Recordemos que para pensadores de la talla de Durkheim o Campbell, entre las principales funciones del mito, está precisamente la de ser la primera fuente del orden y la cohesión social.

⁶ El carácter positivo está dado, solamente, por el acuerdo logrado entre las voluntades asociadas, que dan lugar a la emergencia de una voluntad colectiva organizada y actuante. Pero no perdamos de vista que la identidad de esa voluntad, se conforma a partir de la escisión, de la polarización de la sociedad que emerge a partir de la lucha de clases.

y clasificaciones de principios y criterios de un método de acción, de lo que se trata –tal como lo demostró Sorel– es de dar forma concreta a las pasiones políticas mediante la invocación al mito. Se distancia, sin embargo, de su antecesor en cuanto al carácter puramente negativo y preliminar que tiene el mito para Sorel⁷; puesto que para Gramsci es fundamental la dimensión constructiva de éste. De allí, el papel primordial que le otorga al mito del Príncipe Moderno, el cual ya no puede encarnarse en un individuo concreto como plantea Maquiavelo, sino antes bien, en un organismo complejo como lo es el partido político, pues es éste «la primera célula en la que se resumen los gérmenes de voluntad colectiva que tienden a devenir universales y totales». (Gramsci, 2003: 12).

En consonancia con los objetivos de conquista y conservación del poder que Maquiavelo atribuye a su mito Príncipe, Gramsci entiende además, que las tareas del Príncipe Moderno, de esta representación mítica del partido político revolucionario, deben ser principalmente dos. Por una parte, la de formar una voluntad colectiva nacional-popular y ser al mismo tiempo su expresión activa y operante. Por otra, la de ser el abanderado de una reforma intelectual y moral, es decir de una nueva concepción del mundo, desde la cual «crear el terreno para un desarrollo ulterior de la voluntad colectiva nacional popular hacia el cumplimiento de una forma superior y total de civilización moderna». (Gramsci, 2003: 15).

En este sentido, considera de vital importancia que el Príncipe Moderno tenga una parte destinada al jacobinismo, «en cuanto ejemplificación de cómo se formó y operó en concreto una voluntad colectiva que al menos en algunos aspectos fue creación *ex novo*, original» (Gramsci, 2003: 13). Esto es así porque –según parece querer decirnos el pensador italiano– sólo desde un compromiso jacobino, desde un compromiso capaz de ir a fondo en el cuestionamiento al orden establecido y a toda autoridad que se considere como externamente impuesta, es posible pasar en la lucha revolucionaria de

⁷ Recordemos que para Sorel el mito de la huelga general y permanente tiene valor en tanto mueve a la acción revolucionaria, sin importar que es lo que acontece después en los hechos. Posición esta que Gramsci cuestiona profundamente, no sólo porque considera imposible que en la praxis a un momento de negación no le siga un momento de construcción, sino además, porque a su juicio esto se contradice con las posiciones que Sorel dice defender, pues «...se ve con claridad que detrás de la espontaneidad se supone un mecanicismo puro, detrás de la libertad (libre impulso vital), un máximo determinismo, detrás del idealismo, un materialismo puro». (Gramsci, 2003:12).

la fase corporativa a la fase hegemónica. Entendiendo por la primera aquella en la que una voluntad colectiva sólo busca imponer reformas puntuales ligadas a su interés de clase; y por la segunda, aquella en la que una voluntad colectiva establece un nuevo orden social o hegemonía, a partir de lograr una reforma moral y cultural de la sociedad, gracias a la cual los otros grupos sociales asumen como propios la ideología de ésta.

Ahora bien, para que el establecimiento de esa nueva hegemonía fundada en una voluntad colectiva nacional-popular sea, en efecto, posible, debe el Príncipe Moderno ocupar «en las conciencias, el lugar de la divinidad o del imperativo categórico» (Gramsci, 2003: 15). Lo cual a su vez, sólo es viable para Gramsci, si el Príncipe Moderno adopta la forma arrebatadora del mito, pues las multitudes no devienen en voluntad colectiva, es decir en «conciencia activa de la necesidad histórica», en «protagonista de una drama histórico efectivo y real» (Gramsci, 2003: 13), a partir de fríos razonamientos. Para hacer política-historia se necesita de la pasión del pueblo, la cual -como mostró Sorel- encuentra en el mito político una forma de organización y acción concretas.

Sin embargo, resulta bastante evidente que el papel que juega el mito en la política, ha recibido más condenas que adhesiones entre los intelectuales. Esto responde para Gramsci al error en que éstos caen al creer que se puede saber sin comprender y, especialmente, sin sentir ni ser apasionado. De allí, la distancia que los intelectuales tienen respecto del pueblo, lo cual para Gramsci es necesario revertir porque:

Si las relaciones entre intelectuales y pueblo-nación, entre dirigentes y dirigidos – entre gobernantes y gobernados–, son dadas por una adhesión orgánica en la cual el sentimiento-pasión deviene comprensión y, por lo tanto, saber (no mecánicamente, sino de manera viviente), sólo entonces la relación es de representación y se produce el intercambio de elementos individuales entre gobernantes y gobernados, entre dirigentes y dirigidos; sólo entonces se realiza la vida de conjunto, la única que es fuerza social. Se crea el "bloque histórico." (Gramsci, 1971: 124).

Todo lo cual, según hemos intentado en este apartado mostrar, aparece encarnado en el mito del Príncipe Moderno, pues la capacidad constructiva de éste se halla en que es hábil para expresar la teoría revolucionaria, su núcleo intelectual, a través de ideas-imágenes que al conmover y movilizar al pueblo, lo conducen a la conformación de una voluntad nacional y popular, de una voluntad capaz de enfrentarse a la hegemonía burguesa y generar un nuevo orden social.

4. Del cielo a la tierra o acerca del mito de la Revolución Social.

Para José Carlos Mariátegui, «marxista convicto y confeso», según el mismo se definió, el mito político es la creación colectiva, la creencia superior, la esperanza super-humana que pone en marcha la historia. Concordancia esta con Sorel que da cuenta de su admiración por este pensador, tal como lo expresa en el siguiente pasaje:

A través de Sorel, el marxismo asimila los elementos y conquistas sustanciales de las corrientes filosóficas posterior a Marx. Superando las bases racionalistas y positivistas del socialismo de su época, Sorel encuentra en Bergson y los pragmatistas ideas que vigorizan el pensamiento socialista, restituyéndolo a la misión revolucionaria de la cual lo había gradualmente alejado el aburguesamiento intelectual y espiritual de los partidos y de sus parlamentarios, que se satisfacían en el campo filosófico, con el historicismo más chato y el evolucionismo más pávido. La teoría de los mitos revolucionarios, que aplica al movimiento socialista la experiencia de los movimientos religiosos, establece las bases de una filosofía de la revolución. (Mariátegui, 2007: 10-11).

Semejante crítica que hace al positivismo e historicismo no significa que Mariátegui sea un irracionalista, alguien que desecha de plano el papel que tienen la razón y la ciencia en la historia humana, sino antes bien, un pensador crítico del intelectualismo, de esa concepción, a su juicio, sesgada de la condición humana y perniciosa para la política. Y es que, para el Amauta - como popularmente se lo conoce- el hombre es un animal metafísico, un ser que no puede vivir fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. Por ello, desde su perspectiva, la gran crisis de la civilización occidental burguesa se debe a una falta de fe, de esperanza, de un mito. Afirma en el breve ensayo *El hombre y el Mito*:

Ni la razón ni la ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo. (Mariátegui, *El hombre y el mito*, 1987: 23).

Así de hecho, nos advierte Mariátegui, se puso de manifiesto durante la Primera Guerra Mundial, en la cual quedó demostrado de manera fehaciente y trágica, que es el mito el que mueve al hombre y le da un sentido histórico

a la existencia de los pueblos; puesto que, los «pueblos capaces de la victoria fueron los pueblos capaces de un mito multitudinario». (Mariategui, *El hombre y el mito*, 1987: 24) Pero ese mito, el mito de la revolución liberal, el mito de la libertad, la democracia y la paz, que fue la fuerza espiritual que permitió ganar la guerra, fue prontamente sacrificado, según Mariátegui, por la burguesía en nombre de sus intereses y rencores en el Tratado de Versalles. De allí que con toda contundencia sostenga:

Lo que más neta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista, ha envejecido demasiado. (Mariategui, *El hombre y el mito*, 1987:27).

Ahora bien, en consonancia con el pensamiento de Sorel, Mariátegui piensa que para salir de tamaña situación de decadencia, se necesita hacer un culto a la violencia, dado que: «La vida, más que pensamiento, quiere ser hoy acción, esto es combate. El hombre contemporáneo tiene necesidad de esa fe. Y la única fe, que puede ocupar su yo profundo, es una fe combativa» (Mariategui, *Dos concepciones de la vida*, 1987: 21).

Considera, por ello, oportuna la expresión de Luis Bello: «Conviene corregir a Descartes: combato, luego existo», pues para el Amauta ésta pone de manifiesto la nueva concepción de la vida que ha surgido después de la guerra. Una concepción de la vida romántica, quijotesca, impregnada de una voluntad de creer, de una fe en el mito, que se encarna tanto en los fascistas como en los bolcheviques. Todo lo cual, no implica que para Mariátegui, una y otra corriente política sean equiparables. Por el contrario, las entiende como expresiones antitéticas, pues mientras califica al fenómeno fascista como una “reacción” frente a la decadencia burguesa, que al buscar conjugar el mito de la nación liberal con una vuelta al Medioevo, no hace más que reanimar mitos pretéritos; juzga a los socialistas como revolucionarios, como hombres capaces ir con vehemencia tras el mito que expresa verdaderamente el “alma matinal” de la escena contemporánea: el mito de la revolución social. Afirma, además el ilustre peruano:

La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incompreensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria, como escribí en un artículo sobre Gandhi, es una emoción religiosa.

Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociales” (Mariátegui, *El hombre y el mito*, 1987: 27).

De allí que para Mariátegui la tarea que le corresponde a los intelectuales debe ser la de codificar la gesta revolucionaria, la que sólo desde esa voluntad de creer inexpugnable que las multitudes tienen, puede llevarse a cabo. Es decir, lejos de menospreciar la ilusión incondicional en la “lucha final”, en la revolución, que los hombres iletrados poseen, el Amauta la exalta pues considera que: «el impulso vital del hombre responde a todas las interrogaciones de la vida antes que la investigación filosófica» (Mariátegui, *La lucha final*, 1987: 32). En consecuencia, lo que a ésta última le compete es dar cuenta que sólo existen verdades relativas, pero proponer que el hombre viva como si éstas fuesen absolutas, porque sin un mito éste no puede vivir fecundamente. Dicho de otro modo:

Esta filosofía, pues no invita a renunciar a la acción. Pretende únicamente negar el Absoluto. Pero reconoce, en la historia humana, a la verdad relativa, al mito temporal de cada época, el mismo valor y la misma eficacia que a una verdad absoluta y eterna. Esta filosofía proclama y confirma la necesidad del mito y la utilidad de la fe. Aunque luego se entretenga en pensar que todas las verdades y todas las ficciones, en último análisis, son equivalentes. Einstein, relativista, se comporta en la vida como un optimista del ideal. (Mariátegui, *Pesimismo de la realidad y optimismo del ideal*, 1987:37).

Haciendo, pues, gala de un pragmatismo y relativismo gnoseológico que lo emparenta directamente con Sorel, Mariátegui –parafraseando a Vasconcelos– nos dice además, que como Einstein, hay que apostar por el pesimismo de la realidad y el optimismo del ideal. Todo lo cual, no sólo nos remite a Gramsci, por aquella conocida frase sobre «el pesimismo de la inteligencia y el optimismo de la voluntad» acuñada por el italiano; sino además, porque tanto en uno como en otro es claro que al buscar conjugar la razón con el mito, las leyes objetivas de la historia con el papel de la pasión colectiva, la tarea de los intelectuales con la acción revolucionaria de las multitudes, otorgan al segundo par de estas aparentes dicotomías, un lugar de relevancia. Sin, por ello, desconocer los potenciales peligros que mito, pasión y multitudes

acarrear, si se los mistifica⁸ como hace el fascismo, optan por disputarle a éste sus sentidos. Disputa, que a nuestro entender, da cuenta de la lucha entre las fuerzas de democratización y de alienación que en sus entrañas conlleva esa “nueva humanidad”, ese nuevo sensorium al decir de Benjamin, que estaba desarrollándose en la primera mitad del siglo XX, al compás de la cultura de masas.

5. El mito político como crítica

Exponentes de un pensar iconoclasta, capaz de romper con los diques de contención positivistas, en los que tanto liberales como marxistas habían encorsetado a la política; Sorel, Gramsci y Mariátegui lograron sin duda revitalizarla, gracias al lugar que cada uno le otorgó en ésta al mito político. Lugar, a nuestro entender, insoslayable en nuestro mundo contemporáneo, tanto en lo que hace a la praxis como a la teoría política.

En la praxis, porque lejos de ser el mito una desviación aberrante de la política según plantea la ratio ilustrada, resulta un elemento imprescindible de ésta, pues logra expresar una dimensión fundamental de la condición humana. El hombre no es sólo un individuo capaz de reflexionar y analizar sobre el mundo que lo rodea, sino también, un ser sensitivo y pasional, sociable al extremo de no poder llegar a constituirse como humano sino es a través de la presencia de los otros. Y es precisamente esta dimensión emotiva y social del ser humano la que aparece “objetivada”, convertida en imágenes en el mito⁹. De allí que, como Sorel, Gramsci y Mariátegui ponen de manifiesto, éste sea un dispositivo primordial en la política, en tanto logra religar a las multitudes en una voluntad colectiva, al tiempo que polariza a la sociedad potenciando en ésta la lucha de clases, para finalmente, terminar

⁸ Recordemos que una cosa es mitificar la realidad, es decir explicarla, concebirla a través de mitos, y otra es mistificarla, deformarla, falsearla. Operación esta última que es propia no del mito, sino antes bien, de los “seudomitos”, según sostienen algunos mitólogos como Hübner, por ejemplo.

⁹ Así de hecho, lo confirma Cassirer cuando sostiene: «No puede describirse al mito como una simple emoción, porque constituye la *expresión* de una emoción. La expresión de un sentimiento no es el sentimiento mismo, es una emoción convertida en imagen. Este hecho mismo implica un cambio radical. Lo que hasta entonces se sentía de una manera oscura y vaga, adquiere una forma definida (...) En el mito el hombre empieza a aprender un arte nuevo y extraño: el arte de expresar, lo cual significa organizar sus instintos más hondamente arraigados, sus esperanzas y temores» (Cassirer, 1992, pág. 55 y 61)

movilizando a las masas ya concientizadas hacia una acción transformadora del orden social. Acción transformadora, que el discurso puramente racional puede justificar, pero no convocar, dado que no hay política (entendida ésta en tanto poiesis social, no como mera *tekné*), sin mística, sin una fe que interpele íntimamente a los sujetos. Por ello, la necesidad del mito político, de ese relato atravesado por imágenes intensas y hondas sonoridades, en el que se funda el ethos de una comunidad o grupo político, y que encuentra en nuestras sociedades occidentales contemporáneas enorme vigencia.

En efecto, constituido a partir de la tensión entre elementos propios de la racionalidad política moderna y elementos característicos de la conciencia mítica arcaica, el mito político aparece en el devenir contemporáneo, sobre todo en épocas de crisis social, en las que se produce un fenómeno de no identificación de la conciencia colectiva con los modelos propuestos, lo que por supuesto pone en jaque los mecanismos de solidaridad social, convirtiendo el drama social en drama psíquico. Al proporcionar una explicación emotiva-razonable, de carácter simbólico, el imaginario mítico con el enorme poder del que está dotado lo misterioso y milagroso, permite volver a ordenar el caos, a partir de la recreación de un nuevo orden social. “Ante la observación sociológica- dice Girardet-, el mito aparece así como un elemento tan determinante como determinado: salido de la realidad social, es igualmente creador de la realidad social.” (Girardet, 1999: 173) Lo que no significa que el mito sólo irrumpa en las sociedades actuales en períodos de crisis, sino antes bien, que su presencia adquiere notoriedad, se impone con más intensidad y en ocasiones hasta con violencia, cuando esto acontece. En períodos orgánicos o de normalidad, en cambio, el mito está presente, pero de manera camuflada, oculto bajo un orden social pretendidamente racional¹⁰.

No se puede, sin embargo, desconocer -como de hecho no lo hacen ni Gramsci ni Mariátegui-, que el mito político, lejos de encerrar sólo potencias transformadoras y/o legitimadoras del orden social, encierra también potencias opresivas. Conocidos por todos es el atroz protagonismo que tuvieron los mitos de la raza superior y/o del estado en las ideologías políticas totalitarias del siglo XX, los cuáles funcionaron como justificación del exterminio de millones de seres humanos. En consecuencia, no resulta

¹⁰ De hecho, como señala Mircea Eliade, la fe en el progreso, en la razón y la ciencia (pilares sobre los que se funda la organización racional de lo social y de lo político en el mundo moderno), resultan ellas mismas un mito, una versión atemperada de las expectativas milenaristas. (Eliade, 1968)

extraño, que no sean pocas las voces que se alcen en contra del mito político y pretendan erradicarlo definitivamente de nuestras sociedades. Todo lo cual, a nuestro juicio, no hace más que crear las condiciones necesarias para que la fuerza, que de por sí tiene lo colectivo y lo pasional, al ser ahogada, reaparezca de manera estrepitosa y desbordada. Como afirma Girardet:

Eliminados de las normas de organización colectiva, desconocidos, sospechosos o censurados, los poderes del sueño resurgen en explosiones anárquicas. A un orden político y social que se muestra inepto para integrarlos, que ya no habla a la imaginación ni al corazón, a un universo cotidiano desencantado, descolorido, corresponde la apelación a otros sortilegios: los cortejos resplandecientes de Nuremberg nazi, sus catedrales de luz, sus cantos, sus antorchas y sus oriflamas. (Girardet, 1999:181).

Por ello, consideramos que es fundamental reconocer al mito su lugar, su necesario y justo lugar, pero no sólo en el ámbito de la praxis como venimos sosteniendo, sino también en el de teoría. A nuestro juicio, en tanto concepto el mito político posee un valioso alcance heurístico, pues permite una lectura de la trama sociopolítica, descubridora de claves para “llenar” espacios vacíos, que otros modelos utilizados por la filosofía y/o las ciencias sociales pasan por alto. Y pasan por alto, puesto que este es un concepto que no hace sino incomodar al saber académico en su especificidad, porque como afirma atinadamente Nicolás Casullo: «Se abre a una polisemia que no solo exige un ultraimaginario “interdisciplinar”, una mirada del arte, una exploración literaria, una ensayística transfronteras, sino la incorporación de lo que estaría transfronteras de la escena racional establecida». (Casullo, 2008: 42).

Desafío este último, que en caso de llegar a asumirlo alguna de las teorías políticas, suele hacerlo buscando más que nada desmitologizar epistémicamente al mito político. Con lo cual, lejos de buscar comprenderlo, de intentar desentrañar la lógica propia que tienen los fenómenos que entran bajo esta categoría de análisis, lo que procuran es mostrar lo narcotizante e ilusorio de éstos. No es éste el camino seguido por Sorel, Gramsci y Mariátegui, según hemos intentado en este trabajo mostrar. Por ello, consideramos, que más allá de cuál sea el mito político que cada uno de estos pensadores postula o cuáles sean las particulares funciones que cada cual le atribuye, lo más importante es la incorporación y el fundamental lugar que otorgan a este concepto en sus análisis y reflexiones sobre la política. Mucho gana, a nuestro entender, la teoría política con este aporte, pues la ayuda a salir del reduccionismo racionalista en el que muchas veces tiende a caer y que

a tanta incomprensión de ciertos fenómenos políticos ha conducido. Gana, sin duda, también la praxis política, porque aun cuando la apelación al mito entrañe el riesgo de su mistificación, de un uso fanático y alucinado; sin el mito, la política se reduce a burocracia, a mera gestión, pierde la fe, la pasión por transformar colectivamente el orden social...

BIBLIOGRAFÍA

- Barthes. (1991). *Mitologías*. Mexico: Siglo XXI.
- Bonazzi. (1995). Mito político. En Bobbio, *Diccionario de Política*. México: Siglo XXI.
- Cassirer. (1992). *El mito del Estado*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Casullo. (2008). *Peronismo. Militancia y crítica*. Buenos Aires: Colihué
- Cisneros Torres. (2007) “El mito: ¿un habla despolitizada?” en *Perspectivas del Lenguaje*. . S. M. de Tucumán: Fac. de Filosofía y Letras. UNT.
- Cisneros Torres (2010) “Mito y política” en *Cuadernos de ética, estética y religión III*. S. M. de Tucumán: San Miguel de Tucumán: Facultad de Filosofía y Letras UNT
- Cuesta y otros. (2009). *Vigencia de J.C. Mariátegui: ensayos sobre su pensamiento*. Buenos Aires: Dialektik.
- Eliade. (1968). *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires.: Emecé.
- Girardet. (1999). *Mitos y mitologías políticas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gramsci. (1971). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gramsci. (2003). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau (2006). *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: FCE
- Mariategui. (2007). *Defensa del marxismo*. Buenos Aires: Quadrata.
- Mariategui. (1987). *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Perú: Amauta S.A.
- Sorel. (2005). *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Williams. (1986). *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Península.