

Título: El mito político: una descripción y una propuesta.

Autor: Santiago Pablo Hernández de la Fuente

Institución: universidad de Salamanca.

Palabras clave: filosofía política, teoría política, mito político.

Resumen: En las últimas décadas se ha manufacturado y debatido un abundante material teórico dedicado al estudio del mito. En menor proporción se ha producido sobre el mito político, pero menores son aún, sino inexistentes, los aportes que han intentado y conseguido esclarecer capacidad de la politología para aprehender el mito. Pretendiendo realizar un avance a este complicado problema genuinamente filosófico y político, se aportarán definiciones de los términos mínimos del presente trabajo, a saber, política, razón y mito político, así como se explicará su relación con la teoría, ciencia, filosofía política. Una vez dado este marco conceptual, deduciremos, de las propias exigencias objetivas aspecto ontológico de lo político y el mito, una propuesta tanto teoría como de praxis a seguir si lo que se busca es, acaso, la persistencia de ciertos valores axiológicos “democráticos”.

1. Consideraciones acerca de la problemática del mito.

Cuando se afronta la tarea de definir el mito político, se nos suele presentar el problema inicial de su concepción, soliendo entender el mito como un fenómeno social cuyos «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» (Cisneros, 2012: 54). Nos encontramos, por lo tanto, ante un concepto ciertamente “oscuro”, despreciado por corrientes o «teorías políticas de raigambre racionalista» (*Idem*) que perpetúa el riesgo de construir una auténtica “mitología” alrededor del mito desde la razón pura y el *logos* sagrado o científico (Bottici, 2007: 18). Por todo esto, deberemos atender al mito en tanto a su propia racionalidad, es decir, el estudio teórico que realicemos atenderá a las particularidades del mito, entendiendo a este mismo como un objeto más de la politología. De esta forma, mostramos el fundamento metodológico del que nos serviremos en este trabajo, a saber, procuramos entender cuál es la relación entre verdad, razón y mito para así poder ubicarnos en el presente en marcha. Pasemos, pues, a definir nuestro objeto de estudio.

2. El mito: una definición.

Con Bottici, «Un mito político puede definirse como el trabajo sobre una narrativa común mediante la cual los miembros de un grupo social (o sociedad) dotan de sentido a sus experiencias y hechos políticos. En consecuencia, lo que hace que un mito político no sea una simple narración no es su contenido ni su pretensión de verdad (...) sino el hecho de que esta narración cree sentidos, que sea compartida por un grupo y que afecte a las condiciones específicamente políticas en las que opera este grupo» (Bottici, 2007: 179). Por sentido [*significance*] entendemos aquello que no es un mero enunciado sobre la realidad (lo que nos dejaría indiferentes ante el mismo), sino aquello que permite establecer una vinculación emocional; «Mientras que algo puede tener una definición [*meaning*], pero aun así me puede resultar completamente indiferente, algo que tiene sentido es algo de lo que me siento "cerca"» (*Ibid*: 124). Es más, «Sólo cuando este conjunto que constituye una narración se vuelve dramático, las narraciones históricas pueden llegar a funcionar como mitos políticos» (*Ibid*: 210), lo que nos permite diferenciar

al mito de los “cuentos”, “relatos”, “fantasías” y “leyendas”. Pudiendo formar parte estos objetos literarios en el imaginario colectivo y, por lo tanto, formando parte de mitos, no obstante, presentan una diferencia radical respecto al último: una narración que podría haber servido de mito parará a ser un cuento o relato cuando pierda su capacidad de dotar de sentido. En palabras de García-Pelayo, «Una vez pierde ese carácter simbólico para devenir mero signo, el mito pierde su dotación de sentido para devenir mera narración falsable y divisible» (García-Pelayo, 1964: 200).

Por su lado, una leyenda necesariamente atiende al pasado, pero el mito no tiene por qué enmarcarse en tiempos pretéritos por su intrínseco carácter plural y en constante estado de construcción. Un mito tampoco tiene por qué ser fantástico, pues puede apelar y narrar realidades absolutamente fácticas. Respecto de otras ideas con las que se suele confundir el mito, la autora italiana defiende, con Blumenberg, la característica del constante “trabajo sobre el mito” del que emerge, a partir del núcleo que supone un mitologema, las particularidades del mito en cada momento y lugar (*Umbesetzung*), es decir, el mito obtiene una forma específica, a través de un medio y con una intencionalidad específica según las necesidades de sentido del colectivo en cuestión (*Ibid*: 99-100). Una vez más, esto nos permite diferenciar al mito de otros fenómenos como las religiones (como «mitos finales»), pues las religiones del «*logos sagrado*, al plantear toda una trama para la interpretación del sentido de la vida y la muerte, los mitos religiosos aspiran a deshacerse de la necesidad de sentido. En cambio, el trabajo sobre el mito está impulsado por una necesidad de sentido que se ve continuamente fomentada por el cambio de las circunstancias en las que vivimos. En particular, mientras que la religión, al responder a la pregunta por el sentido de la vida y de la muerte, también aspira radicalmente a resolver el problema de la incongruencia entre el “bien” y la “suerte”, el trabajo sobre el mito se ve fomentado precisamente por la imposibilidad de dar una solución definitiva al problema de esta incongruencia» (*Ibid*: 126). Cabe recalcar la diferenciación que se debe establecer entre mitologema y mito. El primero se nos presenta como el núcleo del mito; se trata de la amalgama difusa y arquetípica que aparece objetivada particularmente como mitología, siendo ésta última como un conjunto más ordenado y simbólico en constante transformación (García-Pelayo, 1991: 2734). El segundo, por lo tanto, tan solo se trata de la manifestación concreta de una pluralidad de mitolo-

gemas, medios y actores por los que se ha formado una narración colectiva que aporta sentido a la realidad.

Llegados a este punto, podríamos preguntarnos el origen de la necesidad del mito y la dotación de sentido. En otras palabras ¿debemos considerar al mito como una realidad social propia de sociedades primitivas, la cual será desplazada totalmente por el avance de la razón?

2.1. El mito: su necesidad.

Para comprender la necesidad del mito, primero debemos contextualizar la situación del ser humano y su relación con el mundo. Siguiendo a antropólogos como el ya citado Blumenberg, Gehlen o Kerenyi, «Los seres humanos, a diferencia de otros animales, no están adaptados a un entorno específico. En consecuencia, no sólo está abierto al mundo (*weltoffen*) y, por tanto, expuesto a todo tipo de estímulos de los que debe buscar alivio mediante la creación de sentido, sino que también se interroga sobre las condiciones de su propia existencia y, por tanto, debe dotar de sentido a estas condiciones para luchar contra la indiferencia del mundo» (Bottici, 2007: 13). Por esta razón, requerimos medios como la ciencia, la filosofía o los mitos con los que poder nombrar lo desconocido (Blumenberg, 1985: 34) frente al absolutismo de la realidad (*Ibid*: 3-7); el desarrollo de la “cultura” como segunda naturaleza para nuestro alivio existencial (*Entlastung*) (Gehlen, 1988); y, lo que distingue al mito de la ciencia y la filosofía, dotar de sentido al mundo (*Begründen*) (Jung y Kerenyi: 1951)¹. Desde una perspectiva más sociopsicológica, el mito responde a la necesidad de *la securitas* social e individual en los momentos de incertidumbre, pues sin este «Sería imposible la creencia de que frente a la situación del presente cabe otra más acorde con uno mismo y, por tanto, significaría la negación de la tendencia del hombre hacia la felicidad. Y así la vida humana, tanto en su dimensión individual como en la colectiva, supone la esperanza en la espera y la espera en la esperanza» (García-Pelayo, 1964: 67). A pesar de que, en este caso, el jurista zamorano

¹ Esto no quiere decir que el mito sea la única forma de dotar de sentido a la realidad o el mundo. Por ser nuestro objeto de estudio, no rebasamos el análisis del mito, suponiendo esto un desbordamiento de la propia categoría de la politología en la que nos encontramos adscritos.

se esté refiriendo al mito del reino feliz de los tiempos finales, esto es, un arquetipo que se repite a lo largo de la historia y sociedades (García-Pelayo, 1964: 86; 1991: 2748), entendemos que es posible extrapolar esta función particular del mito cosmológico al mito en general.

A pesar de todo, esto nos seguiría dejando con la crítica hacia el mito como una realidad irracional y primitiva, contraria a la ciencia y la filosofía. Al contrario, la función del mito, en tanto narración que dota de sentido, se aleja de la exactitud epistemológica de los conocimientos sistemáticos. En el mito podemos identificar cinco tipos de verdades o modos bajo los cuales podemos comprender sus manifestaciones propias (García-Pelayo, 1991: 2736)², a saber:

1. Como narración no exacta de los hechos. La diferencia entre narraciones históricas y narraciones míticas de la historia (o mitos históricos) no se podrá encontrar en la diferenciación de unas construcciones más “distorsionadas” frente a otras más “correctas”, pues un inexacto trabajo histórico no tiene por qué ser un mito. De esta forma distingue Bottici las narraciones históricas de las míticas: un mito, como llevamos proponiendo, dependerá de su capacidad para dotar de sentido a un grupo particular en un momento y lugar determinados. Si esa narración errónea (dicho desde una plataforma metodológica de la disciplina histórica) es adoptada como propia por un grupo, entonces ese mito presenta «verdades intrínsecas» psicológicas, semióticas, políticas e incluso históricas que no deben pasar desapercibidas por el científico social (Bottici 2007: 203-26). Dicho de otro modo, el mito «no trata de satisfacer una necesidad de conocimiento y de conducta racionales, sino una necesidad existencial de instalación y de orientación ante las cosas, fundamentalmente en la emoción y en el sentimiento y, en algunos casos, en profundas intuiciones, todo lo cual no excluye que subsidiariamente el mitologema pueda incluir algunos componentes racionales o que, sin ponerlo en cuestión, puedan desarrollarse, partiendo de él, ciertos argumentos lógicos. En todo caso, es esencial al mito que constituya “una realidad vivida”, es decir, que sólo exista mientras se vive colectivamente, pues can-

² Que, de no considerarlas, estaríamos fracasando a la hora de obtener, ahora sí, un conocimiento politológico verdadero o, al menos, preciso sobre el mito.

do no es vivido se transforma en fábula, fantasía, ilusión, leyenda, etc.». (García-Pelayo, 1991: 2736).

2. Como idea hebrea de verdad, la cual «está bajo las categorías de “ha de venir” y de “todavía no”. Poco importa que las sociedades arcaicas crean vivir bajo la constante actualización de unas formas recibidas de los antepasados, pues si repiten tales formas es porque esperan de ello el buen orden; ni que ciertos círculos cultos de la tardía antigüedad tuvieran como regla vivir sin esperanza y sin miedo, *nec spes nec metus*, pues se trata de una situación histórica marginal; ni de que sólo desde una determinada época histórica, especialmente desde San Pablo, se haya tenido una clara conciencia de la esperanza, pues si no existía esperanza “para sí” sí existía esperanza “en sí” o, si se quiere, “la anticipación de la conciencia de la esperanza”» (García-Pelayo, 1964: 67).
3. Como idea simbólica del “Centro”. Eliade expone, con amplios ejemplos, cómo multitudes de culturas presentan concepciones similares sobre el “centro del mundo”, la “montaña celeste”, la “puerta del cielo” y demás rótulos para esta misma concepción, v. gr. el *Ziqqurat*, el monte *Thabor*, el *omphalos*, el monte *Ge-rizim*, el *Edda*, el monte *Meru* o el Gólgota (Eliade, 2023: 24-7). El mito reorganiza la realidad cosmológica en torno a un Centro del que emana la verdad.
4. Como idea de eterno retorno. Tanto en una comprensión cíclica del tiempo como en una lineal, el mito presenta «la idea de la historia como progreso, es decir, supone que la historia tiene un objetivo hacia el que camina de modo irreversible, en cuyo andar no es posible ninguna verdadera vuelta hacia atrás, sino tan sólo momentáneos retrocesos para recobrar con creces el camino perdido. Esta idea puede ser compatible con la vuelta a un primitivo estado de felicidad y de pureza siempre que sea concebido como fin de la progresión. Nada tiene, pues, de extraño que haya un paralelismo, a primera vista sorprendente, entre la idea de la historia de las antiguas concepciones míticas y religiosas y la moderna teoría del progreso y, en general, de la Ilustración. Ambas se originan de una revelación que, en un caso, se debe a la divinidad o a uno de sus mensajeros y, en otro, a la razón; esta revelación parte los tiempos, de manera que a las tinieblas, a la superstición, al error y a la tiranía ha sucedido la época de la luz, del verdadero conocimiento, de la verdad y de la libertad.

Frente a los siglos oscuros estamos ahora ante el siglo luminoso» (García-Pelayo, 1964: 37).

5. Como sonido de verdad. Esta es, quizás, la que mejor resuma e incorpore todas las anteriores, pues con “sonido de verdad” se hace referencia a su alejamiento respecto de la verdad epistemológica, pero su inexorable cercanía con esta, necesaria para poder ser vinculada al imaginario colectivo. «Definámoslo, desde este punto de vista, *como una pregunta para la cual se postula que no hay respuesta*. Sin tomar en cuenta aquí todas las transformaciones posibles de este enunciado, contentémonos, a título de experiencia, con invertir los términos, lo cual nos da: *una respuesta para la cual no hay pregunta*. He ahí, en apariencia, una fórmula completamente desprovista de sentido. Y sin embargo, salta a la vista que existen mitos o fragmentos de ellos en los cuales esta estructura, simétrica e inversa de la anterior, constituye el resorte dramático (...) *la respuesta que consigue, contra todo lo esperado, reunirse con su pregunta*» (Lévi-Strauss 1987: 38-9).

A modo de resumen, podemos concluir con la afirmación de que «la conciencia mítica es un componente de la razón vital y su mayor o menor presencia dependerá de las situaciones vitales en que nos encontremos» (García-Pelayo, 1964: 164). Y encuentran su causa los ciclos en los que mito y razón se confunden o separan según las necesidades del momento, precisamente, en el desbalance de las distintas situaciones vitales:

«el hombre para su orientación e instalación en el mundo necesita tanto de las creaciones intelectuales como de las creencias míticas. La entrega unilateral a una o a otra significa una enajenación, una infidelidad a la condición humana, y, por eso, cuando se desarrolla excesivamente una ordenación racional o cuando el hombre deja de creer en los fundamentos y en los fines del sistema todo, entonces no se encuentra debidamente instalado ni orientado y, buscando una nueva instalación y orientación, hace intervenir brutalmente al mito» (García-Pelayo, 1964: 191).

2.2. El mito: su relación con la política.

Respecto a la relación entre política y mito, Bottici no ofrece una respuesta satisfactoria al tratar las «condiciones específicamente políticas», pues la única referencia que

hay al significado de “políticas” se trata de «las condiciones relativas a la lucha por la distribución del poder y de los recursos que puede, como último medio, recurrir a la fuerza física» (Bottici 2007: 180). Esto se encuentra inmediatamente puesto en tela de juicio en esa misma página: «Sin embargo, es precisamente el análisis de los trabajos sobre el mito político lo que nos lleva a replantearnos esta definición de lo político. Parece como si una parte cada vez mayor del poder político se ejerciera por medios distintos a la amenaza de recurrir a la coacción física» (Idem). Sin poder desarrollar una profunda crítica a esta concepción, tan solo señalaremos que una disminución contemporánea de la amenaza directamente física no constituye, a nuestro parecer, razones suficientes como para considerar que la naturaleza de lo político haya eliminado a la violencia de su seno, así como si estuviera en el porvenir la abolición de la guerra, el magnicidio o el terrorismo del panorama político internacional. En diferente posición nos situaría García-Pelayo, pues este autor propone, como idea de política, la relación dialéctica que hay entre las triadas lucha-poder-voluntad y paz-razón-justicia (García-Pelayo, 1983: 19), es decir, lo político como enfrentamiento antagonista existencial (Schmitt, 2024), evidenciado en los casos excepcionales que supone la guerra como tendencia hacia el caso extremo (Clausewitz, 2020), y la política como el orden institucional presente.

En cuanto al mito político en García-Pelayo, el mito del reino feliz de los tiempos finales presenta una estructura escatológica donde las fuerzas del mal sucumben finalmente ante las del bien, creando una era milenaria de bonanza y felicidad siguiendo el esquema joaquinista de la Edad/Reino del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, presentando «el primero es un *status* de servidumbre, el segundo de libertad, el tercero de amistad (...) El tercer reino está a la vista (García-Pelayo 1964. 30):

«La época presente es un tiempo de inseguridad, de injusticia, de miseria y de angustia. Que no se produzca del todo la perdición puede deberse a dos especies de motivos: 1) a que las fuerzas del bien, de la justicia, de la verdad, etc., en una palabra, los poderes y las energías constructoras, mantienen una lucha tenaz contra sus antagonistas, el mal, la injusticia, el error, etc., es decir, contra las fuerzas demoníacas o, lo que es lo mismo, destructoras; ó 2) a que a última hora se manifestará una especie de milagro que evitará la consumación de la destrucción. En todo caso, al final del tiempo vendrá un reino feliz en el que la humanidad se verá libre de los problemas que le agobian, un reino en el que regirá la justicia y, por ella, la paz, en el que habrá pros-

peridad económica y en el que la angustia desaparecerá de los corazones. En una palabra, un orden coincidente con el hombre, y en el que, por tanto, éste se sentirá feliz». (García-Pelayo 1964: 12).

El mito, siguiendo el análisis, cumple con tres funciones principales³, a saber, esclarecimiento, integración y movilización (García-Pelayo, 1991: 2737-8). Es decir, «la función del símbolo político [en tanto que lenguaje del mito político] no se agota en comunicar algo, como el mero símbolo discursivo o lógico [función esclarecedora del mito], sino que tal comunicación no es más que el supuesto para promover y sustentar el proceso integrador [función integradora]; su función no es sólo dar a conocer unas significaciones, sino transformarlas en acción [función de movilización] (García-Pelayo 1964: 140). El mito político, por lo tanto, se tratará de aquella narración colectiva que consiga simplificar y esclarecer la realidad política del momento, integrar a este colectivo en un todo simbólico indivisible y permitir la acción *hic et nunc*. Su radicalidad se plantea «cuando la lucha llega a fondo, cuando se trata de una crítica o de un antagonismo existencial que requiere la movilización de todas las potencias del alma» (García-Pelayo 1964: 204). Es decir, para la lucha política se requiere, por supuesto, una crítica argumental racionalista, con su respectiva propuesta alternativa, así como la lucha simbólica y efectivamente física en los momentos excepcionalmente existenciales. Esto es así debido a que, mientras que la construcción utópica de tipo *more mathematico* «es abandonada cuando el análisis revela la imposibilidad razonable de mantenerla en una situación y tiempos dados, en cambio, una posición asumida míticamente se mantiene contra todo fundamento o prueba racional, y hasta la misma derrota» (García-Pelayo, 1991: 2738). Aclaremos este punto.

Estableciendo un teórico diálogo entre Laclau y García-Pelayo, el segundo entiende que «la expresión simbólica no es más que el supuesto para provocar una respuesta socioemocional capaz de llevar a cabo un proceso integrador. En este sentido, el símbolo no sólo es una abreviatura, un portador de imágenes, una concentración de significacio-

³ Una vez más, extrapolar las características del mito particular que estudia el jurista español hacia unas tendencias generales, comprendiendo la adaptación conceptual que supone el marco que dimos con Bottici, a saber, que el mito no tiene por qué ser ni cosmológico ni total.

nes difusas y frecuentemente contradictorias —que hace asequible lo abstracto a través de lo concreto, lo real, pero impreciso, mediante lo preciso, lo que tiene algo de “misterioso” por lo que se muestra patente a nuestros sentidos o a nuestra imaginación—, sino que es también, por esta vía, la concentración en una unidad de energías dispersas en cuanto que es capaz de generar un proceso de co-incidencia entre los individuos pertenecientes a un grupo que, a través del símbolo, se sienten unificados por su participación en lo simbolizado e impulsado y sostenido en el proceso de actualización de la vida del grupo» (García-Pelayo 1964: 139). Esta relación entre mito, símbolo y política no es ajena para el teórico argentino, pues en *La razón populista* esclarece que «Esto es lo que hemos denominado articulación y hegemonía (...) un acto de institución que crea un nuevo actor a partir de una pluralidad de elementos heterogéneos (...) una cadena de equivalencias». (Laclau, 2005: 279). En palabras, nuevamente, de García-Pelayo, esta articulación hegemónica se encontrará en toda idiosincrasia política en forma de «*pan-demonium* que se convierte en enemigo arquetípico que hipostatiza a los restantes». (García-Pelayo 1964: 99):

«Si para los iraníes el mundo es la lucha entre el principio del bien y el del mal, si para San Agustín y para el agustinismo militante la historia universal es la lucha entre la ciudad de Dios y la ciudad del diablo, si para los marxistas es la historia de la lucha de clases, para el mito de la sangre la historia entera es la lucha inacabada entre la raza aria y las razas semíticas». (*Ibid*: 98).

Concluyendo este punto, al presentar tanto estructuras racionalistas como míticas, toda ideología debe superar las contradicciones inevitables que surgen entre las partes del mito y la razón, entre los momentos de crítica filosófica y los momentos de lucha antagónica. El marxismo, por ejemplo, entiende que son fases estratégicas de divulgación y exégesis, mientras que el nazismo confiesa, convive y exaltarlas con la contradicción (García-Pelayo 1964: 41-58). De la misma forma, estas ideologías no solo buscan la conciliación de sus propias contradicciones internas, sino que buscan, por medio de la culminación utópica del proyecto político, la cancelación de antagonismos y el cierre de la época presente en pos de un nuevo eón (*Ibid*: 40). Precisamente, explica Lévi-Strauss, «el objeto del mito es proporcionar un modelo lógico para resolver una contradicción» (Lévi-Strauss, 1987: 252). De hecho, los «significados flotantes», tan característicos de la teoría lacaniana (y de la que Laclau es manifiesto heredero) que

permiten la articulación hegemónica de aspectos excluyentes e incompatibles proviene de los trabajos del mismo antropólogo (Lévi-Strauss, 1979: 38-40); (Fair, 2015).

Por otro lado, no podemos entender esta afirmación como una reducción de las ideologías modernas a un puro mito, pues «Todo esto no significa que pongamos en duda lo que el marxismo pueda albergar de verdaderamente científico, ni la indudable importancia que algunos de sus conceptos han tenido para el desarrollo de la teoría económica, de la sociología y de la historiografía. Pero nada de esto anula el hecho de que el despliegue racionalista del marxismo está inspirado en imágenes y en impulsos irracionales y que hayan sido precisamente éstos el motivo psicoantropológico de que el marxismo prenda en las masas, aunque recubriéndose de vulgarizaciones y de simplificaciones más o menos certeras de complejas teorías marxistas». (García-Pelayo 1964: 42). De la misma forma, a pesar de la influencia del romanticismo alemán, el nacionalsocialismo tampoco rechazaba usar la “ciencia” para su construcción mítica: «no ha sido sólo el marxismo el que ha pretendido fundar en la “ciencia” sus pretensiones políticas: una supuesta biología científica constituyó uno de los fundamentos del nacional socialismo así como la biología darwinista ha servido de ideología a ciertas tendencias reaccionarias». (*Idem*).

2.3. El mito: el problema de la razón.

Una vez explicada la naturaleza y función del mito, la siguiente tarea que debemos realizar se trata del cuestionamiento sobre su racionalidad. Tal y como hemos establecido, el mito es parte inajenable del ser humano y se encuentra en una constante relación dialéctica con la conciencia racionalista. Esto nos abre la problemática sobre la interacción entre mito y razón, por lo que, para ello, deberemos asegurarnos sobre qué nos referimos cuando hablamos de razón.

García-Pelayo, a pesar de reconocer al mito como una realidad irracional, enfrentada a la razón - utopía (García-Pelayo, 1964: 33-40), reconoce cierta posibilidad de contacto entre una realidad y otra:

«En la utopía tiende a ordenarse [el régimen feliz] en un sistema de conceptos, pues, aunque dentro de la literatura utópica se alberguen muchas formas míticas y simbóli-

cas, como, por ejemplo, la ciudad circular, todas estas formas están integradas en una concepción conjunta de carácter lógico-racional» (*Idem*). «La mitología política es, así [con el paso del *mythos* al *logos* en la Grecia del V a.C.], sustituida por la teoría política racionalmente configurada y conocida a través de los conceptos y no de los símbolos (aunque se use el mitologema como elemento auxiliar), al tiempo que se pretende que la praxis política esté, igualmente, dominada por criterios racionales [comienzo del pensamiento utópico]» (*Ibid*: 184).

Si estudiamos la idea de razón del politólogo, apreciaremos que, a lo largo de su obra, aparecen términos como «racionalidad axiológica» (jurídica-burocrática), «racionalidad teleológica» (técnico-económica) (García-Pelayo, 1991: 1406-7), agrupadas en 3 tipos de racionalidad, a saber, la objetiva (v. gr. física o matemática), la objetivizada (sistemas tecnológicos, económicos, jurídicos... correspondientes a “lo humano”) y la instrumental (Gurméndez, 1984)⁴. También encontramos *logos* específicos para cada categoría, incluidas las sociales, económicas y políticas (García-Pelayo 1968 252-68). Sin embargo, de donde podemos obtener una definición más concisa de razón se trata de su obra *Del mito y de la razón en la historia del pensamiento político*. García-Pelayo concibe la razón política (*ragione di Stato*) como una razón sustancialmente semejante a la razón física o científico-natural⁵, es decir, como un «instrumento para dominar el mundo objetivo con el menor esfuerzo posible o con el máximo resultado dados unos determinados medios y, por tanto, es un poder capaz de aumentar el rendimiento de las fuerzas posibles (...) calcula los medios adecuados a determinados fines» (García-Pelayo 1968: 270-2). Por lo tanto, la razón política (y la razón en general), siguiendo a Maquiavelo, podemos entenderla como una forma de operativizar la realidad, estableciendo los medios y fines particulares junto con sus consecuentes y respectivas conexiones lógicas para el desarrollo óptimo del ser humano.

Según García-Pelayo «Tal es lo que Maquiavelo descubre, pero que no inventa, pues estaba ya dado en la praxis de la *signoria*, tal era la *verità effettuale* de las cosas consti-

⁴ Respondiendo, claramente, esta estructura a la filosofía hegeliana de la que el autor es expresamente heredero.

⁵ Nótese como se diferencia la razón, sin concretar, de la razón científica.

tuidas en el principio del *logos* político». (García-Pelayo, 1968: 264). Precisamente, el punto central de la obra de Maquiavelo no es una creación *ex nihilo* de una nueva forma de hacer política, sino la exposición de una verdad latente en la historia de lo político, nótese en sus constantes citas históricas, ya que «todas las cosas del mundo, en todo tiempo, se parecen a las precedentes. Esto depende de que, siendo obras de los hombres, que tienen siempre las mismas pasiones, por necesidad han de producir los mismos efectos» (Maquiavelo y Forte Monge, 2011: 623), «veo los famosos hechos que nos ofrece la historia (...) ser más admirado que imitados o de tal manera preferidos por todos que apenas queda rastro de la antigua virtud (...) lo que en mi opinión procede (...) de no tener perfecto conocimiento de la historia o de no comprender, al leerla, su verdadero sentido ni el espíritu de sus enseñanzas (...) como si el cielo, el sol, los elementos, los hombres, no tuvieran hoy el mismo orden, movimiento y poder que en la Antigüedad». (*Ibid*: 249).

Siguiendo el razonamiento que reconstruye Leo Strauss y García-Pelayo a partir de Maquiavelo, el proyecto moderno se fundamenta en rebajar los altos objetivos virtuosos del clasicismo (contemplación de la cosmología aristotélica) en objetivos realmente alcanzables (giro o inversión antropológica), a saber, instaurar un nuevo orden: unas instituciones fuertes que permitan encauzar, mediante el egoísmo intrínseco a todo ser humano y la coacción, la rectitud, el civismo y el buen ser social. Esta épica empresa solo puede ser emprendida y realizada por aquel con afán de gloria, capaz de moldear numerosas generaciones y establecer el puente entre maldad y bondad, el “nuevo príncipe”. El diplomático italiano, reconociendo la posibilidad y deseabilidad del bien en el conjunto de la mediocridad social (la cual presenta su propia virtud del populacho o de los sometidos), requiere de una figura excepcional para crear el *vivere civile* se forma artificial y mecánica, contrario a la signoria y la armonía medieval. (Leo Strauss 2014: 129-54; García-Pelayo 1968: 264-73).

Retomando la vinculación entre razón y mito, la *virtú* política, movida por la *necesitá* y la *oportunidad* (enfrentadas y que neutralizan a la irracional *fortuna*) es, desde una perspectiva etic (y contraria a la concepción maquiavélica), inmoral, pero emic (desde la argumentación de la razón de estado), se concibe como una moralidad simplemente distinta, una nueva virtud y *thelos* político. (García-Pelayo 1968: 248-49). Precisamente, el ser humano y, por lo tanto, el político, al deber afrontar esta realidad

objetiva que le es incierta y azarosa (el absolutismo de la realidad de Blumenberg), requiere de la razón⁶ para intervenir y poder dotar de una mayor seguridad a los planes y programas políticos. Bajo este prisma, si atendemos a la racionalidad del mito, nos encontraremos con la presencia de fines y medios del mito, diversas técnicas de comunicación y una economización de los esfuerzos de movilización política al simplificar la realidad y dotar de una praxis concreta a seguir de forma ineludible, es decir, su propia *ratio*, *logos* y razón instrumental. Si la razón dota de una técnica economicista al esfuerzo político, el mito, bajo la misma lógica, aporta esa razón en el ámbito de la dotación de sentido.

3. La politología y el mito.

Sin pretender ni poder agotar la complicada tarea de establecer una teoría gnoseológica de la politología, lo que sí nos interesa es saber cuál es la conexión entre ciencia y filosofía política, así como las posibilidades que tiene el politólogo para comprender el mito en estudios cuantitativos y empíricos.

Siguiendo a Duque (2019), podemos identificar dos esferas o tipos de saberes que dependen de su estatus objetivo y método del que son resultado, esto es, la división entre *doxa* y *episteme*. En un primer grado de conocimiento, tendríamos la mentalidad o ideología presentando tanto estructuras colectivas como el mito, como realidades individuales como la experiencia y la propia razón (Prieto, 1989: 192-5). Este será el origen del pensamiento político, el cual podrá expresarse, si se elabora de forma sistemática, en forma de ciencia y filosofía política, ambas condensadas en la teoría política, ya se considere una teoría política descriptiva/anatómica o prescriptiva/valorativa (Prieto, 1989: 203-4), ya se considere, replicando la estructura anterior, tanto como teoría morfológica o de lo efectivo como teoría de lo dinámico o de lo posible (García-Pelayo, 1991: 2487). En el desarrollo de la teoría política, es posible que, por azar o por intención, se acabe divulgando del mundo académico al extra-intelectual, lo que produce un circularismo entre las realidades colectivas de la *doxa* y la *episteme* que haya podido generar el pen-

⁶ Según el autor y tema que se investigue, esto mismo se puede encontrar entendido como técnica o cultura.

samiento político en forma de teoría: «En esa subida desde la praxis a la especulación y bajada desde la especulación a la praxis es natural que el pensador pase, se detenga y more en el nivel de la teoría y quiera convencernos de que sus pensamientos pueden ser predicados al pueblo, es decir, proponga también una doctrina. Por eso es difícil señalar una obra que sea pura filosofía política. Generalmente en todos los «grandes» que ocupan nuestra historia encontramos los tres niveles de doctrina, teoría y filosofía. Varía la proporción de los componentes» (Prieto, 1989: 208).

Por todo esto, y a diferencia de otras disciplinas sociales, en todo momento hemos estado mencionando a la ciencia y la filosofía política como partes diferenciadas pero inseparables. La razón por la que la politología presenta esta incapacidad para segregar las dos formas de obtener conocimiento de la realidad política se debe a que «Lo político interviene cuando son tan intensos, que tampoco puede hacerlo el Derecho. Que un fenómeno sea político depende de su intensidad. Por eso no tiene la política un objeto material concreto» (Negro, 2018: 183); «Sucede que esta materia puede ser tratada cómodamente en los niveles doctrinales y teóricos. Pero no es tan fácil de encajar en el nivel científico. ¿Por qué? Sabemos que lo político encierra necesariamente un cierto grado de polemicidad: lo político es, cuando menos, discutible. De ahí la penetrante intuición de Schmitt con su propuesta de las categorías “amigo-enemigo” para explicar en profundidad la esfera de lo político. Por consiguiente, en lo político tiene que haber un campo para la decisión libre que ha de ser tomada por conjeturas (...) Al tratarse de un saber práctico, la filosofía política es siempre un saber sobre valores, o un saber sobre fundamentos de los valores. Esto quiere decir que un examen serio de una filosofía política nos tiene que llevar a descubrir los valores que dicha filosofía promueve (...) En último término, los valores, puesto que no son hechos, no son ser, sino deber ser y, por tanto, no son tema de la ciencia positiva en cuanto tales valores» (Prieto, 1989: 205-13).

Existe, entonces, una razón ontológica propia de la política que impide una ciencia “pura” de la política. Respecto al mito, esto se evidenciará en la imbricación que presenta el mitologema y el mito.

3.1. La politología y el mito: la importancia del mito y el mitologema.

Tal y como muestra la autora italiana en forma de género, es decir, como idea general de mito, y como concuerda gran parte de la concepción del español pero en forma de especie, es decir, como forma particular que manifiesta la actitud mítica hierofánica, el mito está relacionada con la verdad filosófica desde el propio origen de este saber de segundo grado, pues el mito tan solo se trata de una forma más de transmitir una idea, en forma de técnica dialéctica en Platón o en forma de conocimiento de causas en Aristóteles (Bottici 2007: 20-43). Como resultaría ocioso realizar una hermenéutica de los textos clásicos (para acabar concordando plenamente con la crítica de Bottici), tan solo nos limitaremos a señalar una de las partes más importantes de la *República* de Platón, en especial el final del libro IX:

«—Pero tal vez resida en el cielo un paradigma para quien quiera verlo y, tras verlo, fundar un Estado en su interior. En nada hace diferencia si dicho Estado existe o va a existir en algún lado, pues él actuará sólo en esa política, y en ninguna otra» (Platón, *República*, 592b).

En oposición a la común interpretación de la *República* (y de la obra de Platón en general), la teorización de una politeia ideal no se trata de la delimitación filosófica por la cual se pretende materializar una polis concreta (utopía en el sentido moderno, pero no como simplemente un buen-no-lugar, como mitologema arquetípica del “buen gobierno”). Los diálogos platónicos hay que entenderlos en su contexto literario (pues no es igual el desarrollo del diálogo de Sócrates hablando con Adimanto que con Glaucón), ya que su función no es la de proponer una respuesta o solución a “algo” (muchas veces los diálogos acaban en *aporía*, véase el diálogo del *Protágoras*, donde Sócrates y el sofista acaban intercambiando sus posiciones respecto a la virtud política y la capacidad de aprenderla), sino moderar a los sofistas y encauzar a los oyentes en la *philosophia*; «Si queréis formaros una idea de la educación pública, leed la República, de Platón. No es, pues, una obra de política, como piensan los que juzgan los libros por su título, sino es el más excelente tratado de educación que se haya escrito» (Rousseau, 1916: 14).

Nos podemos preguntar cuál es el motivo por el cual se “malinterpreta” la obra del padre de la filosofía. Como nuestra autora italiana señala, la obra de *Early Greek Philosophy* de Burnet (1920) pero, sobre todo, el trabajo sobre el paso *Vom Mythos zum logos*

de Nestlé (1942), se nos presentan como «perspectivas que fueron elaborada en una época de crisis, sirvieron no solo para proveer una identidad de lo llamado civilización europea u occidental, sino además para suplir una cobertura ideológica para sus políticas expansionistas» (Bottici, 2007: 22). En lo que nos compete, debemos destacar que este particular origen de una mala interpretación de Platón se adecuaba perfectamente con argumentario ilustrado-neokantiano (como podría ser el de Cassirer) respecto a la falsedad y la razón; el mito, al ser propio de sociedades preracionalistas, se trata -dicen- de forma primitiva que debe ser sustituida por la ciencia, la razón y la verdad. Esto explica toda la complicación que escondió la idea de mito hasta la aparición de las relativamente reciente alternativas teóricas que estamos desentramando: el mito se encontraba, efectivamente, envuelto en un mito ilustrado. Nosotros defenderemos que, bajo la teoría expuesta, el mito (como mitologema) se trata de una categoría genuinamente filosófica, constituyendo el núcleo (como idea arquetípica) sobre la que se construye el diálogo político, v. gr. Bottici menciona el mito del contrato social, constituyendo el núcleo de este mitologema su conexión con otras ideas o mitologemas como el estado de naturaleza y el estado soberano, sobre la que se desarrollan las diferentes formas de concebir la realidad social, justificar o deslegitimar formas institucionales y proponer la teoría consecuente que solucione los problemas concebidos. Cabe señalar que las ideologías, por lo tanto, requieren de un carácter mínimamente sistemático para aprehender las retóricas políticas, planes, programas y experiencias que dota la realidad social para así permitir la proyección de un esquema coherente; ¿acaso las ideologías políticas no pivotan sobre esas ideas claves, polemizadas a través de los sempiternos debates y reinterpretaciones de los grandes autores, así como a partir de la constante praxis política, destruyéndose y reconstruyéndose según las necesidades de dotar de sentido a la realidad y a la intervención en la misma? Todo esto, por un lado, se nos presenta en armonía con la dualidad de la razón vital del hombre que menciona García-Pelayo, en el que existen contenidos emocionales y racionalistas por partes iguales, ninguno despreciable. Por otro lado, el mito, tal y como vimos, cumple su función en las necesidades antropológicas más básicas (dotar de sentido), en las funciones político-simbólicas (esclarecer, integrar y movilizar) y se trata, en conexión con otros mitologemas, de las ideas fundamentales sobre las que se desarrolla el trabajo sobre la utopía, es decir, el constante debate crítico de la filosofía política, que circularmente se relaciona con las demás dimensiones del mito,

saberes y objetos de la esfera política; el *trabajo sobre la utopía* genera nuevas teorías políticas. Estas son divulgadas y establecidas como ideologías (los mitologemas ahora aparecen como ideas explicativas o ejes que simplifican el mundo) y, en los momentos de antagonismo existencial, condensadas en símbolos. El desarrollo de la lucha política y la problematización intelectual sobre los hechos políticos (a través de la ciencia y filosofía política) generará nuevas alternativas teóricas y experiencias prácticas.

4. Qué puede hacer un politólogo.

Como se puede apreciar en las dinámicas ideológicas de los últimos dos siglos, pareciera que, tanto en las complejas teorías como en las narraciones más simplistas, la solución a todos los problemas sociales se puede encontrar mediante una cuidadosa elección de ideas que se aplican en un espacio apriorístico. Sin embargo, y como dice García-Pelayo, «como los mitos son lo radical, la equivocación respecto a ellos es también radical» (García-Pelayo, 1964: 190). Antes de plantear la cancelación final de todas las contradicciones políticas, debemos moderar las pretensiones políticas subjetivas. El estado actual del presente en marcha, inherentemente dominado por la tecnología, nos puede dar una intuición ciertamente sencilla del pronosticado fracaso de cualquier plan y programa que no tenga en cuenta que «Este poder [el de las tecnologías de poder panópticas], por otra parte, no se aplica pura y simplemente como una obligación o una prohibición, a quienes "no lo tienen"; los invade, pasa por ellos y a través de ellos; se apoya sobre ellos, del mismo modo que ellos mismos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que ejerce sobre ellos» (Foucault, 1996: 27). El trabajo sobre el mito puede generar tanto la mayor defensa del orden actual como su mayor crítica. Bajo las dinámicas de las redes sociales, se nos hace complicado dilucidar un porvenir que no responda a la vuelta pendular del mito como fuerza existencial implacable. No obstante, existe, como no podría ser de otra forma, una solución presente en el núcleo de la filosofía. Hasta el día de hoy, nada nos «autoriza a afirmar que la opinión clásica haya sido refutada» (Strauss, 2014: 124). «Actualmente, se sostiene en determinados círculos que la tarea fundamental de la ciencia política o social es la de comprender la relación humana más concreta, y esa relación es llamada la relación entre el Yo, el Tú y el Nosotros. Es evidente que el Tú y el Nosotros son unos correlatos del Ego cartesiano; la

cuestión es saber si la insuficiencia fundamental del Ego de Descartes puede ser paliada mediante correlatos, y si no es necesario retornar a un comienzo más fundamental o al comienzo natural. El fenómeno que ahora se denomina la relación entre el Yo, el Tú y el Nosotros era conocido por los clásicos con el nombre de amistad. Cuando hablo con un amigo, me dirijo a él en segunda persona. Pero el análisis filosófico o científico no le está hablando a un amigo, es decir a esa persona allegada, sino a cualquier persona interesada en tal análisis. Este análisis no puede estar llamando a ser un sustituto de la convivencia en la amistad; sólo puede, en el mejor de los casos, apuntar a tal convivencia o promover que ésta sea deseada» (*Ibid*: 110). Creemos estar delante de una descripción casi perfecta del estado tanto ideológico de la sociedad contemporánea como el de la “Academia”. Cuando nos referimos a “amigos”, no estamos apelando a una suerte de comunidad inocente de fraternidad, sino a la amistad con la verdad genuina, la *philos* por la *sophia*, nada más ni nada menos.

Como acabamos de decir, la simple elección de ideas ensambladas en discursos y operando bajo las lógicas de la política moderna tan solo dejan espacio para la pugna política, es decir, para la declaración del enemigo público. El deber del politólogo es, hoy en día, permitir la conciliación amistosa en la filosofía, no por ello menos beligerante, pero enraizada en instituciones locales tanto públicas como privadas, donde la crítica se vuelva una crítica genuina en búsqueda y exposición de la verdad, y no la posesión sectaria, de la que se distancia el filósofo.

No hay posibilidad de “democracia”, siendo esto lo que signifique, sin un *trabajo sobre la utopía* que permita, sobre los grandes mitologemas del momento, el trabajo sobre el mito que requerimos.

5. Conclusión.

A lo largo de este trabajo hemos intentado exponer con brevedad la compleja realidad del mito político, empezando por su definición. Llegamos a la conclusión de que el mito político se trata del trabajo constante en una narración colectiva que dota de sentido al mundo y el hacer en el mismo frente al absolutismo de la realidad, por lo que no debe confundirse, a pesar de la dificultad que esto conlleva, con otros fenómenos con los que se le puede asociar, como la religión o relatos al uso. En segundo lugar, desarrollamos la necesidad del mito, el cual, por su característica plural y por ser una de las formas por las que vincular la realidad y el ser humano a través del sentido, determinados que se trata de una realidad que no debe ser despreciada en su dimensión antropológica o política, pues aporta sus propias formas de verdad y de situarse en la realidad. En tercer lugar, añadimos a la definición de mito el carácter antagónico por el cual, mediante la función de esclarecer, integrar simbólicamente y movilizar las fuerzas necesarias para la consecución de los planes y programas políticos determinados del grupo en cuestión, consigue dotar significado a la realidad y praxis política *hic et nunc*. En cuarto lugar, hemos bosquejado un resumen de la razón política como forma específica de la razón, deduciendo la parte de racionalidad que debemos aceptar del mito. En quinto lugar, aceptando esta racionalidad, hemos explicado las conexiones que hay entre filosofía, ciencia y mito político, demostrando las conexiones más que apropiadas para permitir realizar, por último y en sexto lugar, una propuesta que llama a la prudencia sobre el mito, tanto por la posibilidad de su desembocadura radicalmente errónea, como por su ingenuo desprecio. Un porvenir en el que la filosofía política, de manera genuina, pueda revertir en la mejora de la polis, será aquel en el que el trabajo académico encuentre raíces en las instituciones locales realmente existente bajo un viraje clasicista.

6. Bibliografía.

- Blumenberg, Hans. 1985. *Work on Myth*. Traducido por Robert Mark Wallace. Cambridge: MIT Press.
- Bottici, Chiara. 2007. *A Philosophy of Political Myth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burnet, Jonh. 1920. *Early Greek Philosophy*. London: A. & C. Black.
- Cisneros, María José. 2012. “De la crítica al mito político al mito político como crítica”, *Fragmentos de filosofía*, 10: 53-67.
- Clausewitz, Carl von. De la guerra. Buenos Aires: Ministerio de Educación del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, 2020
- Eliade, Mircea. 2023. El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición. Traducido por Ricardo Anaya. Madrid: Alianza Editorial.
- Fair, Hernán. 2015. *El mito como factor político: herencias, diálogos y convergencias entre el análisis estructural de Lévi Strauss y los enfoques post-estructuralistas*. Ciudad de México: Estudios políticos, nº 35, 11-38.
- Foucault, Michel. 1996. Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión. Traducido por Aurelio Garzón del Camino. Madrid: Siglo XXI de España.
- García-Pelayo, Manuel. 1964. *Mitos y símbolos políticos*. Madrid: Taurus.
- García-Pelayo, Manuel. 1968. *Del mito y de la razón en la historia del pensamiento político*. Madrid: Revista de Occidente.
- García-Pelayo, Manuel. 1983. *Idea de la Política y otros escritos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- García-Pelayo, Manuel. 1991. “Burocracia y tecnocracia y otros escritos”. En *Obras Completas, vol. II*, 1385-546. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- García-Pelayo, Manuel. 1991. “Lugar de la política en la esfera de la realidad”. En *Obras Completas, vol. III*, 2471-88. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

- García-Pelayo, Manuel. 1991. "Mito y actitud mítica en el campo político". En *Obras Completas, vol. III*, 2725-48. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Gehlen, Arnold. 1988. *Man, His Nature and Place in the World*, Traducido por Clare Mcmillan y Karl Pillemer. New York: Columbia University Press.
- Jung, Carl Gustav y Kerényi, Károly. 1951. *Einführung in das Wesen der Mythologie*. Zürich: Rhein.
- Laclau, Ernesto. 2005. *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Lévi-Strauss, Claude. 1979. "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Mauss, Marcel. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 13-42.
- Lévi-Strauss, Claude. 1987. *Antropología estructural*. Traducido por Eliseo Verón. Barcelona: Paidós.
- Machiavelli, Niccolò y Juan Manuel Forte Monge. 2011. *El príncipe; El arte de la guerra; Discursos sobre la primera década de Tito Livio; Vida de Castruccio Castracani; Discursos sobre la situación de Florencia*. Madrid: Gredos.
- Nestlé, Wilhelm. 1942. *Vom Mythos zum Logos: die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart: Kröner.
- Platón y Eggers Lan, Conrado. 1986. *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1916. *Emilio o La educación*. Madrid: Daniel Jorro.
- Schmitt, Carl. 2024. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Strauss, Leo. 2014. *¿Qué es la filosofía política? Y otros ensayos*. Traducido por Juan García-Morán Escobedo. Madrid: Alianza Editorial.