

1. ORDEN POLITICO Y MITO

1.1. Surgimiento del orden político y su imagen mítica

La aparición del orden político en la historia tuvo lugar entre los milenios IV y III, como un fenómeno necesariamente vinculado al nacimiento de las altas culturas¹. En efecto, tales culturas suponen la fijación y jerarquización de fines colectivos, la elección de medios para conseguirlos, la división y movilización del trabajo, la sustracción al consumo de una parte de la producción para destinarla a obras como templos, palacios, canales, fortalezas, carreteras, etc., de las que se beneficia ciertamente la colectividad, pero primordialmente sus estratos dominantes. Y es claro que una estructura de esta naturaleza no puede subsistir y desarrollarse sin una condensación permanente e institucionalizada del poder, sin una especialización vertical y horizontal de funciones, acompañada de la correspondiente atribución de papeles políticos y administrativos para llevarlas a cabo; en una palabra, sin un sistema que autoritariamente decida los objetivos por conseguir, establezca la correspondiente asignación de recursos y de tareas para su actualización, y fije unas normas de distribución de bienes. El orden político surgido, al parecer, en el marco de pequeñas unidades, como las «ciudades-templo» mesopotámicas, se extiende desde los milenios III y II a los grandes «imperios burocráticos», que exigen un alto grado de organización económica, administrativa y militar².

¹ Sobre el concepto y origen de las «altas culturas», vid. H. Jankuhn, «Der Ursprung der Hochkulturen», en *Propylaen Weltgeschichte* (1962), dirigida por G. Mann y A. Heuss, t. II, Berlín, pp. 575 ss., y H. Trimborn, «Ein Wendepunkt in der Weltgeschichte: Die Hochkultur», *Historia Mundi* (1953), dirigida por F. Kern y otros, Berna, t. II, pp. 128 ss.

² Entre tales imperios se cuentan Egipto desde 3100 (según una de las cronologías), Acadia desde 2350, Babilonia desde 1704, Asiria desde 1112, Hittita desde 1800. Sobre sus órdenes políticos, vid., entre otros, K. A. Wittfogel, *Oriental Despotism*, New Haven (1963); S. N. Eisenstadt, *Los sistemas políticos de los Imperios*, Madrid (1966); M. García-Pelayo, *Las formas políticas en el Antiguo Oriente*. [Incluido en vol. II de esta edición de *Obras completas*, pp. 1241-1384.]

Es indudable que tales órdenes políticos tuvieron que contar con unos sistemas de ideas y creencias destinados a mantener los valores en que se sustentaban, a consolidar la estructura en que se configuraban y a proporcionar unas pautas de orientación y de acción frente a los objetos. Sin embargo, la conciencia de que existe un orden político constituido sobre sus propios supuestos, la formación de una teoría política destinada a su entendimiento y, en general, una racionalización de la «cultura política» en el sentido que la politología actual suele dar a este concepto¹, sólo aparecieron por primera vez en la Grecia del siglo IV a.C. Hasta entonces, la realidad política, al igual que la realidad toda, fue interpretada en términos míticos. Mito y razón son dos formas de estar y de orientarse en el mundo, que, por tanto, dan origen a dos esquemas interpretativos: «Mucho antes de que el mundo apareciera a la conciencia como una totalidad de cosas empíricas y como un conjunto de atributos empíricos —dice Cassirer—, se manifestó como un agregado de efectos y de poderes míticos. Y cuando emergió la específica tendencia filosófica, no pudo destacar inmediatamente su concepto del mundo de este punto de vista, que era su fuente y su suelo espiritual originario. Durante largo tiempo el pensamiento filosófico conservó una posición media, o más bien indecisa, entre la aproximación mítica y la verdaderamente filosófica al problema de los orígenes»².

1.2. *Mito y racionalidad como forma de pensamiento*

Cassirer llama también la atención sobre el hecho de que una misma idea puede expresarse en forma mítica y en forma racional, de modo que la diferencia radical no tanto en su contenido cuanto en su modalidad. Más aún, cada una de las grandes configuraciones del pensamiento, «antes de recibir su específica forma y carácter lógicos, ha tenido que pasar por un preestadio mítico»³, tesis que ilustra con varios ejemplos del campo de la ciencia natural. Jung, partiendo de otros supuestos, llega a la conclusión de que las grandes construcciones científicas —de las que pone como ejemplo la idea de la conservación de la energía de Robert Mayer— son expresión de imágenes primordiales, es decir, de arquetipos míticos⁴.

Deseamos por nuestra parte aducir algunos testimonios que confirman estas tesis en el campo de las ideas políticas. Sobre la justificación de la democracia, así como sobre las virtudes que exige su mantenimiento, se han erigido muchas teorías racionalmente estructuradas, pero sus primeras manifestaciones tienen forma mítica. Así, en el mito de Protágoras se nos relata que, compadecido Zeus del lamentable estado en que se encontraba el género humano, envió a Hermes para que le trasmitiese las virtudes de la honestidad y de la justicia, sobre las que se sustentase

¹ El concepto no siempre es formulado con la debida claridad, pero, en resumen, se define en la teoría política contemporánea como un conjunto de pautas de orientación cognoscitiva, estimativa y afectiva, expresado en unas actitudes ante la realidad política, vigentes, sea en una sociedad global, sea en algunos de sus sectores («subculturas políticas»). Vid. para el estado general de la cuestión, L. W. Pye, «Political Culture», *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. XII (1968).

² E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Oxford (1954), t. II, p. 3.

³ *Ibid.*, p. 78.

⁴ C. G. Jung, *Two Essays on Analytical Psychology*, Nueva York (1966), pp. 76 ss.

la convivencia; a la pregunta de Hermes respecto a si dichas virtudes debían distribuirse desigualmente, como es el caso de las virtudes artesanas, respondió Zeus que fueran distribuidas por igual⁷.

También la idea contraria de que solamente un poder monárquico superpuesto a la sociedad, y no emanado de ella, puede garantizar el orden y la convivencia sociales, se ha estructurado racionalmente en distintas teorías, pero antes de ello la idea misma ha tenido sus versiones míticas, según las cuales, el poder político, significado en símbolos o insignias, desciende de lo alto en forma de monarquía⁸. A lo largo de la historia se han desarrollado una serie de teorías destinadas a explicar y a justificar la división de la sociedad en estratos de rango desigual, habiendo alcanzado en nuestros días cierto prestigio la teoría funcionalista que, en síntesis, afirma que no hay sistema social que pueda mantenerse sin el cumplimiento de ciertas funciones, para lo cual han de asignarse determinados papeles a los individuos; pero comoquiera que las capacidades para cumplir algunas de las funciones más importantes son escasas, es claro que a aquellos que las poseen ha de proporcionárseles, a cambio de sus prestaciones, unas gratificaciones o recompensas preferenciales, y, por tanto, un rango superior al del resto de la población⁹. Ahora bien, antes de que se llegara a estas o análogas racionalizaciones (la primera de ellas formulada por Platón, todavía con una fuerte presencia de momentos míticos), la explicación y justificación de la jerarquización social en tres o en cuatro estratos fue formulada míticamente en distintas versiones¹⁰, entre ellas la que rela-

⁷ *Protágoras*, 10-12, 321 ss. En el mito aparecen indisolublemente vinculados el origen del orden político y la justificación de la democracia. Sobre ello, vid. A. Verdross-Drossberg (1948), pp. 41 ss.

⁸ Solamente con carácter ilustrativo citaremos, entre los innumerables ejemplos posibles, los siguientes: la realeza mesopotámica, según la *Leyenda de Etana*, desciende de los cielos en forma de insignias. Los hombres se encontraban en la oscuridad, sin consejo y en medio de peligros: *Cetro, corona, tiara y báculo (de pastor) / yacían en los cielos a los pies de Anu. / Nadie había para aconsejar al pueblo. / (Entonces) la realeza descendió del cielo* (vid. el texto en J. P. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton [1955], p. 114; también H. Frankfort, *La royauté et les dieux*, París [1951], p. 316). Merece la pena recordar que, para la pura mentalidad mítica, las insignias no sólo significan las cosas, sino que son las cosas. En el *Libro de Manú* (VII, pp. 3 ss.) se relata así la fundación de la realeza: *Cuando el mundo estaba sin rey / y disperso por el temor en todas las direcciones, / El Señor creó un rey / para protección de todos. / Lo hizo de las eternas partículas / de Indra, y del viento, / de Yama, del Sol y del fuego, / y por haber sido formado / de fragmentos de todos esos dioses, / el rey sobrepasa / a todos los seres en esplendor. / Lo mismo que al sol... nadie puede mirarlo de frente.* (Trad. de la versión inglesa de A. L. Bühler [1886], *The Laws of Manu*, Oxford. Vid. A. L. Basham [1954], *The Wonder that was India*, Nueva York, pp. 84 ss.). Podrían añadirse múltiples ejemplos, con variaciones, sobre el mismo tema, pero con los dos testimonios anteriores creemos que queda suficientemente ilustrada la afirmación del texto. Entre la amplia bibliografía sobre la configuración mítica de la realeza, vid., como obras de conjunto, P. H. Wolff-Windegg (1958), *Die Gekrönten. Sinn und Sinnbilder des Königtum*, Stuttgart, y G. Schwarzenberg (1958), *Adler und Drache. Der Welt-herrschaftsgedanke*, Viena; para el mundo antiguo, entre otros, L. Cerfaux y J. Tondriau (1957), *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, París, y F. Taeger (1957), *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, Stuttgart; para la Edad Media, M. García-Pelayo (1959), *El reino de Dios, arquetipo político* [vol. I de esta edición de *Obras completas*, pp. 735-906], y la literatura allí citada.

⁹ La exposición más conocida de este punto de vista es la desarrollada por K. Davis y W. E. Moore, «Some Principles of Stratification», *American Sociological Review*, X, 2, 1945.

¹⁰ Según G. Dumézil, *Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peu-*

(secundaria o aparentemente) creador haya en la tierra es una irradiación de los supremos poderes cósmicos ¹⁸.

b) Un estadio más racionalizado está constituido por la «astrobiología», que, según Berthelot, viene a ser una síntesis del animismo que preside la antigua concepción mítica y de los resultados de la astrología, y que se caracteriza por «una penetración recíproca de la idea de ley astronómica y la de la vida vegetal o animal». De un lado, todo sería vivo, incluso el cielo y los astros; de otro, todo estaría sometido a leyes numéricas, leyes periódicas que serían, a la vez, «leyes de necesidad y leyes de armonía y estabilidad». O, dicho de otro modo, «concibe el tiempo y el espacio a la vez como matemáticos y como cualitativos, como conjuntos numéricos y como organismos» ¹⁹.

2.2. *La permanencia del mito político*

En los casos anteriores estamos ante culturas políticas plenamente míticas. Como antes hemos dicho —y es, por lo demás, universalmente sabido—, el primer intento de una fundamentación y de una explicación racionales del orden político tiene lugar a partir de la llamada Ilustración griega. Pero ello no quiere decir, ni mucho menos, que las representaciones míticas estuvieran ausentes de la praxis política griega ²⁰ y que no sirvieran de elementos auxiliares a las explicaciones racionales, fenómeno que se da patentemente en Platón. Sin embargo, hay una diferencia fundamental con las épocas anteriores, consistente en que a partir de ahora existe la conciencia de una tensión entre el mito y la razón. Lo propio cabe decir del período helenístico, de Roma y, por supuesto, de la alta Edad Media, donde los mitos políticos quedan encuadrados en una concepción teocéntrica o cristocéntrica de la política ²¹. Sólo a partir del siglo XIII y en base a la distinción escolástica entre gracia y naturaleza comienzan a establecerse los supuestos filosóficos para una instalación secular y racional del orden político. No podemos detenernos aquí en las etapas de este proceso de racionalización desde la baja Edad Media hasta nuestro tiempo, pero sí nos interesa señalar lo siguiente:

¹⁸ Simplificando las cosas, la formación del mito integraba los siguientes momentos: *i*) hay una unidad sustancial y una homología entre las potencias y el orden cósmico (o celeste) y las potencias y el orden terrestre: al centro cósmico corresponde un punto en la tierra (generalmente la capital del Imperio o la ciudad hegemónica, si se trata de un orden pluricéntrico), considerado como centro del mundo; a las relaciones entre las potencias cósmicas corresponde una relación de la misma naturaleza entre las potencias de la tierra; bajo este supuesto, *ii*) el orden o constelación de poderes políticos fácticamente existentes se proyectaban sobre el cielo, y todo cambio de *status* en la tierra se consideraba como efecto de un cambio cósmico o celeste, pero *iii*) la imagen celeste así constituida se proyectaba, a su vez, sobre el orden terrestre, cumpliendo las funciones de modelo interpretativo y de pautas de legitimación del *status*, de modo que el orden de la tierra ha de configurarse con arreglo al arquetipo cósmico, y, en este sentido, el mito cosmológico desempeñaba la misma función que las ideologías en la sociedad moderna.

¹⁹ E. Berthelot, *La pensée de l'Asie et l'Astrobiologie*, París, 1959, pp. 7 y 378.

²⁰ Vid., entre otros, A. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, I, Tubinga, 1959, pp. 55 ss.

²¹ Vid. M. García-Pelayo, *El reino de Dios, arquetipo político*, ya cit.

a) Que en épocas bajo la hegemonía de la concepción racional de las cosas, la mentalidad mítica no sólo continúa operando en las capas incultas de la población, sino que continúa formando parte de la cultura política global del tiempo. Como ejemplo, entre otros muchos, puede señalarse la idea carismática que ciertos pueblos tenían de sí mismos como particularmente elegidos por el destino o por la divinidad para misiones histórico-universales, o para conducir al género humano a la «plenitud de los tiempos», o el «mito de la realeza», que considera a ésta como eje entre el cielo y la tierra, dotada de carismas sacros e incluso de poderes taumaturgicos, como fue el caso de los reyes de Inglaterra y de Francia, poderes todavía ejercidos en este último país por Carlos X, en 1825²², etc.

b) Parecería incluso que aun en las épocas que aparentemente están bajo el dominio absoluto de una cultura racional, el mito, no obstante, está presente: «Toda cultura —dice Gotesky— crea y valora sus propios mitos, no porque sea incapaz de distinguir entre verdad y falsedad, sino porque su función es mantener y conservar una cultura contra la desintegración y destrucción. Sirven para sostener a los hombres frente a la derrota, la frustración, la decepción, y para conservar las instituciones y el proceso institucional»²³. Añadiremos, por nuestra parte, que los mitos sirven también para mantener la esperanza en la destrucción del *status* social existente y para la movilización de las fuerzas necesarias para tal objetivo²⁴. Pero si bien podemos admitir que el mito existe siempre como un componente necesario de la dialéctica social, no es menos cierto que irrumpe hasta adquirir su imperio sobre las actitudes y las formas racionalizadas en los momentos críticos: «En épocas quietas y pacíficas —escribe Cassirer, ante la experiencia del nacional-socialismo—, en períodos de relativa estabilidad y seguridad, esta organización racional se mantiene fácilmente. Parece estar a prueba de cualquier ataque.» Pero «en todos los momentos críticos de la vida social del hombre, las fuerzas racionales que resisten al resurgimiento de las viejas concepciones míticas pierden la confianza en sí mismas. En esos momentos se presenta de nuevo la ocasión del mito. Pues el mito no ha sido realmente derrotado y sojuzgado. Sigue siempre ahí, acechando en la tiniebla, esperando su hora y su oportunidad. Esta hora se presenta en cuanto los demás poderes de vinculación de la vida social del hombre pierden su fuerza, por una razón o por otra, y no pueden ya combatir a los demoníacos poderes míticos»²⁵.

²² M. Bloch, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, París, 1924, p. 391.

²³ R. Gotesky, «The Nature of Myth and Society», *The American Anthropologist*, LIV, 1952, pp. 530 ss.

²⁴ El «mito social» de nuestro tiempo, es decir, tal como fue concebido por Sorel, manifiesta precisamente esta orientación hacia la destrucción del orden existente: G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, París, 1950, pp. 32 ss. Sobre Sorel vid. K. Barth, *Masse und Mythos*, Hamburgo, 1959, y G. Goriely, *Le pluralisme dramatique de Georges Sorel*, París, 1962.

²⁵ E. Cassirer, *El mito del Estado*, 1947, México, pp. 330 ss. En este sentido dice G. Serba, «Symbol and Myth in Modern Rationalistic Societies», *Truth, Myth, and Symbol*, T. J. J. Altizer, 1962, ed., Nueva York, p. 153: «Cuando una nación es fuerte, exitosa, y confía plenamente en sí misma, no necesita adscribir poder misterioso y propósitos siniestros a sus enemigos. Puede pensar al enemigo en términos puramente racionales, y cualquier intento de (mitificar al enemigo) se aproxima a la

Siendo así las cosas, es claro que estamos constantemente ante una «mitopoeia», creación de mitos, que puede tener lugar a un nivel ingenuo o espontáneo o, por el contrario, a un nivel consciente y racionalizado. Esta última posibilidad es típica de nuestra época racionalizada que, desde su propia perspectiva, e incluso a través de los resultados de distintas disciplinas científicas, ha redescubierto la realidad del mito como un profundo fenómeno psíquico y social que está ahí, que existe y que se resiste, y al que, por tanto, es preciso reconocer como un hecho; por otra parte, como resultado de los estudios antropológicos e históricos (muy especialmente, de historia de las religiones) se ha adquirido conciencia de la función historicosocial del mito, es decir, de su utilidad para mantener sistemas o para promover movimientos sociopolíticos. Consecuentemente, se ha abierto paso a la creación y utilización de técnicas del mito²⁶, tarea no exclusiva de ningún sistema político, pero sí especial y conscientemente desarrollada por el fascismo italiano y por el nacionalsocialismo y los movimientos que le precedieron. Es digno de destacarse que esta mitopoesis suele tener un carácter recurrente, es decir, reproduce en imágenes y símbolos nuevos, adecuados a su coyuntura, arquetipos míticos originarios, que se repiten, aunque en distintas formas, a lo largo de la historia. Más adelante mostraremos algunos ejemplos de ello (infra 4.4). Por ahora vamos a tratar de aclarar las características, primero del mito, y, después, de la actitud mítica.

3. LA OBJETIVACION DEL MITO

3.1. *Configuración del mito*

El mito se expresa en un mitologema²⁷, es decir, en un conjunto de representaciones, no tanto manifestadas en conceptos cuanto en imágenes y símbolos, ni ordenadas sistemáticamente, sino confundidas y amalgamadas en un todo, y susceptibles de modificaciones (pudiendo añadir o marginar representaciones) mientras se conserve el núcleo. Tales representaciones pueden ser completamente imaginativas, como es, por ejemplo, el caso de los mitos de Protágoras, del origen de la realeza, del nacimiento de los estratos sociales por el sacrificio de Parusia, etc., de los que antes hemos hecho mención y a los que, por supuesto, se pueden añadir

frustración.» Pero cuando se dan las condiciones contrarias, «el enemigo ya no es visto racionalmente», sino que se lo mitifica bajo el arquetipo satánico.

²⁶ Por lo demás, el mito, como observa con razón K. Kerényi, «Das Wesen des Mythos und die Technik», *Die Wirklichkeit des Mythos*, 1965, dirigido por K. Hoffman, Munich, p. 130, en la medida en que, junto con la posesión de una apariencia de verdad (que no corresponde a los requisitos de la verdad), ha de tener un valor funcional, es claro que puede ser aplicado técnicamente, en el sentido general de este concepto. En realidad tal es el caso del culto o del rito, generalmente asociados al mito.

²⁷ Expresión que designa el relato o el conjunto de representaciones míticas. K. Kerényi y C. G. Jung, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1951, Zurich, p. 11, se refieren a él en estos términos: «Hay un núcleo antiguo y tradicional contenido en relatos conocidos, pero que no excluyen cualquier nueva configuración —“mitologema” es la mejor palabra griega para designarlo— sobre los dioses y los seres divinos y las direcciones del inframundo. La mitología es el movimiento de esta materia: algo firme, y, al mismo tiempo, móvil; material y, sin embargo, no estático, sino capaz de transformación.»

muchos más. Pero las representaciones míticas pueden tener también su punto de partida en personajes, acontecimientos o estructuras históricas a las que, sin embargo, se imagina de modo que no corresponden a la realidad o, al menos, que no satisfacen la prueba de coincidencia entre lo proclamado y la realidad. De este modo nos encontramos a lo largo de la historia con los mitos de Alejandro, de César, de Carlomagno, de Napoleón, de Bolívar, etc., o con el de la *renovatio romani imperii*²⁸. O, en nuestra época, con los de la Unión Soviética, los Estados Unidos y China, realidades históricas, sin duda, pero que dan origen a percepciones míticas de signo positivo o negativo con respecto a ellas. En otros casos se amalgaman en el mitologema distintos acontecimientos históricos más o menos ciertos o falseados, y que nada tuvieron que ver entre sí²⁹. El mito puede también originarse en conceptos o teorías racionalmente contruidos, como, por ejemplo, la «soberanía», el «contrato social», la «división de poderes», la «revolución», el «marxismo», etc.

Habría que examinar en cada caso de configuración mítica el proceso de transformación o, desde el punto de vista de los patrones racionales, el de deformación del objeto o de los objetos. Pero, en términos generales, puede decirse que el mitologema añade al objeto atributos que no tiene, margina lo que puede poseer de negativo o de positivo (según que la perspectiva sea amigable u hostil), lo perfec-

²⁸ Que imaginaba al Imperio romano de un modo que no se correspondía con la realidad histórica —por lo demás, desconocida dado el bajo nivel historiográfico del tiempo— y que pretendía la imposible tarea de su restauración. Vid. sobre el tema, P. E. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio*, Darmstadt, 1957.

²⁹ Como ejemplo de una configuración mítica de este tipo y a nivel ingenuo, podemos poner la que relata G. Serba, «Symbol and Myth in Modern Rationalistic Societies», *Truth, Myth, and Symbol*, T. J. J. Altizer, ed., Nueva York, pp. 151 ss., 1962, fruto de una conversación oída en un café elegante de Viena a mediados de los años treinta entre dos señoras de edad, pobremente vestidas (por lo que hay que pensar que lesionadas en su posición social por los acontecimientos del tiempo). Una de ellas afirma que habrá una nueva guerra dentro de cinco años y que Austria y todos los países serían completamente destruidos, lo que explicaba, a instancias de la otra, del siguiente modo: «Noventa y cinco años antes el gran emperador Napoleón había convocado a los jefes de los judíos del mundo a una reunión secreta en el palacio de Schönbrunn en Viena. En la reunión los judíos trazaron la historia de los próximos cien años y la escribieron en un libro secreto. Planearon una gran guerra para 1914; al final de esos cien años había otra guerra todavía mayor. Después de esta guerra volverían a reunirse de nuevo y trazarían la historia de los próximos cien años.» El relato mezcla confusamente acontecimientos históricos: Napoleón estuvo en Schönbrunn, pero no en la fecha que decía la señora; Napoleón había convocado, pero no en Schönbrunn, sino en París, a los rabinos de Francia, pero no a los del mundo, y les encomendó la redacción de un estatuto de los judíos franceses, no la proyección de la historia futura. Así pues, tanto la estancia de Napoleón en Schönbrunn como su convocatoria del Sanedrín son hechos históricos, pero completamente distintos, lo que no excluye que sean confundidos y deformados; además, en el relato de la mujer aparecen vinculados con *Los protocolos de los sabios de Sión*, documento completamente falso (hoy se sabe con certeza que fueron redactados por la policía zarista) pero al que da por auténtico (vid. N. Cohn, *Warrant for Genocide. The Myth of the Jewish world-conspiracy and the «Protocols of the Elders of Sion»*, Nueva York, 1966). El resultado —comenta Serba— es un «relato histórico» «que "explica" la primera guerra mundial, el colapso del Imperio austríaco en 1918, la gran depresión económica, los sangrientos alzamientos civiles en Austria en 1927 y en 1934, catástrofes de las que la mujer había sido testigo, pero que no podía entender en términos de causa y efecto. El relato "explica" el pasado, el presente y el futuro por un simple mecanismo (una conspiración mundial de dirigentes poderosos, inmensamente ricos). Los elementos genuinamente históricos oscuramente recordados le dan credibilidad».

ciona con arreglo a su propio patrón, lo abstrae de su condicionamiento histórico hasta darle una realidad intemporal, establece conexiones inexistentes, totaliza un fenómeno parcial, reduce sus complejidades a simplificaciones, etc.; en una palabra, deforma el objeto si nos atenemos a los criterios de la prueba lógica o empírica, pero tiene lo deformado por verdad o, si se quiere, le «suenan» a verdad³⁰ y, en este sentido, el mito es la expresión de una conciencia objetivamente falsa, aunque no subjetiva y conscientemente falsificadora (salvo para quien fabrique conscientemente los mitos como un instrumento de manipulación de masas), puesto que, como acabamos de decir, se tiene al mitologema por verdadero.

De lo dicho se desprende que 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, fundamentada 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» (Malinowski); es decir, que sólo exista mientras se vive colectivamente, pues cuando no es vivido se transforma en fábula, fantasía, ilusión, leyenda, etc., como lo son para nosotros los que en otros tiempos fueron mitos de César, Carlomagno, Santiago, Napoleón, etc., o como son también los errores, fraudes u ocurrencias poéticas que no han pasado a configurarse en ideas, creencias y acciones colectivas. Y siendo una realidad emocionalmente vivida, pertenece también a la esencia del mito —como veremos más adelante— la imposibilidad, no ya de separar, sino de distinguir entre el objeto y el sujeto y, por consiguiente, quien está poseído por el mito (pues es el mito quien posee al hombre, y no el hombre el que posee al mito) carece de la posibilidad de objetivar sus contenidos.

³⁰ Sobre el «sonido a verdad» vid. K. Kerényi, «Das Wesen des Mythos und die Technik», en *Die Wirklichkeit des Mythos*, dirigido por K. Hoffman, Munich, 1965, p. 130. Pero, además, la concepción mítica puede basarse en otras ideas de verdad distintas de la sustentada en la correspondencia de lo afirmado con las notas reales del objeto. Entre las ideas de verdad míticamente utilizadas podemos contar las siguientes: *i*) La concepción hebrea de verdad, a la que se han referido Von Soden, Ortega, Zubiri, etc., para la cual la verdad es la confianza, la certidumbre, la fidelidad a lo que ha de venir, a lo que cumplirá la esperanza y la promesa, y, por consiguiente, la verdad no es lo que es, sino lo que será. En los mitos milenaristas, del reino feliz, de la *aetas aurea*, así como en los que esperan el «Gran Día» del cataclismo o de la victoria en la «lucha final», subyace esta idea de verdad. La verdad no se da siempre, tiene su hora: «la hora de la verdad», cuando la realidad coincida con la esperanza y lo prometido. *ii*) Para los mitos de origen o fundacionales, la verdad es lo que fue en el tiempo originario, lo que se reveló o acaeció *in illo tempore*; todo lo que después hay de verdadero es repetición o despliegue de lo acaecido o revelado primordialmente, y lo que de ello se separe es apariencia o mentira; desde este punto de vista —que no se pregunta por las causas, sino por los orígenes, no «¿por qué?», sino «¿de dónde?» (K. Kerényi y C. G. Jung, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Zurich, 1951, p. 16)— lo originario no sólo fundó una vez, sino que constantemente fundamenta. *iii*) Si se admite, como es frecuente en el pensamiento mítico, la imagen cíclica, entonces la verdad puede estar al comienzo y al fin, pues «como fueron las cosas en el comienzo, así serán al final». *iv*) Puede haber, en fin, la creencia de que existe una verdad profunda, íntima y total, aunque los términos, o no todos los términos en que se expresa, sean verdaderos. Rauschnig cuenta que en una ocasión que se dijo en presencia de Hitler que *Los protocolos de los sabios de Sión* eran una superchería, respondió airado que ello era irrelevante, pues poseían «una verdad intrínseca».

3.2. *Funcionalidad del mito*

La vigencia de un mito exige que sea funcional, en el sentido de que contribuya al sostenimiento de posibilidades y actitudes vitales y, con ello, al mantenimiento o cambio de situaciones existentes o, si se quiere, de un sistema o subsistema, apelando a los planos emocionales. De un modo más concreto, y con referencia al campo sociopolítico, las funciones de un mito pueden ser:

a) *Integradoras.* Un mitologema puede ser sabido, un mito —como hemos visto— tiene que ser vivido, y sólo se vive cuando se «participa» en él. La «participación» incluye en un solo acto «conocimiento», «adhesión» (o, más bien, «confesión») y «actualización», fenómenos que en el pensamiento racional son disyuntos. Bajo estos supuestos, la común participación, la conciencia o comunión en el mito tiene la virtud de transformar una pluralidad de personas en una unidad social latente o expresa, capaz de pervivir a lo largo del tiempo, sustentada total o básicamente en la identificación de cada miembro con el contenido mítico. Ejemplos de sociedades constituidas por la sola participación mítica o, al menos, preponderantemente por ésta, son los pueblos o naciones sin Estado y sin Iglesia (o sea, sin organización religiosa monocéntrica, jerárquicamente organizada y monopolizadora del poder sacramental), pero cuyos miembros viven un «nosotros» distinto de «los otros», en virtud de su común participación o identificación en mitos etiológicos, carismáticos o de promesas ciertas de futuros. También han existido movimientos sociales constituidos plena o preponderantemente sobre la participación mítica; para limitarnos a un ejemplo, podemos recordar el joaquinismo, que anunciaba la Tercera Edad o la del Espíritu Santo, sin Iglesia ni Reino secular, y, al menos en algunas de sus versiones, con comunismo de bienes, movimiento muy importante en los siglos XIII y XIV, pero sin organización propiamente dicha³¹. Más frecuente, sin embargo, es que la participación mítica sea uno de los factores constitutivos, junto con otros, de una unidad social o política o de un movimiento histórico, como fue, por ejemplo, el caso del nacionalsocialismo, que, sobre supuestos totalmente míticos, erigió una sólida y fortísima organización racionalizada, e incluso el del Estado moderno en general, estructura racional, sin duda, pero cuyo sustrato político-cultural estuvo constituido, en una primera etapa, por mitos en torno a la realeza y, más tarde, por representaciones míticas sobre la propia nación. Es claro que un mismo mito puede ser eufuncional con respecto a una unidad social sectorial, y disfuncional con respecto a la sociedad global de la que dicha unidad forma parte: así, los mitos creados o acogidos por las clases oprimidas pueden actuar como factores integradores de los grupos rebeldes y, en necesario contrapunto, como factores desintegradores de la estructura social imperante.

b) *Movilizadoras.* La participación en el mito moviliza a las personas para la acción o para la pasión (si ésta es la forma de afirmarse existencialmente, es decir, el costo a pagar por la pervivencia histórica de una colectividad), les proporciona

³¹ Sobre el joaquinismo vid., especialmente, M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachinism*, Oxford, 1969. Sobre su inserción en la historia del mito del reino final, vid. *El reino de Dios, arquetipo político*, ya cit.

esperanzas y fe en lo que indudablemente ha de venir, las sostiene en los desfallecimientos, les hace potenciar su esfuerzo, promueve el heroísmo o el martirio, etc. Mientras que una posición asumida en virtud de criterios racionales es abandonada cuando el análisis revela la imposibilidad razonable de mantenerla en una situación y tiempo dados, en cambio, una posición asumida míticamente se mantiene contra todo fundamento o prueba racional, y hasta la misma derrota, si no es radical, no hace más que añadir al mitologema nuevas imágenes de sacrificio y heroísmo, es decir, dentro de ciertos límites —a veces históricamente amplísimos— lo enriquece.

c) Esclarecedoras. Aunque parezca paradójico, una de las funciones del mito es esclarecer y concretar, a través de sus imágenes y símbolos y, en general, de sus representaciones, lo que las gentes sienten y desean en forma vaga, inconcreta y difusa, así como proporcionar un esquema interpretativo, tanto de los procesos totales como de las partes o acontecimientos que lo componen y, con ello, unas pautas de orientación ante los objetos. En este sentido pueden universalizarse las palabras de Kerényi referentes a la mitología griega: «La mitología no sólo era convincente, es decir, plena de sentido, sino también esclarecedora, es decir, dadora de sentido»³². O sea, desde el punto de vista de la mentalidad mítica, la estructura del mitologema es coherente y permite esclarecer, con arreglo a sus términos, cualquier fenómeno dentro de su «universo del discurso». La idea agustiniana de la historia como una lucha entre la *civitas Dei* y la *civitas diaboli* —proyección del mito de la lucha entre Dios y Satán (sobre lo que ello simboliza, vid. infra 4.4.)— proporcionaba un esquema interpretativo para la totalidad del curso histórico y permitía explicar cualquier acontecimiento por referencia a sus términos, como bien se manifestó en las polémicas entre *sacerdotium e imperium* durante la alta Edad Media. *Mutatis mutandis*, puede decirse algo análogo del mito del *Zusammenbruch* del capitalismo, a cuya luz se ha interpretado cualquier depresión o crisis económica, o de las dicotomías clasistas.

3.3. Efectividad del mito

Si el mitologema no es real, el mito, en cambio, constituye, como hemos visto, una realidad, algo que está ahí, que existe y que se resiste, que posee más que es poseído, y que, independientemente del grado de su realización, ha contribuido a configurar la historia tal cual ha sido. El mito de El Dorado contribuyó a configurar la realidad histórica de la conquista y la colonización de América, el mito de Santiago contribuyó a la configuración de la historia de España, los mitos vinculados con la Independencia contribuyen a configurar la conciencia nacional de ciertos pueblos, los mitos asociados al movimiento obrero puede que no se hayan realizado en su totalidad, pero han contribuido poderosamente a la mejora de la situación de la clase obrera; la creencia israelita de la vuelta a la tierra prometida (por lo demás, un mito universal y recurrente) ha podido hacer sonreír o causar estupor a los gentiles durante siglos, pero ello no fue obstáculo para que mantuviera la cohesión

³² K. Kerényi y C. G. Jung, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Zurich, 1951, p. 13.

en la esperanza de las comunidades hebreas, y para que actualmente tenga importantes efectos sobre la política internacional; el mito de una Rusia «patria del mundo», que expandería la revolución por el planeta puede que sólo se haya realizado dentro de ciertos y confusos límites, pero ha contribuido, entre otras cosas, a fortalecer la posición de la Unión Soviética en el mundo y a obligar al desarrollo de una política social por parte de los países capitalistas. En todo caso, la eficacia de un mito no consiste en su adecuación a la verdad, ni en sus posibilidades de realización, sino en su capacidad *hic et nunc* para producir ciertos efectos, quizá no queridos ni previstos, pero no por eso menos reales. Puede hacer referencia a fenómenos del pasado o del futuro, pero cualquiera que sea el tiempo a que se refiera el mitologema, el mito es siempre actual.

4. ACTITUD MITICA Y ACTITUD CRITICA

Distinta del mito propiamente dicho, objetivado en un mitologema, es la actitud mítica subjetiva, expresada en una mentalidad. Como es sabido, se entiende por actitud una predisposición modificable, pero relativamente estable y duradera, de interpretar las cosas y de responder ante ellas en un determinado sentido. La actitud mítica puede ciertamente conducir a la creación de mitos, pero puede también limitarse a interpretar míticamente —es decir, desde unas categorías extrarracionales— ciertas realidades (personalidades, acontecimientos, estructuras socio-históricas o teóricas) que en sí no tienen nada de míticas. No es nuestro objetivo determinar los factores que generan en una persona o en un grupo una mentalidad mítica. Nos limitaremos a mencionar que a este respecto pueden señalarse, junto a unas tendencias innatas de la personalidad, unas circunstancias estructurales y coyunturales: es obvio que en épocas culturales no secularizadas la actitud mítica ha de ser más extensa que en unas épocas secularizadas; no es menos cierto que las clases oprimidas tienden a zanjar el abismo entre su esencia humana y su existencia infrahumana mediante la creencia en mitos de resentimiento y de liberación, y también es claro que todo esfuerzo colectivo que exija sacrificios y heroísmo tesonero, y al que no se le vea éxito desde el punto de vista racional, no puede actualizarse si no se sustenta en el estrato emocional que genera las actitudes míticas; y, en fin, tales actitudes pueden ser resultado también de la toma radical de posición en pro o en contra de un *status*. Pero, como hemos dicho, no es la génesis de la actitud mítica la que nos interesa, sino sus formas de manifestarse. En lo que sigue pasamos a desarrollar una exposición no exhaustiva de algunos de los momentos que componen tal actitud.

4.1. *Fusión de percepción y participación*

Mientras que la actitud crítica supone la distinción entre el sujeto pensante y el objeto pensado, la actitud mítica desconoce tal distinción, ya que en ella percepción se identifica con participación, y, por tanto, el sujeto se siente inmerso en el objeto. No hay distinción entre vivir y pensar las cosas, entre la actitud mental y las

exigencias existenciales. Es comprensible que estas actitudes se desarrollen particularmente en el campo político, donde frecuentemente es manifiesta la vinculación entre la situación en la sociedad y los valores estimados, entre las posiciones asumidas y los esquemas interpretativos, entre la propia afirmación y la exclusión o disminución de otros en la distribución del poder y de bienes sociales. Nada más lejos de nuestro ánimo que negar que en el campo político haya lugar para la actitud y el pensamiento críticos, ni que toda política inteligente haya de tener como requisito la distinción entre las preferencias del sujeto y las notas o exigencias del objeto, sino que tratamos simplemente de llamar la atención sobre el hecho de que la naturaleza misma de la política tiende a hacer del pensamiento un acto de participación y, más aún, un acto de participación beligerante, donde la crítica al objeto (valores, esquemas interpretativos, etc.) es una crítica a los intereses y posiciones del sujeto. Esta tendencia a no distinguir entre ambos términos se hará tanto más enérgica cuanto más radicales sean las posiciones asumidas y, en este sentido, es un hecho que, por obvio, no necesita comprobación empírica, que la tendencia a la fusión entre sujeto y objeto, posición y pensamiento, se da de modo mucho más riguroso en las posiciones políticas polares, es decir, en la extrema derecha y la extrema izquierda. Como es sabido, en ambos casos el «objetivismo» es un pecado nefando, que no sólo conduce al error intelectual, sino a quebrantar la fortaleza de las propias posiciones, pues para ambas polaridades hay una unidad indisoluble entre el éxito de la empresa salvadora (del género humano, de un país, de un grupo o de un estrato) y la doctrina y la organización que la encarna, de modo que quien cuestione la doctrina cuestiona a la organización, quien cuestione a la organización cuestiona a la doctrina, y quien cuestione a una o a otra se cuestiona a sí mismo y al éxito de la acción salvadora. Como dijo San Cipriano, en el siglo III, quien critica la doctrina *subvertere fidem, veritate corrumpiret, scinderet unitatem*³³, pensamiento que él aplica a la Iglesia católica, tónica inconsútil que no admite fisuras, pero que volvió a adquirir vigencia en nuestro tiempo en la época del comunismo monolítico staliniano. En última instancia, mientras funcione la mentalidad mítica, son el mito o los esquemas interpretativos míticos los que sostienen a su portador, de modo que el cuestionamiento de aquéllos es tanto como quebrantar las bases sustentadoras de éste, lo que en casos extremos conduce a una angustia ante la nada, que inhibe la actitud crítica y la decisión de abandonar organizaciones o movimientos a los que se pertenece en función de representaciones míticas o mitificadas³⁴.

³³ San Cipriano, *De l'unité de l'Église Catholique* (edic. bilingüe), París, 1942, p. 6.

³⁴ En este sentido podrían citarse innumerables testimonios de militantes y ex militantes comunistas. Nos limitaremos a mencionar un par de ellos. Bujarin decía al final de su proceso de 1936: «Durante meses permancí encerrado en mis negativas. Después juicé el camino de la confesión. ¿Por qué? El motivo escriba en que durante mi encarcelamiento pasé revista a todo mi pasado. En el momento en que uno se pregunta: "Si mueres, ¿en nombre de qué morirás?", aparece de repente y con sorprendente claridad un abismo oscuro. No había nada por lo que mereciese la pena morir... Esto fue lo que en definitiva me desarmó, lo que me obligó a doblar mis rodillas ante el partido y ante el país. Cuando me preguntan: "Bien, no vas a morir. Si por cualquier milagro quedas con vida, ¿cuál será entonces tu objetivo?" Aislado de todo el mundo, enemigo del pueblo, en una situación que no tiene nada de humana, totalmente alejado de lo que constituye la esencia de la vida.» (C. Brunié, *Los procesos de Moscú*, Barcelona, 1964, p. 189.) Otro bolchevique, Pyrakov, piensa que el Partido «es capaz de

Dada la indiferencia entre el sujeto y el objeto (y, por consiguiente, la imposibilidad de análisis de éste), así como la certeza existencial que proporciona la actitud mítica, se comprende el hecho, sobre el que frecuentemente se ha llamado la atención, de que los mitos y las actitudes míticas sean inmunes a la demostración lógica de su absurdo y, en este sentido, pueden poseer un alto grado de eficacia, tanto para mantener un *status* como para fortalecer posiciones negadoras del *status* existente. No es la des-velación, sino la desilusión, lo que quebranta los mitos y promueve el abandono de las actitudes míticas.

4.2. *Fusión entre el todo y las partes*

En el pensamiento de nuestro tiempo ha adquirido una relevante importancia el concepto de totalidad o sus análogos (*Ganzheit, Gestalt, System*, etc.), formulado de modo distinto según las diferentes orientaciones o especificaciones, pero que, en todo caso, coinciden en afirmar que si bien las partes integrantes sólo tienen sentido o función dentro del todo y sólo son explicables o comprensibles en el marco de éste, hay, sin embargo, una clara distinción entre dichas partes, su sistema de relaciones y la totalidad. El pensamiento mítico, en cambio, desconoce la distinción entre las partes y el todo, y se niega a caer, si así es lícito expresarse, en el lazo de tal distinción: «el todo no tiene partes ni se fracciona en ellas, sino que la parte es inmediatamente el todo y funge como tal...; el todo y sus partes están inmediatamente entrelazadas y, por así decirlo, vinculadas la una a las otras por el destino», de modo que «quien amenaza a la parte amenaza al todo»¹.

Bajo estos supuestos, la actitud mítica ante las cosas *i)* resiste a todo intento analítico, puesto que éste supone un examen claro y distinto de cada una de las partes componentes y/o de sus relaciones, abstraídas gnoseológicamente del todo, y, por consiguiente, *ii)* frente a las críticas exteriores se mantiene monolíticamente como una fortaleza sin posibles brechas, pues dada la mencionada indiferencia entre el todo y las partes, quien cede a una crítica sectorial cede todo; quien critica la política frente a los campesinos o frente a los intelectuales de la Unión Soviética, critica a toda la Unión Soviética; quien critica un aspecto de la política de un partido, critica a todo el partido, y, consecuentemente, ni se admitirán discusiones sobre este punto, ni se permitirá interiormente la formación de una oposición, conclusión a la que también puede llegarse partiendo de otros supuestos, pero que, en todo caso, es inherente a la perspectiva mítica; *iii)* dada la indiscernibilidad

realizar milagros que ninguna otra colectividad puede realizar... Un verdadero comunista, un hombre que se ha elevado al Partido, y que ha absorbido su espíritu, se convierte a sí mismo en milagroso. Un verdadero bolchevique ha sumergido su personalidad en la colectividad del Partido hasta tal extremo que puede, en caso necesario, hacer el esfuerzo exigido para marginar sus propias opiniones y convicciones. Tal es la prueba de un verdadero bolchevique. No puede haber vida para él fuera de las filas del Partido, y ha de estar dispuesto a creer que lo negro es blanco y lo blanco es negro, si el Partido lo requiere. Para hacerse uno con el gran Partido, debe fundirse con él, abandonar su propia personalidad, de modo que no haya una partícula dentro de sí mismo que no se identifique con el Partido, que no pertenezca a él» (cit., por R. Conquest, *The Great Terror*, Nueva York, 1968, p. 128).

¹ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, II, Oxford, 1954, pp. 65 ss.

Dada la indiferencia entre el sujeto y el objeto (y, por consiguiente, la imposibilidad de análisis de éste), así como la certeza existencial que proporciona la actitud mítica, se comprende el hecho, sobre el que frecuentemente se ha llamado la atención, de que los mitos y las actitudes míticas sean inmunes a la demostración lógica de su absurdo y, en este sentido, pueden poseer un alto grado de eficacia, tanto para mantener un *status* como para fortalecer posiciones negadoras del *status* existente. No es la des-velación, sino la desilusión, lo que quebranta los mitos y promueve el abandono de las actitudes míticas.

4.2. *Fusión entre el todo y las partes*

En el pensamiento de nuestro tiempo ha adquirido una relevante importancia el concepto de totalidad o sus análogos (*Ganzheit, Gestalt, System, etc.*), formulado de modo distinto según las diferentes orientaciones o especificaciones, pero que, en todo caso, coinciden en afirmar que si bien las partes integrantes sólo tienen sentido o función dentro del todo y sólo son explicables o comprensibles en el marco de éste, hay, sin embargo, una clara distinción entre dichas partes, su sistema de relaciones y la totalidad. El pensamiento mítico, en cambio, desconoce la distinción entre las partes y el todo, y se niega a caer, si así es lícito expresarse, en el lazo de tal distinción: «el todo no tiene partes ni se fracciona en ellas, sino que la parte es inmediatamente el todo y funge como tal...; el todo y sus partes están inmediatamente entrelazadas y, por así decirlo, vinculadas la una a las otras por el destino», de modo que «quien amenaza a la parte amenaza al todo»³⁵.

Bajo estos supuestos, la actitud mítica ante las cosas *i)* resiste a todo intento analítico, puesto que éste supone un examen claro y distinto de cada una de las partes componentes y/o de sus relaciones, abstraídas gnoseológicamente del todo, y, por consiguiente, *ii)* frente a las críticas exteriores se mantiene monolíticamente como una fortaleza sin posibles brechas, pues dada la mencionada indiferencia entre el todo y las partes, quien cede a una crítica sectorial cede todo; quien critica la política frente a los campesinos o frente a los intelectuales de la Unión Soviética, critica a toda la Unión Soviética; quien critica un aspecto de la política de un partido, critica a todo el partido, y, consecuentemente, ni se admitirán discusiones sobre este punto, ni se permitirá interiormente la formación de una oposición, conclusión a la que también puede llegarse partiendo de otros supuestos, pero que, en todo caso, es inherente a la perspectiva mítica; *iii)* dada la indiscernibilidad

entre el todo y sus componentes, es típico de la mentalidad mítica la vigencia del principio *pars pro toto*, es decir, la parte no representa al todo, ni actúa como un órgano del todo, sino que *es* el todo, lo que en la práctica política se ha manifestado en fenómenos de hipostatización de totalidades genéricas o abstractas en componentes concretos, los cuales atraen para sí el prestigio, la legitimación y las posibilidades de la totalidad de la que forman parte. Así, durante la baja Edad Media, en la época de la constitución estamental, las capas superiores de los estamentos privilegiados (es decir, del clero, de la nobleza y de las ciudades realengas) no representan a la totalidad del reino o sociedad global, sino que ellas mismas *son* el *regnum*³⁶; el rey absoluto no representa o funge como órgano del Estado, sino que *es* el Estado: *L'Etat c'est moi* (si bien más tarde aparece en la literatura jurídico-política la idea del rey como representante o como órgano). Pero los fenómenos de hipostatización no son exclusivos del *Ancien Régime*. Según las concepciones jurídico-constitucionales del nacionalsocialismo, el *Führer* no era representante ni órgano del pueblo alemán, sino que «constituye y encarna (*verkörpert*)... la unidad y la totalidad política del pueblo»³⁷. Y actualmente, en el sistema ideológico-político de los países socialistas nos encontramos con una serie continua de hipostatizaciones expresivas del desarrollo del principio *pars pro toto*: del pueblo en las clases trabajadoras, de éstas en la clase obrera, de la clase obrera en el partido, del partido en su Comité Central.

4.3. *La vivencia dramática de la realidad*

La actitud mítica imagina y vive las cosas dramáticamente, de manera que aquí donde el pensamiento racional ve el resultado de un sistema de causas y efectos, o de un proceso dialéctico, pero, en todo caso, claro a la consideración lógica o sometido a la prueba empírica, la mentalidad mítica, en cambio, percibe la realidad sociohistórica como el resultado de esfuerzos y de luchas de potencias, que en las culturas sacras tienen naturaleza santa y en las secularizadas naturaleza «misteriosa», es decir, algo que no sólo no es explicado, sino que no puede ser explicado racionalmente, y que, por tanto, está situado más allá de todo esclarecimiento racional, aunque frecuentemente, en las culturas donde rigen patrones racionalizados, ello no se reconozca explícitamente.

En las culturas plenamente sacralizadas, tanto el acto de la Creación como el de la fundación de una ciudad o de un nuevo orden político (que creen reproducir por imitación ritual el acto de la Creación) son considerados como una afirmación de los poderes santos en su lucha contra los poderes demoníacos, dando lugar a los mitos de origen, o fundacionales. En otras etapas de la historia, si no todos, si ciertos actos políticos significativos, sean totalmente fantásticos o más o menos reales, son considerados como una irrupción originaria de poderes santos: así, Santiago en Clavijo, descendiendo a caballo del cielo para cargar contra los moros; así, la *Dannebrog*, o bandera de Dinamarca, que el cielo envió al rey Valdemar en la

batalla contra los estonios en 1219; así, la Santa Ampolla, que un ángel o una paloma bajaron del cielo para ungir con su óleo a los reyes de Francia; así, el mito de la II y III Roma, según el cual, por decisión divina, el Imperio Universal —siempre vinculado al nombre de Roma— se traslada primero a Constantinopla y más tarde a Moscú; así, el del Ultimo Emperador, que relata que, al fin de los tiempos, el postrero de los emperadores del Sacro Imperio ascenderá al Gólgota para devolver las insignias a Cristo, su auténtico titular, etc., de modo que en la fundación, en el transcurso y en el final de los órdenes políticos inciden las potencias santas.

En las culturas secularizadas, la imagen mítica no hace referencia a personalidades o acontecimientos santos, pero sí a la excepcional irrupción de un espíritu, de un instante epocal anunciado por la palabra y los hechos de personalidades extraordinarias, más constitutivas de la historia que constituidas por ella; en una palabra, de héroes encarnadores en grado máximo de virtudes, y cuya presencia parte de los tiempos, pues antes reinaban la oscuridad y la servidumbre, y ahora reinan la claridad y la libertad. Que la realidad sea una patente negación de lo afirmado, que incluso pueda haberse acentuado la servidumbre, y descendido la civilidad, es irrelevante para la vigencia del mito y, de tener algún efecto, lo es para su acentuación, de acuerdo con un conocido mecanismo de compensación psicológica y, ni que decir tiene, que al mitologema en cuestión se le puede dar una apariencia racional mediante ese proceso de deformación de los hechos de que antes hemos hecho mención. Tales actitudes míticas pueden tener los contenidos más heterogéneos, ya que, en última instancia, reproducen un mitologema originario, pero recurrente y, por tanto, reproducido en distintas épocas históricas, cada vez con distinto contenido específico: la figura divina que a través de su esfuerzo, de la claridad de su verbo, y frecuentemente del sacrificio de su sangre —no sin antes ser víctima de la insidia y de la traición— inicia el nuevo eón, o la nueva era, a partir de la que se empieza a contar el tiempo. Lo importante es que el acontecimiento histórico no se explique, o no se explique totalmente por métodos críticos, sino en el fondo como algo misterioso, como una fuerza irrefrenable no concebida como sistema de relaciones, sino como una sustancia sólo comprensible mediante un acto de participación.

Objeto de mitificación pueden ser también un pueblo o grupo carismáticos, o incluso una concepción originariamente con pretensiones científicas; por ejemplo, una «ley histórica», siempre que ésta pase de ser considerada como una mera constatación de hechos a serlo como la expresión de la eticidad, de ser considerada como un esquema interpretativo de significación heurística, a serlo como especie de revelación de una sustancia, de una potencia transhistórica que se va realizando inexorablemente a lo largo de la historia, de tal modo que resistirla es estúpido e inmoral, con lo cual la «ley histórica» se transforma en Destino. Cuando dicha ley histórica se mitifica y, por tanto, se convierte en transhistórica, se hace abstracción de las condiciones o requisitos de su efectividad, de modo que pasa a creerse que lo anunciado por ella puede ya actualizarse *hic et nunc*, con abstracción de las condiciones de lugar y tiempo, o sea, de lo que los marxistas denominan «las condiciones objetivas». Se cancela, así, la noción de tiempo histórico, y en cualquier momento,

rior de la luz y de la verdad, de modo que Dios y el diablo, aun siendo completamente extraños, están, sin embargo, en una constante lucha. Satán es aquí considerado bajo la imagen del enemigo exterior. En cambio, en otras concepciones, como la judeo-cristiana, Satán no es un principio o una figura originaria, pues sólo Dios creó el mundo de la nada y transformó el caos en orden bueno, de modo que si hay mal y desorden no puede deberse al Creador, sino a lo creado; consecuentemente, Satán es una figura creada, pero decaída de su origen divino y rebelada contra el orden del Creador, al que trata incesante e infructuosamente de trastocar, sin resignarse a la derrota, hasta la gran batalla final, en que será definitivamente aniquilado. Satán simboliza aquí al enemigo interior, al rebelde, frente al cual siempre hay que estar en guardia.

Pero, en todo caso, Satán simboliza: *i)* el enemigo total, encarnación de todas las pésimas cualidades, y *ii)* el orden adversario, imaginado como la contrafigura del buen orden. Simboliza la hostilidad total, radical e incondicional; es el constante obstáculo, el que siempre está en contra, el *Antiibeos*, cuya hostilidad se manifiesta tanto en la guerra abierta como en la propagación de la mentira, de la calumnia y de la turbiedad. Es la encarnación de todas las cualidades odiosas, nihilistas y repulsivas: de lo oscuro frente a lo claro, de lo ambiguo frente a lo preciso, de lo destructivo frente a lo constructivo, de lo informe frente a la forma, de la materia frente al espíritu, de la tiranía frente a la libertad, de la guerra frente a la paz, del desorden frente al orden, de la injusticia frente a la justicia, de lo feo frente a lo bello, de la muerte frente a la vida. Es, pues, el enemigo existencial con el que no caben pactos ni componendas; es la potencia de la nada frente a la creación, destinada, por tanto, a un doble proceso de aniquilación y de renacimiento, en el que agota toda su fuerza y que, por tanto, le incapacita para crear nada sólido ³⁹.

Pero Dios y Satán no son solamente dos principios, sino también dos reinos contrapuestos, cada uno con sus súbditos, sus armas y sus legiones. De este modo se dibuja la imagen de un Reino de las Tinieblas, que viene a ser la simbolización de los infecundos y falsos principios que rigen al sistema adversario. Unos textos maniqueos, estudiados por H.-Ch. Puech ⁴⁰, nos proporcionan una representación de este reino, gobernado por un archidemonio al que siguen la jerarquía de sus príncipes o arcontes y el conjunto de sus súbditos. Del Reino de las Tinieblas surge la maquinación de la guerra, a la que se debe la falta de paz en el mundo. Su príncipe es fuerte, tiene un durísimo cuerpo de metal, inmune a cualquier arma penetrante; pero, además, daña y mata por la magia de su verbo; conoce los propósitos y las lenguas de todo su mundo, de manera que nada le permanece oculto, mientras que su pensamiento, en cambio, es arcano para sus arcontes y súbditos. No es difícil reconocer en estas expresiones simbólicas ideas que se han repetido en nuestro tiempo con respecto a los sistemas totalitarios extremos. El Reino de las Tinieblas es la negación de todo lo establecido y ordenado; es el movimiento estúpido, sin sentido ni finalidad, que se agota y se renueva constantemente, que se aniquila y

³⁹ Vid., sobre Satán, *Études Carmélitaines*, 27 (núm. monográfico), París, 1948.

⁴⁰ Vid. H.-Ch. Puech, «Le prince des ténébres en son royaume», *Études Carmélitaines*, 27, París, 1948, pp. 136 ss.

con indiferencia a su estructura concreta, puede sentirse que «ya es llegada la edad de oro que proclama el cielo».

4.4. *Totalización y bipolaridad de la pugna*

Como hemos dicho, la actitud mítica tiende a ver la realidad histórica y social como una lucha dramática entre poderes conflictivos. Es comprensible que esta perspectiva se extienda fácilmente sobre el campo político, en el cual, junto a la búsqueda de un orden estable, siempre están presentes la tensión y el conflicto. En este sentido hay una famosa y extrema definición de la política, debida a Carl Schmitt, que merece la pena ser recordada: la característica de lo político, lo que da sentido político a los actos, es la distinción de amigo y enemigo, del mismo modo que la distinción de bello y feo o de bueno y malo es la que les otorga sentido estético o ético; cierto que se trata del enemigo público (*hostis*, en latín; *foe*, en inglés) y no del enemigo privado (*inimicus*) y que, en principio, el antagonismo político tiene carácter sectorial, es decir, se refiere solamente a la dimensión política o politizada de la conducta, pero no es menos cierto que la dialéctica de la lucha política conduce a la totalización y profundización de la enemistad y a la transformación de la pugna agonal en lucha existencial, con la correspondiente tendencia a imputar al enemigo las peores calidades de todo orden.

Ahora bien, cuando la pugna política llega a ese grado de totalización e intensidad, queda abierta la vía para la sustitución de la perspectiva racional por la perspectiva mítica y, más concretamente, *i)* para hacer del adversario el compendio de las peores calidades de todo orden: el enemigo es malo, innoble, odioso, feo⁸, torpe (aunque astuto: nunca se sabe qué terribles ideas pueden germinar en su extraño cerebro), inmoral, falaz, etc., y como contrapunto necesario —puesto que somos su negación radical— *ii)* para convertirnos nosotros mismos en el compendio de las óptimas calidades; *iii)* para generalizar esta bipolaridad —muy especialmente en momentos de fuerte tensión— hasta comprender dentro del campo adversario a todos los que no estén con uno mismo, aunque tampoco estén con «el otro».

Todo ello da lugar a un complejo mito recurrente y, por tanto, reproducido en distintos contextos y con distintos contenidos, pero respondiendo siempre a un mismo arquetipo o mitologema originario: la pugna irreductible entre Dios y su antagonista Satán, este último significativo del enemigo arquetípico, y a cuyas imágenes acudirá de tiempo en tiempo la actitud mítica para configurar al enemigo político y al sistema político adversario. Veámoslo con algún detenimiento.

Hay dos grandes concepciones sobre el origen de Satán, cada una de las cuales simboliza una figura de enemigo. Según la imagen, rigurosamente dualista —mantenida capitalmente por el zoroastrismo, y en su forma más radicalizada por el maniqueísmo—, Satán es un ser tan originario como la divinidad misma: es la fuerza inferior de las tinieblas y de la mentira, que aspira a invadir el reino supe-

⁸ Es curioso señalar que en alemán *hässlich* (feo) y *Hass* (odio) tienen la misma raíz.

vuelve a renacer, que cada día tiene que estar construyéndose de nuevo, y cuyas tensiones sólo pueden ser superadas gracias al poder tiránico de su rey. En una palabra, el Reino de las Tinieblas es la negación del orden bueno y verdadero.

Las imágenes de Satán y de su reino se originaron en unas culturas que desconocían la separación entre el orden religioso y el orden político, y entendían que éste estaba ontológicamente subordinado a aquél. Por eso estaba en la lógica de las cosas que los pueblos enemigos o los rebeldes fueran considerados como agentes en la tierra de las potencias satánicas. Y así, por ejemplo, el Imperio aqueménida se considera a sí mismo como el pueblo de Ahuramazda, es decir, de la verdad, de la paz y de la justicia, mientras que fuera de sus fronteras, y golpeando sobre ellas, se encontraban los nómadas bárbaros, embusteros, ladrones e incapaces de orden, que eran la potencia de Ahrimán. Además, hay un momento en la historia en el que las antiguas religiones «nacionales» se convierten en religiones universales, es decir, en religiones expansivas destinadas a la conversión de todos los hombres, sin distinción de pueblo, país o cultura⁴¹; ellas tenían forzosamente que entrar en oposición con los poderes teopolíticos vigentes, y, como representaban la Salvación, era lógico que vieran en los

la propaganda desarrollada en nuestro tiempo por los sistemas totalitarios o la generada frente a ellos.

Esta tendencia a la bipolaridad maniquea conduce a un fenómeno que ha sido designado como «amalgama»; es decir, a la fusión indiscriminada del conjunto de adversarios en un todo, pretendiendo atraer para cada uno de ellos el máximo de hostilidad que produce la más extrema de sus partes, en virtud de la indiferenciación de que antes hemos hecho mención entre la parte y la totalidad. Ejemplos de tales amalgamas son las de «judeo-plutocrática-vaticanista-comunista» o «judeo-masónica-liberal» o «comunista-masónica-liberal», etc. Un grado más en el proceso de polarización mítica tiene lugar cuando la pluralidad de componentes de la amalgama es reducida al componente extremo, por ejemplo, cuando todo lo que no es comunista es fascista, desde los nazis a los socialistas (designados en los años veinte con el epíteto de «social-fascistas»), o cuando todo lo que no es fascista, desde los comunistas hasta los liberales moderados, es comunista. Ciertamente que todas estas amalgamas son frecuentemente instrumentos deliberadamente creados para la manipulación de las masas, pero no es menos cierto que no tendrían éxito si no existiera una predisposición a creer en ellas, es decir, si no hubiera una mentalidad mítica. La amalgama no es incompatible con que uno de sus elementos sea considerado como el enemigo arquetípico o radical que simboliza al conjunto, de manera que así como el demonio, aun siendo ubicuo e invisible, se simboliza en figuras imaginadas, o en ciertos animales, personas, pueblos, grupos, etc., así también el enemigo es ubicuo, pero se lo simboliza en el Kremlin, Wall Street, el judío o, no hace mucho tiempo, en los jesuitas, las logias, la *Congregation*, etc.

La combinación entre la tensión extrema amigo-enemigo, la imagen de éste bajo el modelo satánico, y la tendencia a lo misterioso, inherente a la mentalidad mítica, conducen al mito de la «Gran Conspiración Universal», ya implícita en la imagen del Reino de las Tinieblas a que antes hemos hecho mención: el adversario formula y actualiza unos planes secretos que tienen como fin la plena destrucción de nuestro orden para obtener a continuación la dominación mundial. Los planes de la Gran Conspiración están ya en marcha, ensuciando lo que es limpio, envenenando la cultura, mezclando lo que es distinto y operando, en todo caso, a través de espías, de saboteadores y de la subversión, e inclinando al mundo hacia una guerra catastrófica. Como es sabido, de tiempo en tiempo se «descubren» los textos de los planes de la Gran Conspiración, que en algún caso han constituido verdaderos éxitos editoriales.

G. Serba ha llamado la atención sobre la conexión entre el mito de la Gran Conspiración y la «Purga». La Gran Conspiración se infiltra en todas partes a través de sus agentes, que inficionan nuestro campo, el cual, por consiguiente, ha de ser purificado. Bajo este supuesto, la Purga, más que una represión, es, como su nombre lo indica, una limpieza, una purificación del cuerpo político, en la que la responsabilidad individual pasa a segundo plano: «los culpables son castigados, pero los inocentes son sacrificados... La Gran Conspiración tiene una dimensión irracional; para ser efectiva, la Purga debe tener la misma dimensión. La propia incongruencia entre los fundamentos de la acusación y la severidad del trato garan-

tizan su eficacia. Subyacente a la Purga está el mito de la Sangre, que llama a la redención mediante el sacrificio del inocente»⁴¹.

A estas notas características de la actitud mítica podrían añadirse otras que la falta de espacio —del que ya hemos abusado bastante— nos impide desarrollar aquí. En todo caso, un estudio ulterior de los mitos políticos o politizados debería ocuparse, entre otros aspectos, de su posible ordenación tipológica; de los métodos de análisis de sus componentes (o «mitemas», para emplear la expresión de Lévi-Strauss), no olvidando, sin embargo, que el mito sólo puede ser plenamente comprendido si se lo toma en su totalidad y en su contexto histórico; y, en fin, de la reducción de los mitos políticos a unas representaciones míticas originarias o arquetípicas, de las que hemos dado algún ejemplo en el presente trabajo.

⁴¹ G. Serba, *op. cit.*, p. 160.