

¿El fin del mito político?

El cantado triunfo de la razón sobre el mito, que venimos escuchando desde la Ilustración, ha sufrido un duro golpe con la aparición del posmodernismo. Aventurándose en el múltiple significado de la mitología, en contraposición al logos, el autor estudia los diversos niveles del mito y su supervivencia a través de la historia. En cuanto a los mitos políticos, llamados fascismo, nazismo y, finalmente, marxismo, el siglo XX que los ha visto nacer también los ha ido sepultando. Pero, al mismo tiempo, ¿no vivimos una remitologización política?

Ignacio Sotelo *

LA eventualidad de que el europeo de nuestro tiempo hubiera superado la dimensión mítica de la existencia a muchos ha de dejar completamente fríos, convencidos de que es demasiado remota para que pueda ser tomada en consideración: hasta tal punto lo humano estaría indisolublemente ligado al mito. No faltarán, sin embargo, los que ante semejante noticia queden consternados, aunque de ningún modo sorprendidos, ya que vendría a añadirse a otras del mismo

(*) Catedrático de Ciencia Política en la Universidad Libre de Berlín.

cariz que también hablan de finales trágicos —el fin del espacio natural incontaminado, de la comunicación social libre, del libro impreso y un largo etcétera—, señales todas que anunciarían la pronta desaparición del tipo de cultura que precisamente se inicia con la plasmación de los grandes mitos orientales y griegos. La permanente revolución tecnológica a la que asistimos desde hace un siglo, acabará muy probablemente por destruir la cultura heredada que, no sin cierta imprecisión, llamamos humanística, al ponerla en relación con la noción romana de *humanitas*, concepto que incluye desde los contenidos pedagógicos-aristocráticos ciceronianos a la conmiseración estoica. Acostumbrados ya a oír hablar de las catástrofes que, al parecer, se divisan en el horizonte, el fin del mito sería otra más, que acompañaría al desplome de nuestra civilización occidental.

Pero cabe también una tercera reacción de clara y manifiesta alegría, ante la posibilidad de que el mito hubiese llegado a un final, tantas veces predicho y hasta ahora nunca logrado. Tras siglos de contienda, conseguido un mundo impregnado por la presencia omnicomprendiva de la razón, el mito estaría a punto de quedar definitivamente sepultado. Hay un libro muy conocido de Wilhelm Mestle sobre el brotar de la filosofía griega, que lleva el sugestivo título *Del mito al logos*. El pensamiento habría nacido en las aguas turbias del mito (la serpiente), pero su destino consistiría en elevarse al aire puro de la razón (el águila). En el pensamiento ilustrado, mito y razón se consideran mutuamente excluyentes, a la vez que se da por descontado que sea un progreso el camino que lleva del uno a la otra.

¿Una civilización sin mitos?

SEGÚN la estimación que se haga del mito, positiva, como una dimensión consustancial de lo humano, que le abre al misterio, a la trascendencia, o negativa, como una etapa ya superada de la conciencia humana, cuyo sentido se cifró precisamente en haber alumbrado a la razón, la noticia de su final, si es que se puede tomar en serio, tanto puede originar angustia y tristeza, para los que piensen que con el mito desaparecería un componente esencial de nuestra civilización, como despertar una inmensa alegría, si se interpreta como el

verdadero triunfo de una civilización que, depurada ya de cualquier residuo de irracionalidad, empezaría a desplegar una racionalidad plena.

En la situación en que se halla hoy la humanidad, con la misma verosimilitud cabe entonar, ora un treno sobre el pronto final de nuestra cultura, que incluso podría arrastrar el fin de la humanidad, ora un canto jubiloso sobre la realización próxima de los valores ideales ilustrados en un mundo impregnado de los valores humanísticos de la razón.

He de confesar que si me dejo llevar por mis demonios, me inclinaría más bien por el lamento, después de haber soñado en la juventud que viviría un tiempo de júbilo. El desencanto y la frustración que hemos sufrido las gentes de mi edad nos hacen ser ya bastante más precavidos y recelosos. Se entiende que prefiramos rehuir cualquier pronóstico sobre el futuro, radiante o trágico, de nuestra civilización, dispuestos tan sólo a reconocer la incertidumbre que nos embarga. En muy pocos años, hemos pasado de un mundo en el que se alojaban excesivas certezas, a uno en el que las dudas nos agobian.

En este compás de espera, a lo mejor caemos en la cuenta de que lo que tal vez convenga sea criticar la noción misma de encrucijada, según la cual un camino llevaría a la destrucción y a la muerte, mientras que el otro, a la luz y a la vida (socialismo o barbarie), dicho sea en el lenguaje mítico que es preciso utilizar para poder hablar del origen y del porvenir. Porque lo probable es que no haya sólo dos caminos —tan negativo el uno, como positivo el otro— sino una buena cantidad de ellos, con la seguridad, últimamente adquirida, de que cada uno mezcle elementos positivos y negativos.

Desconfiemos de las dicotomías y de las bifurcaciones, la manera más elemental de poner orden en el caos. A estas alturas, muchos participamos en la opinión de que la función ordenadora del conocimiento exige modelos más complejos, capaces de manejar una mayor variedad de elementos. En cambio, pierden credibilidad las contraposiciones simplistas, como la que subyace en la idea de una marcha gloriosa del «mito al logos». Más que en mostrar su opinión tajante, importa descubrir las formas como mito y logos se conectan y se relacionan entre sí.

Vuelve a plantearse la pregunta de si mito y logos se excluyen, como quiso una parte del pensamiento ilustrado, o, por el contrario, se complementan, como pretendió aquella otra que desemboca en el romanticismo (pienso, en primer lugar, en el último Schelling con su *Filosofía de la Mitología y de la Revelación*). Porque, ni siquiera en la Ilustración hubo una

única respuesta a este respecto. Hemos de aprovechar el afán actual de evitar simplificaciones, para corregir de paso una visión demasiado lineal, o parcial, del pensamiento ilustrado.

Ahora bien, tratar de resolver el dilema de si *mytos* y *logos* se excluyen, o si se complementan, exige adentrarse en el campo minado de la descripción significativa de estos dos conceptos que, al constituir tal vez sus dos extremos, abarcan el pensamiento casi en su totalidad. Por grandes que sean las diferencias entre mito y razón, por lo menos, tienen en común una misma multivocidad significativa. Por mito, como por logos, entendemos cosas muy diferentes, con una amplia variedad de significados, algunos ciertamente excluyentes, pero otros sin duda complementarios.

Para una comprensión del mito

CARLOS García Gual, en el prólogo de un hermoso libro sobre *Mitos, viajes, héroes* (1), recoge una buena cantidad de significados del mito, desde el que contiene el diccionario de la Real Academia, «fábula, ficción alegórica, especialmente en materia religiosa», al que arrastra el lenguaje corriente, en el que por mito se entiende algo falso, indemostrable o quimérico, pasando por las muy distintas concepciones de mito que subyacen en las definiciones que utilizan los filósofos, los filólogos, los antropólogos, los psicólogos, los historiadores y científicos de la religión.

Ya Jenófanes de Colofón en el siglo VI a. C., con el surgir de la Ilustración griega, subraya el carácter *ficticio* del mito, que importa retener, no por su contenido literal, obviamente falso —los hombres, aun los más grandes como Homero, han atribuido a los dioses los peores vicios humanos— sino por el *alegórico* , que es el que habría que descifrar. Eujémeros de Mesina, dos siglos más tarde, en sus *Historias sagradas* , que tradujo al latín el poeta Ennio, insiste también en la falsedad literal de los mitos, aunque con un fondo de verdad, que no sería tanto *alegórico* , como *histórico* . Los mitos serían historia, aunque transformada por la lejanía de los acontecimientos y de los personajes que aparecen en la narración. El

(1) Carlos García Gual, *Mitos, viajes, héroes*. Madrid, 1981, páginas 8-13.

mito, más que filosofía esotérica, como quiere Jenófanes, sería historia confusa, desleída por el paso del tiempo.

Conviene recordar estos dos caracteres, el *alegórico* y, sobre todo, el *histórico-narrativo*, porque revelan que en el empeño ilustrado de superar al mito, en el fondo, subyace el de triturar la historia y la literatura. El *logos* empieza por distanciarse del mito, para terminar disolviendo, en una abstracción formalista, toda conciencia histórica, y sin ella, poco queda ya de la reconstrucción literaria de la realidad. Para defenderse de una racionalidad formal que reclama un dominio absoluto, es menester subrayar la estrecha relación que existe entre el mito y la historia.

Fontenelle, al comienzo de la última Ilustración europea, en *De l'origine des fables* (1724), caracteriza a los mitos como el pensamiento propio del alma primitiva, tesis que luego habría de desarrollar Edward B. Tylor en su *Primitive Culture* (1871), para quien el mito sería la filosofía del hombre en su estadio salvaje, y a la que se opone Lucien Lévy-Bruhl que, en *La mentalité primitive* (1922) y *L'âme primitive* (1927), insiste en la diferencia radical que habría entre el pensamiento mítico y el lógico. En fin, F. Max Müller funda la mitología comparada al caer en la cuenta de que el único camino que permitiría acceder al mito es el lingüístico: no en balde es una narración que se expresa con palabras. Entre el mito y las palabras con que se expresa existiría una identidad consustancial que, sólo si se logra poner de manifiesto, cabe penetrar en la esencia última del mito.

El lector nos dispensará de intentar ofrecerle una selección de las definiciones más representativas que se han hecho del mito: sobrepasaría con mucho el alcance de un artículo. Sin pasar la prueba, pero sintetizando materiales tan distintos como numerosos, me atrevo a presentar, para entendernos, la siguiente descripción, más que definición, del mito: una *narración* que se incluye en el ámbito de lo *sagrado*, referida a un tiempo lejano e indefinido, convertido ya en una tradición que pertenece a todos —el intento es un bien mostrenco— que explica origen y sentido de la vida de muy diversas formas —el mito es ambiguo— con una multitud de interpretaciones, más allá de la lógica formal, de las que se desprende sabiduría. La diferencia fundamental entre el saber y la sabiduría se incluye en la que existe entre razón y mito.

El famoso mitólogo norteamericano Joseph Campbell (2) ha distin-

(2) Joseph Campbell, *The Power of Myth*, Nueva York, 1988, Edición alemana, Zurich, 1989, pág. 42.

guido cuatro funciones del mito: *una función mística*, al ayudarnos a experimentar la maravilla que es el universo y la maravilla que somos cada uno de nosotros, experiencia totalizadora que nos abre al misterio y nos enseña a respetarlo.

Una segunda *cosmológica*, que da cuenta del origen y el fin del universo. No se puede vivir plenamente sin saber de dónde venimos y a dónde vamos.

La tercera es una función *social*. El mito da fundamento al orden social establecido; a la enorme variabilidad de organizaciones e instituciones sociales corresponde una enorme variedad de mitos, muy distintos de cultura a cultura, de región a región.

La cuarta función del mito es *pedagógica*, y nos enseña lo principal, a vivir bien, tanto en relación con la naturaleza en su infinita diversidad, como con cada uno de los miembros de nuestra especie: mitos de la unidad sustancial del hombre con su entorno, o mitos de la fraternidad de todos los humanos.

La mera enumeración de las funciones del mito pone de relieve que algunas de ellas, sobre todo la dimensión cosmológica y la social, pueden chocar, y de hecho han chocado, con la ciencia, mientras que la primera, la apertura mística al misterio, y la cuarta, al aprender a bien vivir, más que chocar directamente, quedan excluidas de la racionalidad ilustrada.

En una primera aproximación, el mito se identifica con lo sagrado, lo trascendente, lo religioso, es decir, con el ámbito de lo «irracional», que la razón debe ir purificando, destilando, ganándole terreno paso a paso. La interpretación más extendida de la historia de nuestra civilización consiste en concebirla como la marcha gloriosa *del mito al logos*. Desde hace dos siglos largos, el optimismo racionalista no se cansa de anunciar que el fin del mito, con el consiguiente triunfo de la razón, estarían ya al alcance de la mano.

Las formas de conexión del logos con el mito

NO participo del optimismo que entraña el progresismo ilustrado, racionalista y cientifista; al contrario me parece que hace agua por todos los costados, sobre todo desde que, al

quedar patentes los contenidos míticos de la razón y los racionales del mito, se puso de manifiesto la conexión existente entre mito y razón. A comienzos de nuestro siglo se derrumban los dos supuestos que sostenían lo que bien cabría llamar *el mito de la razón*: el primero, que la razón es una; es decir, que cuando decimos de algo que es racional estamos diciendo una y la misma cosa, y no muchas y muy diferentes; el segundo, que la razón se sustenta a sí misma, es decir, que es autónoma y suficiente.

Max Weber, en su refundación de las ciencias sociales, recalcó la multiplicidad significativa de lo racional; frente al «monoteísmo» de la razón —la razón una, reflejo del Dios único—, entendida ya como racionalidad instrumental, se predica de muchas formas, según los valores, los fines, los objetivos que se establezcan que, además de muchos y muy diferentes, surgen y se fundamentan al margen de la razón. «Politeísmo» que está en la base del «pluralismo», ya insuperable, que caracterizaría al estadio alcanzado por nuestra cultura. Frente al «monoteísmo» de la modernidad, el «politeísmo» de la postmodernidad; frente a la idea de una razón única y onnipoderosa, la multiplicidad infinita de racionalidades, que importa mantener en su diferencia, que incluye la de mito y razón, sin admitir ya exclusiones. Como profesor universitario puedo decir que nada cuesta tanto a la juventud estudiosa como orientarse en un mundo plural, en el que hasta lo racional se predica de muchas y muy diferentes maneras.

Pero, Max Weber no sólo señala la multiplicidad significativa de lo racional, sino que, en un momento en que la cultura europea se identificaba plenamente con la razón, rompe el tabú ilustrado de contraponer mito-religión, por un lado, y razón-ciencia, por otro, empeñado en mostrar los orígenes religiosos de la razón. Weber descubre que el proceso de racionalización, que constituiría la modernidad occidental, proviene de la *secularización* de una cierta forma de religiosidad; incluso el «espíritu del capitalismo» estaría ligado a una determinada teología protestante.

Max Weber sacó a la religión del trastero en que había quedado arrumbada por el racionalismo, para colocarla en el centro de nuestra civilización. En los tres volúmenes de su *Sociología de la religión* explica la peculiaridad de la modernidad occidental a partir de la especificidad religiosa de Europa, que, paradójicamente —aunque sólo para un cientifismo estrecho fuese una paradoja— constituye el basamento sobre el que se levanta la modernidad.

Un contemporáneo de Weber, por el que el sociólogo alemán no sentía la menor simpatía, Sigmund Freud, desde la confianza ilimitada en la razón, se atreve a penetrar en el trasfondo común del mito y la razón, el inconsciente. Si Weber ha roto el tabú que en la sociedad burguesa cubría a la religión, Freud quiebra el que pesaba sobre la sexualidad. El afán de comprender la sexualidad lleva a Freud a intentar estructurar racionalmente lo irracional, con lo que no sólo pone de relieve la estrecha conexión que existe entre el ámbito de lo racional y el de lo irracional, sino que elabora los conceptos claves para poder relacionarlos. La vinculación weberiana razón-religión se traslada a su trasfondo común, la libido, con su compleja estructura inconsciente. Gracias a Freud, el mito recupera su carácter constitutivo de lo humano, allá en el inconsciente, tejido con el mismo material que los sueños, a la vez que muestra su complementariedad con la razón.

La multiplicidad significativa de la razón, por un lado, así como el que tenga su basamento en el inconsciente, por otro, desmontan el prejuicio ilustrado de que la razón apoyaría siempre la *humanitas*. Justamente, esta pretendida dimensión humanista de la razón justificaría el que prefiramos la filosofía al mito. Desmitificar es, en último término, la labor propia de la filosofía, siempre que no se caiga en el fraude de que cabe conseguir una desmitologización plena. La razón disuelve los mitos, únicamente para crear otros nuevos. En la crítica de los mitos homéricos consistió la labor originaria de la filosofía; la crítica de los mitos que crea la razón es la tarea que, como castigo de Sísifo, tiene planteada permanentemente la filosofía. No hay conocimiento de envergadura que no tienda a convertirse en un mito, que la razón se encarga con el tiempo de ir disolviendo, consciente, eso sí, de que con esta operación de disolución de los mitos no se consigue sino alimentar otros nuevos.

La fuerza liberadora y la fuerza opresora del mito y de la razón

LUCRECIO estaba convencido de que el mito, expresión de lo sagrado, nace del miedo a la muerte, *mortis timor*, y en él se sustenta. La forma adecuada de librarse del miedo es superar el mito, que nos esclavizaría con temores infundados, sustituyéndolo por la razón, instrumento liberalizador de la personalidad. Sólo se es libre, si se

es racional. La Ilustración equipara libertad y racionalidad, como uno de sus principales principios.

La verdad es que las cosas son bastante más complicadas y no cabe sin más equiparar razón con libertad ni mito con opresión. La razón pero también el mito suprimen miedos y temores, pero también ambos los crean. Importa recalcar que la función liberadora y la función opresora no son exclusivas del mito o de la razón; el uno y la otra pueden cumplir funciones liberadoras, pero ambos sirven también para potenciar temores y reducir el ámbito de nuestra libertad. La razón y el mito pueden sostener, pero también destruir una ética humanista.

Sobre la capacidad destructora del mito abundan los ejemplos históricos; sobre la capacidad destructora de la razón, ninguna prueba más contundente que nuestra propia civilización en su estadio actual. La ambivalencia del mito se reproduce en la ambivalencia de la razón. Tal vez la mejor forma de compensar los efectos destructores consista en no considerarlos de manera excluyente, sino corregir el mito con la razón y la razón con el mito.

Hasta el racionalista más conspicuo y consecuente no se atreve a eliminar el mito por completo, dispuesto a concederle un espacio propio —el arte en sus variadas manifestaciones— en el que poder decir con sentido lo que de otra forma no se podría decir. Nada más peligroso, sin embargo, que establecer compartimientos estancos en el conocimiento, y distinguir así partes que estarían libres de mitos, y otras, como en el arte y la religión, en que tendrían asiento exclusivo. Con esta división del territorio se borra de nuestra perspectiva la mitologización en el ámbito científico, y sobre todo en el político social, no menos proclives a la creación de mitos que el onírico o el artístico.

A mi modo de ver, no plantea problemas serios el que razón y mito se mantengan, sin que la primera logre superar al segundo, siempre y cuando se sepa distinguir entre ambos, sin dar un papel preeminente o exclusivo a cualquiera de los dos. En cambio, graves son las consecuencias de un proceso de desmitologización que crea haber posibilitado el triunfo exclusivo de la razón. Los mitos son ciertamente peligrosos, cuando no se les reconoce como tales. Sobre todo, los mitos que ha creado la ciencia moderna, así como los que legitiman el orden social, han de ser tratados con sumo cuidado, para que no se pierda de vista su carácter mítico. Sobre estos últimos, los mitos políticos, quisiera decir algo.

Tipos de mitos políticos

GROSSO modo los mitos políticos podrían descomponerse en dos apartados: los fundacionales y los escatológicos. Los primeros legitiman el régimen político establecido en función de un acontecimiento histórico ocurrido en el pasado, a veces muy lejano, como el mito de la fundación de Roma por Eneas, o el mito de la raza aria, que surge en el siglo XVIII para tratar de cimentar el poder de una aristocracia ya en franca decadencia. Un documento importante que corrobora esta interpretación es el *Essais sur la Noblesse de France, Contenant une Dissertation sur son Origine et Abaissement* (1732) del Comte de Boulainvilliers, tradición que culmina en el *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853) del conde Joseph-Arthur de Gobineau, cuya doctrina queda resumida en el aserto de que toda la cultura que vale es la creación exclusiva de la raza blanca y que, por tanto, únicamente cabe que ésta siga desarrollándose, si se mantiene incontaminada la sangre del grupo originario que supo crearla. En 1859, Adolphe Pictet presentaba a la llamada raza aria como aquella «destinada por la providencia a dominar un día el planeta» (3).

Quiero llamar la atención sobre el hecho, poco comentado, de que el racismo, como teoría, es de origen francés, que recogen luego ingleses y alemanes. Estos últimos lo combinan con el antisemitismo ambiental, creando el mito de la raza noble, la germánica, frente a la raza degenerada, la judía, que el nacionalsocialismo llevó a sus últimas consecuencias, en la teoría, y a la mayor brutalidad, en la práctica.

Otros mitos fundacionales se refieren a acontecimientos muy cercanos, como el de la *gran revolución socialista de octubre*, que inventó Stalin para legitimar el golpe militar que dio el poder a los bolcheviques, mito que, en último término, sustentaba su poder omnímodo, o si se quiere, para movernos en nuestra pequeña provincia, el mito de la *Cruzada de Franco*, que sirvió también para dar cuenta de un golpe militar, en este caso fallido, que originó una interminable guerra civil y una larguísima dictadura.

Los mitos escatológicos, en cambio, hablan de las postrimerías de la historia, es decir, de aquellos acontecimientos que, al ocurrir, modificarían de tal modo el orden social establecido que con razón se podría

(3) Citado en Jacques Barzun, *Race, a Study in Superstition*, Nueva York, 1965, pág. 99.

hablar del fin de la historia conocida. Empezar un nuevo mundo exige la destrucción total del existente. Ejemplos cabales de mitos escatológicos se encuentran entre los milenaristas de la Edad Media sobre los que se superponen los revolucionarios en los siglos XIX y XX. Entre ellos, el principal ha sido sin duda el *mito de la revolución proletaria* y, dentro de él, el de la *huelga general revolucionaria*, como su instrumento específico.

El *mito de la huelga general revolucionaria* nos remite a su apóstol más conocido, Georges Sorel, que, pese a la fascinación que sintió al final de su vida por el fascismo y el leninismo —ambivalencia que hoy se comprende más fácilmente—, hay que seguir recordando, entre otros muchos méritos, por haber insistido en que era necesario distinguir entre mito escatológico y utopía. Aunque el mito contenga elementos utópicos, no constituye una utopía, que es «el producto intelectual de unos teóricos, que luego de observar y examinar los hechos, pretenden construir un modelo con el que contrastar las sociedades existentes» (4). La utopía es así un producto muy elaborado de un modelo de sociedad alternativo, que sirve para criticar la existente, a la vez que marca lo que habría que reformar y de qué forma. El mito, en cambio, consiste en una visión espontánea del futuro que, al engendrar un entusiasmo que centra las energías en una lucha que se considera justa, incita a la acción desde la seguridad de que se conseguirá la victoria. Mérito de Sorel es haber puesto énfasis en los elementos irracionales y emocionales que entraña la acción política. El *mito de la revolución* es el mito escatológico por antonomasia, así como el *mito de la huelga general* sería el que mejor arrancaría a los trabajadores de la frustración permanente de ser tratados como mera mercancía.

Los mitos fundacionales y los escatológicos citados podrían dar la falsa impresión de que los mitos políticos de este siglo XX se limitasen a los que habrían encarnado en el fascismo y el estalinismo y, dado que ambos han perdido credibilidad —¿qué queda de un mito en el que se ha dejado de creer?— se sacase la falsa conclusión de que el mito político habría llegado a su fin, de lo que, claro está, habría que congratularse. Por lo menos, en el plano político habría acertado el racionalismo ilustrado: en efecto, estaríamos asistiendo al fin del mito político, con lo que entraríamos en una nueva época en la que la política, reducida a una dimensión exclusivamente racional, habría perdido toda aureola mítica.

(4) Georges Sorel: *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, 1976, citado en el Prefacio de Isaiah Berlin, pág. 38.

Viejos y nuevos mitos políticos

A poco que observemos lo que pasa a nuestro alrededor, sin las antojeras que representa no reconocer el carácter mítico de las ideas movilizadoras en la sociedad actual, caeremos en la cuenta de que nada está más lejos de la verdad. Al afirmar que ha llegado el fin del mito, ocultamos los que han alcanzado nuevo vuelo en la sociedad actual, al desmoronarse los fascistas y estalinistas: el *mito del Estado*, el *mito de la Nación*, y el más extendido y peligroso, el *mito del Mercado*, como regulador universal de la única justicia posible.

En 1945, el año de su muerte en Nueva York, Ernst Cassirer publicó *El mito del Estado*, un libro muy sugestivo, en el que reconstruye la historia de la edificación del mito del Estado desde Maquiavelo hasta el nazismo, que todavía nos concierne muy directamente. El Estado, pese a su evidente debilitamiento por no coincidir ya su ámbito territorial con el del mercado, propende, en esta su última etapa, como forma de supervivencia, a exagerar sus elementos míticos. La primera reacción a esta mayor fragilidad fue el estatismo fascista, a la que seguirán probablemente otras. Para prepararse a repeler las últimas embestidas del mito del Estado es muy recomendable releer los textos del liberalismo radical de finales del XVIII y comienzos del XIX —el ensayo de Guillermo de Humboldt *Ideas para tratar de delimitar los límites de la acción del Estado* (1792) me parece de lectura obligada—, así como los escritos de los primeros anarquistas, desde Godwin a Proudhon y Bakunin.

El *mito de la nación*, por el uso y abuso que de él habían hecho los distintos fascismos, parecía ya definitivamente desacreditado, cuando ha empezado a rebrotar con la mayor furia, en buena parte arrastrado por la crisis económica y social que ha originado el desmoronamiento de los regímenes comunistas. Para mayor sorpresa y consternación, el nacionalismo renace vinculado a sus vicios anteriores, el racismo y la xenofobia.

Pero de todos los mitos que hoy impregnan la vida social y política, el más fuerte y peligroso es, sin duda, el *mito de la economía de mercado*, que toma, como si fuese real, un modelo que sólo existe en la cabeza de los economistas. Una cosa es la realidad socioeconómica y otra muy diferente los esquemas abstractos de interpretación; una cosa es la estructura real del poder y otra muy distinta la democracia como su legitimación; una cosa son las relaciones de dominación de clase y otra el principio de

igualdad de todos los ciudadanos; una cosa es el grado de oligopolización de la economía y otra el principio de acceso libre al mercado; una cosa son las posibilidades reales para los países subdesarrollados de competir internacionalmente y otra muy distinta el llamado libre comercio internacional.

El *mito del mercado libre* se inspira en la máxima, que empíricamente se ha mostrado falsa, de que si cada uno persigue su bien particular, el resultado será el bien de todos. Si fuera verdad, todos los problemas de la vida colectiva estarían resueltos; en el fondo, no es más que una falacia que sirve a los intereses de los poderosos. En un mundo en que cada cual persigue su bien particular, el resultado no es el bien de todos, sino exclusivamente el de los más fuertes, a costa de los más débiles.

La crisis profundísima por la que pasan los países del Este, y que pueden tardar aún decenios en sobrepasar, en buena parte se debe a los efectos destructores que ha tenido la creencia en el mito de que el bienestar de que gozan las sociedades avanzadas de Occidente proviene sin más de la conjunción de una economía de mercado con una democracia representativa, cuando lo esencial son los factores específicos que han hecho realidad a ambas. El mito consiste en creer que cabe una reproducción exacta del modelo económico y político de la Europa occidental y que, una vez conseguida, tendría efectos milagrosos, tanto en el crecimiento de las riquezas, como en la consolidación de la libertad y la justicia. Lo mismo predicamos en los llamados países del «tercer mundo» en los años cincuenta y sesenta, con el resultado conocido; sin que se haya dado una explicación convincente de las razones de aquel fiasco, se quiere aplicar al segundo mundo, por ahora con los mismos frutos.

Vivimos un tiempo de remitologización, de renacimiento de los viejos mitos y de creación de otros nuevos. En realidad, no cabe una movilización social que consiga cambiar las cosas —para mejor o para peor, ahora al menos ya sabemos que todo cambio no implica necesariamente un progreso— sin apoyarse en el mito. La racionalización de la política, eliminados todos sus ingredientes míticos, la convierte en una simple lógica de intereses encontrados.

Si el mito resulta un elemento imprescindible de la vida individual y colectiva, importa ante todo mantener el equilibrio primordial de esta sabiduría. Y un elemento primordial de esta sabiduría consiste en saber distinguir lo diferente y reaccionar de modo diferente a lo que es distinto. En lo que al mito respecta, lo fundamental es tratar al mito como mito, y

al saber científico como tal, sin mezclar ambos y sin que el mito aspire al *status* del saber, y pierda con ello la ambivalencia y enorme plasticidad interpretativa que lo caracteriza.

Se me permitirá que acabe confesando que no sé cómo concebir una política que se fundamente en la ética, meta a la que todavía no he renunciado, sin recurrir de algún modo al mito escatológico de una sociedad libre y justa.