

***UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO***

***FACULTAD DE CIENCIA POLÍTICA Y RELACIONES  
INTERNACIONALES***

**CARRERA: LICENCIATURA EN CIENCIA POLÍTICA**

**TÍTULO:**

***“El mito en la concepción científicista. El caso del Proyecto  
Político Socialista de Juan B. Justo”***

**Alumno:** Gerardo Gabriel Bernardini

**Legajo:** B-1011/1

**Director:** Dr. Sebastián Artola

## ***“El mito en la concepción científicista. El caso del Proyecto Político Socialista de Juan B. Justo”***

*“La vigilia diurna de un pueblo míticamente excitado, por ejemplo la de los antiguos griegos, es de hecho, gracias al prodigio que constantemente se produce como el mito supone, más parecida al sueño que a la vigilia del pensador científicamente desilusionado. Si cualquier árbol puede hablar como una ninfa, o si un dios, bajo la apariencia de un toro, puede raptar doncellas; si la misma diosa Atenea puede ser vista en compañía de Pisístrato recorriendo las plazas de Atenas en un hermoso carro-y esto el honrado ateniense lo creía-, entonces, en cada momento, como en los sueños, todo es posible, y la naturaleza entera revolotea alrededor del hombre como si solamente se tratase de una mascarada de los dioses, para quienes engañar a los hombres bajo todas las figuras solo sería una broma”*

***Friedrich Nietzsche.***

## Indice

A modo de introducción.....	3
Hipótesis de trabajo:.....	4
<i>Objetivo General:</i> .....	4
Objetivos Específicos:.....	4
Marco Metodológico:.....	4
<i>Marco teórico y conceptual:</i> .....	4
Sobre el mito y el logos.....	6
El mito político y las ideologías.....	9
Desmitificando...Ciencia es mito.....	17
Capítulo 1:.....	20
Diferentes concepciones del mundo a lo largo de la historia. Del Mito al Logos y del triunfo de la razón a la deconstrucción posestructuralista.....	20
Orígenes de la transformación.....	28
Capítulo 2:.....	35
El pensamiento de Juan B. Justo y su Proyecto Socialista. Orígenes teóricos en el marco de la II Internacional: Revisionismo, reformismo y la reivindicación del mito político.....	35
La ciencia y la ideología en el marxismo.....	35
Ortodoxia, Revisionismo y Reformismo. La dimensión de lo político.....	38
Reformismo.....	41
Desentrañando el pensamiento de Juan B. Justo.....	45
Capítulo 3:.....	55
La praxis de una idea. El Proyecto Socialista de Justo y el vínculo entre ciencia y mito.....	55
La conformación del Partido bajo la impronta de Juan B. Justo.....	55
Los postulados míticamente científicos.....	61
La toma del poder. Evolución, revolución y hegemonía.....	64
El socialismo y su lucha pedagógica contra la Política Criolla.....	72
Capítulo 4:.....	79
La crisis de la teoría y de la praxis del Socialismo argentino ante el debate actual sobre representación y democracia.....	79
Representación y democracia en clave mítica.....	79
<i>Modelos de democracia racional</i> .....	80
Crítica Posestructuralista a los modelos racionalistas de democracia deliberativa..	83
Nueva concepción de representación y democracia en la posmodernidad. El retorno del mito.....	87
Desconcierto y reminiscencias de lo que ya no es.....	90
A modo de conclusión.....	95
BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA.....	98
Epistemología, modos de conocimiento y mito político:.....	98
<i>II Internacional y Proyecto socialista argentino:</i> .....	99
El socialismo en la discusión actual sobre democracia:.....	100

## ***A modo de introducción.***

¿Cómo abordar el tema del *mito* en la conformación de un proyecto político que en gran medida lo rechazaba explícitamente aferrándose y reivindicando la concepción “cientificista” que lo definía...?

La respuesta a esta aparente contradicción nos llevará a un repaso de las principales discusiones teóricas sobre el mito y la ciencia y, posteriormente, al inicio mismo de la construcción de la identidad socialista en la Argentina del siglo XIX.

Este ensayo intentará discutir el vínculo entre *mito* y *ciencia* en los diferentes modos de conocimiento a través de la historia y plantear algunas relaciones entre **la concepción científicista** de **Juan Bautista Justo** y los intelectuales argentinos, de formación iluminista, que dieron vida al “**Proyecto Socialista**”, y *el mito* con el que haremos una lectura de dicho proceso.

Estos conceptos, mito y ciencia, a primera vista incompatibles, cuando no antagónicos, se relacionan inevitablemente en un juego de necesidades y confrontaciones a la luz de las cuales surgen elementos significativos para comprender la fortaleza y la incidencia del *Proyecto Socialista* de Justo en la política nacional así como el vínculo del socialismo argentino con los trabajadores.

La amplitud y complejidad del tema elegido para este trabajo nos llevará indefectiblemente a dejar planteadas más preguntas que respuestas.

Si logramos explorar al menos algunos ejes significativos de la mencionada temática, dejando un terreno menos árido detrás, esta empresa nos habrá sido útil, al menos a título personal.

### ***Hipótesis de trabajo:***

El Proyecto Socialista de Juan B. Justo, al igual que todo proyecto político cuenta, en su composición, con un elemento mítico. La negación de este elemento por su adscripción “cientificista” puede explicar la debilidad del proyecto.

### ***Objetivo General:***

Explorar las relaciones entre la *concepción científicista* (con la cual se constituyó el Proyecto Socialista) y el *mito*.

### ***Objetivos Específicos:***

-Analizar el vínculo entre *mito* y *ciencia* poniendo en relación los diferentes modos de conocimiento a lo largo de la historia.

-Reconstruir los orígenes teóricos de la concepción científicista justiniana que operó en la conformación del Partido Socialista en Argentina y en su praxis desde una perspectiva posestructuralista.

-Explorar el rol del Partido Socialista y “el mito” en el debate actual sobre los modelos de democracia racionalistas-universalistas y pluralistas.

### ***Marco Metodológico:***

En el marco del reglamento de Tesina este trabajo constituye un modelo de estudio cualitativo, reflexivo y teórico, sustentado técnicamente en un rastreo bibliográfico y documental de fuentes primarias y secundarias. Libros, ensayos y archivos partidarios serán la fuente de nuestra investigación.

### ***Marco teórico y conceptual:***

Ante la imposibilidad de las perspectivas teóricas denominadas “racionalistas” (y su propuesta universalista) de dar cuenta de la crisis de los metarrelatos característicos del racionalismo ilustrado y el “*paradigma de la modernidad*”, adoptamos aquí una perspectiva diferente.

La *perspectiva posestructuralista* que adoptamos como marco teórico, nos ofrece (como también observaron oportunamente Laclau y Mouffe), enormes ventajas analíticas y nos abre un espectro de posibilidades que, entre otras, nos permite encausar diversas corrientes de pensamiento muy valiosas para la consecución de los objetivos del presente trabajo.

La *indecibilidad* que domina el campo que anteriormente gobernaba la “determinación estructural”, la *deconstrucción*, la *teoría lacaniana* aplicada a la política y la *mirada no esencialista* nos permiten, entre otras cosas, aprehender la especificidad de la sociedad actual, la democracia moderna y releer la historia desde otro paradigma.

La deconstrucción de conceptos arraigados por siglos de primacía de la *Ilustración* racionalista nos abre la posibilidad de entender la alteridad y el conflicto como condición de posibilidad (e imposibilidad) de toda identidad constitutiva de lo político, poniendo en discusión los pilares teóricos sobre los que se erige la “modernidad”.

Conceptos como el de “verdad” entendida como atemporal, única, universal y absoluta, sucumben ante la deconstrucción posestructuralista.

Con estas herramientas teóricas con las que nos informamos, el siguiente trabajo constituye un intento por comprender al mito como elemento clave que acompaña la historia humana desde sus inicios y particularmente centrarnos y descubrir los componentes míticos constitutivos del Proyecto Socialista argentino de Juan B. Justo (análisis diacrónico).

Con la determinante impronta de un gran pensador argentino como lo fuera Juan B. Justo, dicho proyecto se autodefinió como científico o científicista y estuvo enmarcado, en términos teóricos, en el “*paradigma de la modernidad*” de fines de siglo XIX. Constituye un ejemplo rico y acabado para analizar la impronta iluminista con la que se crea, en nuestro país, el primer partido político moderno y como este se inscribe en la sociedad argentina decimonónica, particularmente en el vínculo con los trabajadores. También nos permite esbozar la incidencia del partido en la política nacional actual (análisis sincrónico).

## *Sobre el mito y el logos.*

Debido a que los principales conceptos utilizados en este trabajo detentan una edad milenaria, es particularmente relevante realizar las precisiones teóricas y conceptuales pertinentes. De la claridad del marco conceptual utilizado depende la correcta comprensión y el abordaje integral del ensayo.

En referencia al concepto de “*mito*” y su significado, existe una gran amplitud de bibliografía y diversidad de enfoques para dicho concepto en las ciencias sociales y en la epistemología.

Etimológicamente la palabra *mito* tiene su origen en el vocablo griego “*mythos*” y su significación nos refiere al concepto de *relato* o *narración*.

Esta palabra griega, que los latinos tradujeron por “*fábula*”, entra en una oposición conceptual con el “*logos*” que piensa la esencia de las cosas y de ese pensar obtiene un saber de las cosas constatable en todo momento.

El mito es un tipo particular de discurso frente al *logos*, frente al discurso explicativo y demostrativo. *Logos* se refiere al pensamiento racional y su correlato posterior en la ciencia y la técnica.

*“La palabra logos narra nuestra historia desde Parménides y Heráclito. El significado originario de la palabra “reunir”, “contar”, remite al ámbito racional de los números y de las relaciones entre números en que el concepto de logos se constituyó por primera vez”<sup>1</sup>*

Históricamente el concepto de *mito* procede de la antigüedad y está indisolublemente unido al concepto antiguo de lo divino. El mito cuenta acerca de lo divino. Pero de este sólo cuenta...

*“Son historias de dioses o historias de dioses y de hombres, que muestran la dimensión de lo divino. Es así evidente, y probablemente no limitado a la Antigüedad griega, que lo narrado en tales historias no es objeto de un conocimiento propio, de un tener-por-verdadero o de una fe de la que no se puede dudar. Es algo así como una memoria viva que se refiere inmediatamente a la memoria histórica de las dinastías, de los pueblos y de las ciudades, de los lugares y de las comarcas”<sup>2</sup>*

El mito es *lo dicho*, *la leyenda*<sup>3</sup>, pero de manera que lo dicho en esa leyenda no admite posibilidad alguna de ser experimentado de otra forma que el sólo “recibir” lo dicho.

Más allá de las innumerables valoraciones hechas por diversos teóricos sobre este concepto, en lo que aquí nos compete, centraremos el análisis en su naturaleza (tratando de evitar, aunque nunca pudiendo, juicios de valor) y, particularmente, en su *función social* a lo largo de la historia, fundamentalmente, en los siglos XIX y XX.

---

<sup>1</sup> GADAMER, Hans-Georg. “*Mito y razón*” pág. 25

<sup>2</sup> GADAMER, Hans-Georg. “*Mito y razón*” pág. 63

<sup>3</sup> Siguiendo a Paul Feyerabend, toda leyenda consta de un núcleo histórico alrededor del cual, como resultado de la impresión que ese núcleo deja en testigos oculares o en oyentes, crecen exageraciones y falsificaciones inverosímiles.

El mito como concepto histórico y espacialmente construido, constituye un elemento determinante en la formación, mantenimiento, permanencia y cambio de los universos simbólicos, interpretativos y movilizadores que cada sociedad posee como parte esencial de la cultura de un pueblo, tanto en su creación como en su transmisión social.

Ya Louis Althusser nos decía que no existe nada en lo social que no esté sobredeterminado<sup>4</sup>, lo social se constituye como orden simbólico.

Las estructuras míticas han aportado a través de la historia, esquemas o marcos interpretativos a quienes “creen” en ellas. Y no sólo eso. Estos marcos poseen además conjuntos de valores, los cuales direccionan (o condicionan) el accionar de los sujetos.

Pero sin dudas el componente fundamental de este concepto es su **capacidad movilizadora**, la que supone convencimiento, fe; ya sea en una idea abstracta o en un simple hombre. Esto es parte constitutiva de lo que denominamos “poder”. Es aquí donde descansa su fortaleza y donde vemos, no sin cierto asombro, su inagotable potencial.

Su función específica, dirá García Pelayo es la de **cohesionar, integrar y movilizar** a los actores sociales que encuentran en ellos, el motivo de su accionar.

Sería un error, por su parte, confundir esta función con la de *manipulación* que muchos autores creen ver en él. La idea de mito es demasiado compleja como para reducirla a la mera idea de manipulación. Este error nos lleva a subestimar a los que creen (creemos) en ellos y más peligroso aún, a subestimar la fuerza intrínseca que poseen los mitos en nuestras sociedades.

El mito es un productor de sentido, de significación. Brinda a los hombres una contención, un marco general a través del cual interpretar el mundo que los rodea y fundamentalmente, darle “**sentido**” a sus vidas. Como vimos más arriba, el mito convence e involucra, impulsa y dirige ideas y valores, medios y fines.

En un pasaje de su obra “*El hombre y el mito*”, José Mariátegui refuerza esta idea al decir: “...el hombre, como la filosofía lo define, es un animal metafísico. No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza súper-humana.”<sup>5</sup>

Nietzsche, por su parte, vio en el mito la **condición vital de cualquier cultura**. Una cultura sólo podría florecer en un horizonte rodeado de mito. Lo “mítico” es la reserva de la verdadera sustancia de la vida de una cultura. En palabras de Hans-Georg Gadamer: “no hay cultura sin horizonte mítico”.

---

<sup>4</sup> Este concepto constituye un aporte de Althusser a la doctrina marxista. En forma esquemática reconoce la acción simultánea de infraestructura y superestructura. En la historia la base nunca obra sola, sino que está siempre entrelazada con acciones, con acontecimientos históricos específicos. Es por lo que el concepto de *sobredeterminación* se constituye en el campo de lo simbólico, y carece de toda significación por fuera del mismo.

<sup>5</sup> MARIÁTEGUI, José, “*El hombre y el mito*” en “Obras”. Colección pensamiento de Nuestra América, Casa de las Américas, Tomo I y II, pág. 413

El mito tiene además una **extensión ilimitada**, abarca todos los planos sociales, tanto los religiosos como los seculares, tanto lo ideológico, lo político, lo económico y ciertamente lo cultural. Todo lo que forma parte de nuestra vida cotidiana es subsumido en su lógica. Ni siquiera los más duros racionalistas escapan a su fuerza arrolladora ya que, como veremos luego, el mito responde a una **construcción anti-intelectual** por lo que se vuelve inmune a los ataques surgidos desde la perspectiva racionalista y de los métodos de análisis que de ella derivan<sup>6</sup>. El mito es a la vez **imperfectible e indiscutible**, según Barthes, ni el tiempo ni el saber le agregan ni le quitan nada.

*“El mito penetra por todos los intersticios de la vida social, impregnando con su sello desde los rituales más complejos hasta los actos más aparentemente “naturales” de los hombres y de los pueblos.”*<sup>7</sup>

Y es justamente aquí donde encontramos un dato clave para la comprensión del mito y de su poder.

Existen diferentes *tipos* de mitos, podemos ver desde una aproximación básica, el mito reconocido como tal, asumiendo su rol de relato ficticio, de narración folklórica, de leyenda o el mito como encubridor de la realidad<sup>8</sup> creado por determinados grupos para ocultar los intereses y los objetivos que no pueden manifestarse tal como son pues revelarían la realidad injusta, propia de situaciones de dominación y explotación.

Existe por otro lado, *el mito naturalizado*<sup>9</sup>, apareciendo como la naturaleza social misma, como “*realidad*”, como “*verdad*”. Los hombres viven en esta situación mítica sin saberlo. Nos advierte Labourdette que esto no se trata de un ocultamiento deliberado y es esta la clave del análisis. En esta capacidad de presentarse como la realidad más auténtica, más evidente, radica su enorme fuerza.

Según Hans-Georg Gadamer, el mito es portador de una verdad propia, inalcanzable para la explicación racional del mundo. El mito es “*la voz de un tiempo originario más sabio*”

Es aquí donde se nos hace inevitable referirnos al “*romanticismo*” como pensamiento y a su concepción del mundo. En pocas palabras, podemos englobar en él a todo pensamiento que cuenta con la posibilidad de que el verdadero orden de las cosas no es hoy o será alguna vez, sino que ha sido en otro tiempo y que, de la misma manera, el conocimiento de hoy o de mañana no alcanza las verdades que en otro tiempo fueron sabidas.

*“La dignidad de una vieja verdad es atribuida a la meta política de un orden futuro que debe ser creído por todos, como en otro tiempo el mundo comprendió míticamente”*<sup>10</sup>

---

<sup>6</sup> El mito nunca puede reducirse a una explicación científica, ésa es su particularidad y el origen de su fuerza intrínseca.

<sup>7</sup> LABOURDETTE, Sergio D., “*Mito y política*”, pág.18

<sup>8</sup> Articulado en la definición más elemental y conocida de ideología. Bien reflejada en la frase de Marx en “*El capital*”: “*Sie wirsen das nicht, aber sie tun es*”, “*Ellos no lo saben pero lo hacen...*”. Se trata de una divergencia entre la *realidad social* y nuestra representación distorsionada, nuestra *falsa conciencia* de ella.

<sup>9</sup> Barthes respecto a la naturalización del mito dice: “*...el mito es vivido como una palabra inocente; no porque sus intenciones sean ocultas (si fueran ocultas, no podrían ser eficaces), sino porque están naturalizadas*”. “*Mitologías*”, pág. 224

<sup>10</sup> GADAMER, Hans-Georg. “*Mito y razón*” pág. 16

## ***El mito político y las ideologías.***

Como vimos, existe un amplio espectro de mitos en nuestro mundo actual, Roland Barthes, desde un enfoque diferente al de nuestro trabajo<sup>11</sup>, realiza un repaso exhaustivo por los mitos burgueses en su libro **“Mitologías”** del año 1956. Desde el cerebro de Einstein, pasando por los juguetes, la astrología, los marcianos, la publicidad, la cocina y el nuevo Citroën.

Sin embargo, nuestro trabajo se centra en los *mitos sociales*, en la función netamente política de estos y en la observación de su **articulación con las ideologías**.

Desde el propio campo marxista, Antonio Gramsci pudo dimensionar la complejidad de la ideología, escapando de la identificación de esta con un *“sistema de ideas”* o con la *“falsa conciencia”* de los actores sociales.

Para el italiano, la ideología es vista como un *“todo orgánico y relacional, encarnado en aparatos e instituciones, que suelda en torno a ciertos principios articulatorios básicos la unidad de un bloque histórico”*, cerrando con esto la posibilidad de una lectura *“superestructuralista”* de lo ideológico.

Avanzando gradualmente en el abordaje de la complejidad del concepto, entendemos, aquí a las **ideologías como estructuras interpretativas** que nos permiten abordar la realidad y hacerla inteligible, no son otra cosa que la forma de racionalizar los complejos míticos que les son funcionales y sin los cuales carecería de la vitalidad necesaria para imponerse por sobre otras estructuras interpretativas. La ideología estructura la realidad social.

Theodor Adorno ya manifestaba que la *ideología* es sólo un sistema que reclama la verdad, es decir, que no es simplemente una mentira, sino una mentira que *se vive* como verdad, una mentira que pretende ser tomada seriamente.

Es interesante el concepto que introduce Slavoj Žižek cuando dice que la función de la ideología no es ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos **la realidad social misma**. La ideología no es una ilusión tipo sueño que construimos para huir de la insoportable realidad, sino una construcción de la fantasía que funge de soporte a nuestra “realidad”: una ilusión que estructura nuestras relaciones sociales efectivas, reales y por ello encubre un núcleo insoportable, real, imposible (conceptualizado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe como “antagonismo”, una división social traumática que no se puede simbolizar).

Trataríamos en vano de romper el sueño ideológico para salir de él “abriendo los ojos y tratando de ver la realidad como es”, deshaciéndonos de los anteojos ideológicos como los sujetos de esta mirada pos ideológica, objetiva, cuerda, libre de los llamados prejuicios ideológicos.

---

<sup>11</sup> Barthes habla de un *“divorcio abrumador”* entre el conocimiento y la mitología. De una manera explícita plantea su postura ante la mitología: *“La función del mito es eliminar lo real (...) Nuestra búsqueda debe estar encaminada a lograr una reconciliación de lo real y los hombres, de la descripción y la explicación, del objeto y del saber”* **“Mitologías”** pág. 256. También plantea que la función del mito es la de deformar: *“El mito no oculta nada y no pregona nada: deforma; el mito no es ni una mentira ni una confesión: es una inflexión”* **“Mitologías”** pág.222

*“Ideológica no es la falsa conciencia de un ser (social) sino este ser en la medida que está soportado por la falsa conciencia”<sup>12</sup>.*

La ideología no es simplemente una “falsa conciencia”, una representación ilusoria de la realidad, es más bien esta realidad a la que ya se ha de concebir como “ideológica”.

La fantasía ideológica es inconsciente, posee un poder estructurante enorme, aun cuando no tomemos las cosas en serio, aun cuando mantengamos una distancia irónica<sup>13</sup>, aun así lo hacemos. Por lo cual no estamos en una sociedad pos ideológica. La ideología que prevalece es la del cinismo.

Nos recuerda también la máxima de Blaise Pascal: *“abandona la argumentación racional y sométete simplemente al ritual ideológico, quédate estupefacto repitiendo los gestos sin sentido, actúa como si creyeras, y la creencia llegará sola”<sup>14</sup>*

La razón cínica, dirá Zizek, con toda su separación irónica, deja intacto el nivel fundamental de la fantasía ideológica, el nivel en el que **la ideología estructura la realidad social**.

Una ideología se “apodera de nosotros” realmente sólo cuando no sentimos ninguna oposición entre ella y la realidad, es decir, cuando la ideología consigue determinar el modo de nuestra experiencia cotidiana de la realidad.<sup>15</sup>

*“Una ideología en realidad triunfa cuando incluso los hechos que a primera vista la contradicen empiezan a funcionar como argumentación en su favor”<sup>16</sup>*

La creencia no es un estado “intimo” y exclusivamente mental, se materializa siempre en nuestra actividad social efectiva: la creencia se encarna y se materializa en el funcionamiento efectivo del campo social; sostiene **la fantasía que regula la realidad social**. Lo ejemplifica así:

*“Lo que llamamos “realidad social” es en último término una construcción ética; se apoya en un cierto como sí. Actuamos como si creyéramos en la omnipotencia de la burocracia, como si el Presidente encarnara la Voluntad de Pueblo, como si el Partido expresara el interés objetivo de la clase obrera.”<sup>17</sup>*

En cuanto se pierde la *creencia*, la trama de la realidad social se desintegra. En términos lacanianos, “más allá de la fantasía”, ya no hay anhelo ni ningún otro fenómeno sublime afín, **más allá de la “fantasía” encontramos sólo pulsión de muerte**.

<sup>12</sup> ZIZEK, Slavoj. *“El sublime objeto de la ideología”*, pág. 46

<sup>13</sup> Del sujeto cínico, el que está al tanto de la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, pero pese a ello insiste en la máscara. La fórmula sería; *“ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen”*.

<sup>14</sup> GUYBURGESS: *“No eres comunista porque entiendes a Marx, entiendes a Marx porque eres comunista”* es decir, entiende a Marx porque presupone de antemano que Marx es el portador del conocimiento que permite el acceso a la verdad de la historia, como el creyente cristiano que no cree en Cristo porque le hayan convencido con argumentos teológicos sino al contrario, es susceptible a los argumentos teológicos porque ya está iluminado por la gracia de la creencia.

<sup>15</sup> “Desde el punto de vista marxista, el procedimiento ideológico *por excellence* es el de la “falsa” eternización y/o universalización: un estado que depende de una conjunción histórica concreta se presenta como un rasgo eterno y universal de la condición humana; el interés de una clase en particular se disfraza de interés humano universal... y la meta de la “crítica de la ideología” es denunciar esta falsa universalidad (...)” ZIZEK, Slavoj. *“El sublime objeto de la ideología”*, pág. 81

<sup>16</sup> ZIZEK, Slavoj. *“El sublime objeto de la ideología”*, pág. 80

<sup>17</sup> ZIZEK, Slavoj. *“El sublime objeto de la ideología”*, pág. 65

La importancia, entonces, que tiene la fantasía ideológico-social es enorme. Según Laclau y Mouffe, **la Sociedad, como tal, no existe**. Está siempre atravesada por una escisión antagonica que no se puede integrar al orden simbólico<sup>18</sup>. Lo social siempre es un terreno incongruente estructurado en torno a una imposibilidad constitutiva, atravesado por un “antagonismo” central. En otras palabras, la sociedad está siempre atravesada por una escisión antagonica (naturaleza antagonica) que no se puede integrar al orden simbólico. Es la imposibilidad que impide a la sociedad alcanzar su plena identidad como totalidad cerrada y homogénea.

**La fantasía ideológico-social construye una imagen de la sociedad que sí exista**, una sociedad que no esté escindida por una división antagonica, una sociedad en la que la relación entre sus partes sea orgánica y complementaria.

*“La noción de fantasía social es, por lo tanto, una contrapartida necesaria del concepto de antagonismo: fantasía es precisamente el modo en que se disimula la figura antagonica”*<sup>19</sup>

El espacio ideológico esta hecho de elementos sin lugar, sin amarrar, “*significantes flotantes*”, cuya identidad está abierta, sobredeterminada por la articulación de los mismos en una cadena con otros elementos, es decir, su significación “literal” depende de su plus de significación metafórico. El cúmulo de *significantes flotantes*, de elementos protoideológicos, se estructura en un campo unificado mediante la intervención de un determinado “punto nodal” (el *point de capiton* laciano) que los “acolcha”, detiene su deslizamiento y fija su significado. Así se crea y sostiene la *identidad* de un terreno ideológico determinado, más allá de todas las variaciones posibles de su contenido explícito.

En definitiva, lo que está en juego en la lucha ideológica es cuál de los “puntos nodales”, *points de capiton*, totalizará e incluirá en su serie de equivalencias a esos elementos flotantes.

Para Paul Ricoeur la discrepancia entre pretensión y creencia es un rasgo de la vida política, y el papel permanente de la ideología consiste en suministrar el necesario suplemento de la creencia que cubrirá esta brecha. Lo que está en juego en toda ideología es la legitimación de un determinado sistema de autoridad<sup>20</sup>.

*“La ideología es la plusvalía agregada a la falta de creencia en la autoridad”*.

Existe en el autor una fuerte correlación entre ideología y praxis. La primera opera en tres planos, como *deformación*<sup>21</sup>, como *legitimación* y como *identificación* o *integración*.

Parte del convencimiento de que nuestra relación con el mundo y toda acción social, es decir la “realidad social”, posee ya una mediación simbólica<sup>22</sup>(estructura simbólica) siendo la ideología la que desempeña el rol de mediación en la esfera social.

<sup>18</sup> Zizek reconoce como el principal aporte de Mouffe y Laclau el rescatar el registro de lo Real laciano para el análisis de lo político, al concebir el campo socio-simbólico como estructurado en torno a una **fisura** que resiste a la simbolización, que no puede ser simbolizada. Vinculan así el Real laciano con el “*carácter constitutivo de los antagonismo*”.

<sup>19</sup> ZIZEK, Slavoj. “*El sublime objeto de la ideología*”, pág.173

<sup>20</sup> Vemos aquí una clara reminiscencia weberiana. Recordamos en Max Weber la preocupación por la legitimación de todo poder o autoridad. Para este, el lugar de la ideología se encuentra en el sistema de legitimación de un orden de poder.

<sup>21</sup> La función de deformar o de disimular dirá Ricoeur, sólo comprende una pequeña superficie de la imaginación social, del mismo modo que las alucinaciones o ilusiones constituyen solamente una parte de nuestra actividad imaginaria en general.

En su tercer plano, **la ideología es integradora y preserva la identidad social**. Es su plano más importante ya que sólo sobre la base de esta función, en la ideología pueden aparecer sus otras funciones de legitimación y de deformación.

*“Sólo porque la estructura de la vida social humana es ya simbólica puede estar deformada”<sup>23</sup>*

En ninguna parte encontramos un estadio pre-simbólico y por lo tanto pre-ideológico de la vida real<sup>24</sup>. El modelo que coloca la ideología en oposición a la realidad es inadecuado porque **desde el comienzo la realidad está simbólicamente determinada**.

*“La realidad histórica está siempre simbolizada; el modo en que vivimos está siempre mediado por diferentes modos de simbolización”<sup>25</sup>*

*“(…) los hechos del mundo no solo son exteriormente reflejados por la ideología del ser humano, sino también en parte contruidos por ella”<sup>26</sup>*

Bien recuerda Zizek que el rasgo fundamental del *posestructuralismo* es deconstruir toda entidad sustancial, denunciar tras su sólida congruencia una interacción de sobredeterminación simbólica.

En definitiva la ideología como mediación simbólica es parte constitutiva de la existencia social.

Y metiéndose de lleno en el problema filosófico del sujeto (ser), plantea la creciente dificultad de tratar a la ideología como un mero mundo de ilusiones, de superestructuras ya que **la ideología es constitutiva de lo que somos**, y lo que podríamos ser es completamente desconocido separado de la ideología.

*“Somos lo que somos precisamente gracias a la ideología. La función de la ideología es hacer sujetos de nosotros. Trátese de una extraña situación filosófica puesto que toda nuestra existencia concreta es colocada en el terreno de la ideología”<sup>27</sup>*

Ricoeur no niega que la ideología, en un sentido más estrecho del término, deforma la estructura de la acción simbólica. Sin embargo, el peso de su análisis se encuentra en el sentido más amplio de la misma. En este último se asigna suma importancia a la estructura de la acción simbólica; la ideología (primitiva y positiva) obra en el caso de grupos y en el caso de individuos como el factor constituyente de la identidad de los mismos.

---

<sup>22</sup> Con esta afirmación ya no se puede decir que la ideología es tan solo una clase de superestructura. Desaparece, de hecho, la distinción entre superestructura e infraestructura debido a que los sistemas simbólicos pertenecen ya a la infraestructura, a la constitución básica del ser humano.

<sup>23</sup> RICOEUR, Paul. *“Ideología y utopía”* pág. 53

<sup>24</sup> *“Como lo real no ofrece ningún soporte para una simbolización directa del mismo –como cada simbolización es en último término contingente- el único modo en que la experiencia de una realidad histórica determinada puede lograr su unidad es mediante la instancia de un significante, mediante la referencia a un significante “puro”. No es el objeto real el que garantiza, como punto de referencia, la unidad y la identidad de una determinada experiencia ideológica –al contrario, es la referencia a un significante “puro” la que confiere unidad e identidad a nuestra experiencia de la realidad histórica”* ZIZEK, Slavoj. *“El sublime objeto de la ideología”*, pág. 138

<sup>25</sup> ZIZEK, Slavoj. *“El sublime objeto de la ideología”*, pág. 138

<sup>26</sup> FEYERABEND, Paul. *“Filosofía natural”* pág. 91

<sup>27</sup> RICOEUR, Paul. *“Ideología y utopía”* pág. 181

Otra particularidad de la ideología entendida como integración, es su dimensión diacrónica<sup>28</sup>, es decir, que sustenta la integración de un grupo no solo en el espacio sino también en el tiempo.

Aquí toman particular importancia el recuerdo de los padres y los hechos fundadores de un grupo.

Paul Ricoeur, quien trabajó específicamente la temática de la ideología (y la utopía) y su componente temporal nos dice:

*“Volver a imponer los hechos que fundaron un grupo es un fundamental acto ideológico. Se trata de la repetición de los orígenes (...) La celebración se convierte en un recurso que el sistema de poder emplea para conservar su poder, es pues un acto defensivo por parte de los gobernantes”*<sup>29</sup>

La variable temporal es relevante en el análisis propuesto aquí ya que **ninguna construcción mítica-ideológica** (ya sea secular o religiosa como ya mencionamos), **escapa a los límites temporales**.

Cada construcción mítica en el campo sociopolítico cumple un determinado ciclo histórico. Un proyecto sostenido por determinada articulación mítica puede ser dominante en alguna época o período histórico, hegemonizando la definición e interpretación de la realidad<sup>30</sup> vigente en esa sociedad, y luego, en otro momento histórico, debilitarse hasta desaparecer definitivamente y ser reemplazado por otra.

Como así también existe la posibilidad – y la historia contemporánea da sobradas muestras de ello- de que resurjan después, con una nueva vitalidad, si se dan las condiciones históricas favorables para hacerlo.

Dice Barthes sobre la trama temporal de los mitos:

*“...algunos objetos se convierte en presa de la palabra mítica durante un tiempo, luego desaparecen y otros ocupan su lugar, acceden al mito (...) Se pueden concebir mitos muy antiguos pero no hay mitos eternos. Puesto que la historia humana es la que hace pasar lo real al estado del habla, sólo ella regula la vida y la muerte del lenguaje mítico.”*<sup>31</sup>

Y en otro pasaje aún más contundente: *“en los conceptos míticos no hay ninguna fijeza: pueden hacerse, alterarse, deshacerse, desaparecer completamente. Precisamente porque son históricos<sup>32</sup>, la historia con toda facilidad puede suprimirlos”*.<sup>33</sup>

---

<sup>28</sup> Se puede realizar un estudio diacrónico de las ideologías y los mitos, ya sea que los someta a una retrospectiva, ya sea que se siga a estos en su forma pasada y presente.

<sup>29</sup> RICOEUR, Paul. *“Ideología y utopía”* pág. 281

<sup>30</sup> Realidad que constituye una construcción social hecha por el hombre -productor de realidad- poniendo en juego universos simbólicos, interpretativos y movilizadores en los cuales el mito detenta un rol determinante.

<sup>31</sup> BARTHES, Roland. *“Mitologías”* pág. 200

<sup>32</sup> No surgen de la “naturaleza” de las cosas.

<sup>33</sup> BARTHES, Roland. *“Mitologías”* pág. 212

Desde la teoría política la valoración del mito llevó indefectiblemente a la acuñación de un **concepto político del mito** y a la apropiación política de este.

Saint-Simon<sup>34</sup> y el *mito del socialismo* en primer lugar, más expresamente Georges Sorel y el *mito de la huelga general*, y Antonio Gramsci con su intento por disputarle las masas al fascismo a través del *mito del príncipe moderno*-el Partido-son ejemplos históricos a los que nos remitimos inmediatamente y a los que volveremos a abordar más adelante.

Wagner y Nietzsche son otros ilustres representantes de la mitología vieja y nueva a la vez, como abogados de los despertares y reelaboraciones de la mitología germánica en el arte.

Deteniéndonos brevemente en el concepto de *mito político soreliano*, (autor al cual volveremos en el capítulo 2), podemos ver tal vez, el más emblemático ejemplo de una expresa apropiación política del mito.

En primer lugar, Sorel distingue el *mito* de la *utopía* dándole al primero una impronta movilizadora de la praxis del sujeto histórico.

Dirá sobre este punto: *“La utopía es ese objetivo final fuera de nosotros, proyectado en la trama histórica; el mito es el objetivo final dentro de nosotros, la idea motriz de nuestra acción personal”*<sup>35</sup>

La utopía supone el desarrollo de un mecanismo intelectual, el mito, como vimos, se basa en una construcción antiintelectual.

El rol del mito en Sorel es ser un medio. Un medio con el cual se debe obrar sobre el presente.

El mito de la *“huelga general”* es una representación ideal que conduce a los hombres hacia la victoria permitiéndoles transformar la realidad. Es un impulso movilizador dirigido a destruir un orden social caduco.

Es así que el mito renace en la *huelga general* proletaria como elemento transformador de una sociedad escindida entre los propulsores del cambio y los conservadores del *status quo*.

La huelga general constituye *“el mito en que se condensa por completo el socialismo, esto es, un cuerpo de imágenes capaz de evocar instintivamente todos los sentimientos correspondientes a las diversas manifestaciones de la guerra entablada por el socialismo contra la sociedad moderna”*<sup>36</sup>

La visión imaginaria de la *huelga general* reúne “en un cuadro coordinado los sentimientos más nobles, profundos y conmovedores” de los proletarios preparándolos para la revolución y constituyendo un admirable elemento de fuerza sumamente eficaz como fuerza motriz.

La filosofía de Sorel, basada en la apropiación del mito político, se caracteriza por la centralidad de la voluntad y de la acción. El mito en ella es la base de la praxis y funciona como generador de un sujeto en acción.

---

<sup>34</sup> En su *Nouveau Christianisme*.

<sup>35</sup> SOREL, Georges. *“Reflexiones sobre la violencia”*. Alianza. Madrid 1976

<sup>36</sup> SOREL, Georges. *“Reflexiones sobre la violencia”*. Alianza. Madrid 1976

El otro gran exponente de la apropiación del mito político para la acción es Antonio Gramsci. En su teoría encontramos el legado mítico de la figura de *El Príncipe* del también italiano y padre de la teoría política moderna Nicolás Maquiavelo.

Gramsci reivindica que *“el carácter fundamental de “El Príncipe” no consiste en ser un tratado sistemático, sino un libro “viviente”, en el que la ideología política y la ciencia política se funden en la forma dramática del mito”*<sup>37</sup>

El italiano también se nutre de Sorel del cual toma a grosso modo su teoría sobre el mito político pero critica al sujeto mítico que este elige señalando que al centrar la concepción del mito en la huelga general deja a la voluntad colectiva en su fase primitiva, elemental, corriendo el riesgo de dividirse y fraccionarse en voluntades aisladas.

Nos dice que Sorel se detuvo en la concepción del sindicato profesional como sujeto político ya que no pudo llegar a la comprensión real del partido político en su forma ideológica-mítica.

Para Gramsci la acción práctica del sindicato y de la voluntad colectiva, cuya máxima realización debería haber sido la huelga general, constituye una actividad “pasiva”, de carácter negativo y preliminar de una actividad que no prevé una fase activa y constructiva propia.

El carácter positivo sólo viene dado por el acuerdo alcanzado en las voluntades asociadas.

El mito político moderno, “su nuevo príncipe” será para Gramsci el **partido político**. La figura del partido político como mito movilizador concretiza la voluntad colectiva.

Es así que *El Príncipe* de Maquiavelo, aparece como el ejemplo histórico del “mito soreliano” que se transformará en un nuevo mito, más eficaz para movilizar la acción y la voluntad colectiva.

Se trata de *“una ideología política que no se presenta como una fría utopía, ni como una argumentación doctrinaria, sino como la creación de una fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar su voluntad colectiva”*<sup>38</sup>

*“El príncipe moderno, el mito-príncipe, no puede ser una persona real, un individuo concreto, sólo puede ser un organismo, un elemento de sociedad complejo en el cual comience a concretarse una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción. Este organismo ya ha sido dado por el desarrollo histórico y es el partido político: la primera célula en la que se resumen los gérmenes de voluntad colectiva que tienden a devenir universales y totales”*<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> GRAMSCI, Antonio. *“Notas sobre Maquiavelo sobre la política y sobre el Estado moderno”* pág. 9

<sup>38</sup> GRAMSCI, Antonio. *“Notas sobre Maquiavelo sobre la política y sobre el Estado moderno”* pág. 10

<sup>39</sup> GRAMSCI, Antonio. *“Notas sobre Maquiavelo sobre la política y sobre el Estado moderno”* pág. 12

Existen muchos otros ejemplos de mitos políticos. La misma democracia, devenida en ideología, y sus innumerables teóricos constituye el principal ejemplo de mito movilizador en nuestros tiempos. No resulta fácil -ni cómodo- discutirla, aún con el objetivo de modificarla. Vilfredo Pareto dirá sobre ella que es una “teoría falsa” con altísima utilidad social o como refiere Zizek, “en la realidad” hay sólo “excepciones” y “deformaciones”, la noción universal de “democracia” es, pese a ello, una “ficción necesaria”, un hecho simbólico a falta del cual la democracia en vigor, en toda su plenitud de formas, no se podría reproducir.

En todo lo expuesto se deja ver una característica inherente al mito y su articulación ideológica. Esta es su carácter instrumental. Rasgo perfectamente visible si nos retrotraemos a ejemplos históricos de construcciones míticas tan disímiles como lo son, por caso, la “*huelga general*” soreliana, el “*príncipe moderno*” gramsciano o la “*voluntad de sangre*” del nazismo (de su sostén teórico, Alfred Rosenberg).

Esta característica, nos advierte Horacio González, no debe ser utilizada como argumento inhibitor del *mito* reduciéndolo a las derechas redentistas e irracionistas desconociendo las previamente mencionadas y otras tantas experiencias del pensamiento revolucionario que se nutrieron de él.

Sentencia claramente diciendo:

***“...nos parece que toda la discusión de este siglo que ya concluye, puede pensarse como un debate en torno del mito: sus potencialidades, sus capacidades diferentes de impulsar la actividad social (...) Si optamos por descartar el mito como una figura disonante del conocer, que le pone a la práctica humana los inadecuados añadidos de la mixtificación y la quimera, no podríamos alcanzar el verdadero corazón de las luchas sociales de esta época y acaso de las que vengan”***

## ***Desmitificando...Ciencia es mito.***

Ya abordada la conceptualización del *mito*, es hora de hacer lo propio con la *ciencia*.

Decimos aquí que **el mismo concepto “ciencia” es... un mito.**

Como dirá Sergio Labourdette, *“un mito particularmente confuso y contradictorio, pues afirma míticamente lo que pretende negar”*.

Como vimos más arriba, la ciencia pertenece a esa clase particular de mitos que se ha “naturalizado” que aparece como lo real y verdadero para casi todos en este mundo actual.

Ya en el abstracto terreno de la epistemología (o filosofía del conocimiento), en el cual sólo daremos unos pocos pasos, podemos observar a la ciencia, o más específicamente, el método científico<sup>40</sup> y el paradigma de las ciencias físico-naturales y exactas, como un **mito propio de la modernidad** con un altísimo nivel de aceptación en nuestra sociedad. Todos (o casi todos) en la sociedad contemporánea aún aceptamos los métodos científicos y los resultados que de ellos se derivan como verdades, “verdades científicas”.

Es innegable que el espíritu del positivismo nos posee, esa convicción de la superioridad de la física matemática frente a las pretensiones de conocimiento de la religión y la metafísica. Lo expresará Wolfgang Janke<sup>41</sup> de la siguiente manera:

*“...para nosotros “el mundo verdadero” es el correlato de la ciencia positiva consumada idealmente: la totalidad de los hechos experimentados metódicamente mediante observación, experimento, inducción y deducción, y expresados en el juicio científico del lenguaje matemático simbólico.”*<sup>42</sup>

La dominación- dice Labourdette- que ejerce este paradigma sobre la reflexión y el quehacer de científicos y epistemólogos revela una adhesión mítica, no por oculta menos fuerte.

La ciencia y los grupos científicos- ya observaba Thomas Kuhn en *“La estructura de las revoluciones científicas”*, adhieren a diferentes paradigmas, compitiendo con otros grupos por hegemonizar la “comunidad científica” mediante la imposición de un paradigma con respecto a los demás. Esta lucha tiene más que ver con la lucha política (que siempre es lucha por el poder) que con el método científico de la verificación y superación gradual de teorías (el cual se daría sin conflicto, si todos los “científicos” aceptaran esas reglas).

---

<sup>40</sup> Stephan Strasser plantea que el “cientificismo” o método científico tiene por padre al racionalismo, por madre al positivismo, y por hermanos mayores a los empirionaturalistas. Sergio Labourdette agrega que este proceso, que abarca siglos, ha perjudicado especialmente a las ciencias sociales, pues les ha exigido la determinación de sus objetos de conocimiento por un llamado y sacralizado “método científico”.

<sup>41</sup> Para este filósofo contemporáneo nuestra época sería la que deja atrás tanto al positivismo como al nihilismo con que la modernidad pretendió desenmascarar la metafísica sin poder desprenderse de sus lógicas. Brega porque habitemos humanamente exponiéndonos a un mundo poético-mítico. Propone una filosofía postontológica que recupere la capacidad del lenguaje no sólo como logos lógico, sino fundamentalmente como mito y poesía con un valor de verdad más profundo.

<sup>42</sup> JANKE, Wolfgang., *“Mito y poesía en la crisis modernidad/posmodernidad. Postontología”*, pág. 23

*“No hay lucha por el poder, ni siquiera en el mismo campo de la ciencia, que no tenga una instancia mítica precisa, un fondo mítico que sostiene las nuevas (como también las viejas) concepciones y desecha las otras”.*<sup>43</sup>

Además Kuhn demuestra que la persona que adopta un paradigma nuevo en una etapa inicial ha de hacerlo a menudo desafiando los elementos de juicio suministrados por la resolución de problemas. Esto es, **debe tener fe** en que el nuevo paradigma tenga éxito con tantos problemas como se le plantean, sabiendo tan sólo que el viejo paradigma ha fracasado con unos pocos.

Una decisión de este tipo sólo puede tomarse con fe.

Plantea, por otra parte, que una elección *consciente* de criterios de racionalidad es siempre arbitraria en el sentido de que la ideología en que se sustenta es aceptada sin mucha argumentación simplemente como algo dado.

Si la ideología es popular, todos los esfuerzos se concentran en ella, los éxitos se acumulan, las dificultades son, o bien eliminadas, o bien presentadas con gran optimismo como algo pasajero, y parece que haya que preferirla por razones “objetivas”, cuando todo éxito solo es resultado de un mejor tratamiento (así se explica, por lo demás, el ascenso de la ciencia moderna).

La fe del positivismo en el progreso y su ingenuo realismo en casos específicos son ejemplos de juicios ontológicos.

La ilustración científica moderna, dirá Hans-Georg Gadamer, representa sólo un aspecto parcial del mundo que ha conducido a una fe universal en la ciencia y que, por tanto, está bajo sospecha de ideología.

Entonces, si la ciencia no es más (ni menos) que un mito de la *Ilustración* o de la *Modernidad*, esto implica, además que **la ciencia y la modernidad son sólo un estadio determinado en la historia de la humanidad** (tema que abordaremos específicamente en el siguiente capítulo).

*“...en el pasado la ciencia era alabada por su éxito y porque parecía ser la manifestación más destacada de la razón. La idea de razón, por otra parte, siempre estuvo atada a un conjunto bien definido de reglas: la ciencia es racional porque hay unas reglas a las que se ajusta y porque puede demostrarse que estas reglas están de acuerdo con la razón. La razón tiene poder porque dirige una de las fuerzas más influyentes de la sociedad. La filosofía de la ciencia se ha limitado a examinar problemas puramente lógicos dando por supuesto que tales problemas son también problemas fundamentales de la ciencia. Los resultados antes mencionados muestran que ninguna de estas ideas está de acuerdo con la realidad: la ciencia no es racional en el sentido que se supone, la razón no tiene el poder que se le supone, y la filosofía de la ciencia, tal como es hoy día, con pocas excepciones, una rama especial de la lógica y nada tiene que ver con la ciencia misma”*

**“Resultado: ni el contenido, ni el método, ni las reglas de la razón nos autorizan a separar la ciencia de la no ciencia”**<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> LABOURDETTE, Sergio D., “Mito y política” pág. 19.

<sup>44</sup> FEYERABEND, Paul. “Filosofía natural” pág. 302

**El mismo concepto de realidad** que en un determinado período influye en el actuar, sentir y percibir de los hombres, **depende de factores psicológicos, sociales y culturales**. Los factores cambian, en parte, por la presión de circunstancias externas y, en parte, como resultado de acciones humanas conscientes. Su influencia puede ser más “racional” o menos, donde “razón” es algo que especifican esos mismos factores, o bien otros de una ideología en competencia.

*“Las normas “absolutas”, es decir, las normas que no dependen de ningún factor, podrán existir en el cielo, pero no en esta tierra con sus distintas formas de realidad”<sup>45</sup>*

Es el propio concepto de *verdad* (en el cual la ciencia sustenta su poder) el que es cuestionado y atacado en la posestructuralismo.

Friedrich Nietzsche fue el teórico que más contundentemente atacó la idea platónica de verdad (absoluta, atemporal, única y universal) hasta reducirla a su expresión relativa y contingente actual.

Habiendo así abordado y definido los principales conceptos que nos guiarán en nuestro trabajo, nos disponemos a analizar el vínculo entre mito y ciencia en relación a los diferentes modos de conocimiento a lo largo de la historia.

Entender a estos últimos con el mismo derecho a existir nos permite comprender mejor el mundo cambiante al cual nos enfrentamos, dotándonos de mejores herramientas para abordarlo.

---

<sup>45</sup> FEYERABEND, Paul. *“Filosofía natural”* pág. 128

## **Capítulo 1:**

### ***Diferentes concepciones del mundo a lo largo de la historia. Del Mito al Logos y del triunfo de la razón a la deconstrucción posestructuralista.***

Analizar las características y cambios en los modos de conocimiento que se dieron a lo largo de la historia humana nos lleva al terreno de la epistemología. Allí nadie mejor que Paul Feyerabend<sup>46</sup> para clarificar lo que significan las diversas concepciones del mundo.

Dirá de forma contundente que **el paso del mito al logos no constituye un progreso en la historia general del pensamiento.**

**Los mitos son concepciones del mundo plenamente desarrolladas** al igual que la concepción científica del mundo como un todo. El mito puede ser una auténtica alternativa, inconmensurable<sup>47</sup> a una teoría científica.

Las nuevas teorías no reemplazan a las anteriores por ser aquellas más acertadas, sino por un cambio de la visión del mundo.

La infinita y rica variedad de modos de conocimientos diferentes al de la ciencia no deben quedar relegados al ámbito no vinculante de las meras configuraciones de la fantasía. La equiparación teórica entre los diferentes modos de conocimiento y concepciones del mundo nos permite comprender mejor la historia de la humanidad y los cambios que se sucedieron en ella.

Las diferentes concepciones del mundo que han estado asociadas a diferentes culturas<sup>48</sup>, son alternativas genuinas, imágenes manifiestas genuinamente diferentes. En otras palabras, **los mitos son alternativos en toda regla a la ciencia**, con un contenido y un método de presentación propios. Los principios formales del pensamiento “primitivo” son equiparables a los principios científicos y en algunos casos en los que el progreso científico no resulta deseable, los primeros deberían tener la primacía.

De hecho, el hombre pre-histórico poseía las mismas facultades biológicas y cognitivas que nosotros. Era ya el Homo Sapiens plenamente evolucionado. Entonces, resulta improbable que, los medios de los que disponían para comprender y dominar la

---

<sup>46</sup> De los cuatro principales teóricos de la ciencia de siglo XX, Karl Popper, Thomas Kuhn, Imre Lakatos y Paul Feyerabend, elegimos a este último debido a su profunda reflexión filosófica postpositivista sobre la ciencia y su postura respecto a los mitos la cual compartimos e intentamos plasmar en este trabajo. Carlos Solís ve en Feyerabend un gurú contracultural capaz de poner al mismo nivel la ingeniería genética y el vudú.

<sup>47</sup> Inconmensurabilidad para Feyerabend no significa incomparabilidad, sino ausencia de una medida común. Entre conceptos inconmensurables no es posible establecer conexiones lógicas y no pueden emplearse simultáneamente.

<sup>48</sup> Como indica Kuhn, todas las civilizaciones de que tenemos noticias han dispuesto de una tecnología, un arte, una religión, un sistema político, leyes y demás. En muchos casos, esas facetas de la civilización han estado tan desarrolladas como las nuestras.

naturaleza fueran estructuralmente disfuncionales, basados en conceptos puramente fantásticos.

Lo relevante es preguntarse por cómo el mito ayuda al hombre a entender y dominar la naturaleza y de qué manera también le pone trabas.

**El objetivo de los mitos primitivos y de las teorías científicas es exactamente el mismo**, se trata de la comprensión y la explicación causal de los fenómenos destacados a lo largo de la historia humana.

Más contundente aún Feyerabend dirá que también **el método es el mismo**, consiste en sacar conclusiones del material obtenido por observación. Sólo encontraremos diferencias en el resultado debido a lo limitado del material obtenido por esta observación que los autores de los mitos tenían ante sí.

Indagando en los orígenes de la concepción científica de la naturaleza propia de Occidente, Feyerabend encuentra que no fueron los argumentos, sino la historia, la que rebatió la concepción mítica, “homérica”<sup>49</sup> del mundo.

La peculiar forma de vida que hoy denominamos orgullosamente “el pensamiento racional”, (sin poder decir en qué consiste tal pensamiento ni cuáles son sus ventajas), es el comienzo de la visión filosófica de la naturaleza y el comienzo de la ciencia.

Nos relata Feyerabend que para Jenófanes<sup>50</sup>, el dios que construye con ayuda de reglas del entendimiento recién descubiertas nada tiene en común con los dioses que la intuición se figura encontrar en el mundo. Surge así como fuente de saber antes desconocida y sumamente extraña, “la experiencia”.

La experiencia no es un patrón fijo, invariable, de nuestras ideas, como supone el naturalismo ingenuo, y es de aparición relativamente tardía en la historia de la cultura.

Además no es algo *encontrado*, sino *construido* mediante reglas que nada tienen que ver con la estructura de nuestro mundo. No es la relación natural del hombre con el mundo que lo rodea, ni las impresiones que resultan de la interacción entre la especie “hombre” y la naturaleza.

*“Extraño es el nuevo concepto de la experiencia, y extraña es la visión del mundo en él fundada, en la que han sido eliminados los dioses y los principios animadores con desdeñosa indiferencia hacia las consecuencias”<sup>51</sup>*

---

<sup>49</sup> “El mundo homérico se componía de partes estrechamente unidas y amontonadas en agregados, mientras que el “nuevo mundo” de los filósofos se compone de *unidades sustanciales* relativamente aisladas, cuya naturaleza se puede adivinar sorteando los fenómenos engañosos”

<sup>50</sup> Poeta y filósofo griego s XI-X a.c.

<sup>51</sup> FEYERABEND, P. “*Filosofía natural*” pág.220

La desaparición de los dioses<sup>52</sup> no resultará difícil debido a su papel menor en el cosmos físico de Homero y la fantasía y la experiencia del mundo, nada míticas, de los jonios<sup>53</sup>. Este paso se considera hoy comúnmente un paso “racional”, y la progresiva eliminación de las huellas divinas, una ulterior racionalización.

*“El pensamiento ha de pasar por una auténtica odisea, una larga cadena de yerros, antes de volver a aproximarse al mundo real y reconocer sus rasgos, que los mitos de la creación y de la evolución antes tan vivamente habían pintado. Esa odisea comienza con Parménides”<sup>54</sup>*

La construcción de universo físico, o de la “realidad”, empuja cada vez más a la poesía al terreno del entretenimiento.

Feyerabend recuerda que Aristóteles consideraba a la poesía “más filosófica” que la historia ya que esta narra lo que sucedió, pero la poesía, especialmente el drama, da las razones por las que sucedió y utiliza métodos especiales para imprimir esas razones en la mente (catarsis). *“La oposición de la ciencia condujo a la separación de esas funciones, y de ese modo abrió la brecha entre conocimiento y arte”<sup>55</sup>*

La forma mítica (baladas, versículos, relatos de héroes con personajes secundarios) respalda la existencia de un saber y de una poesía sin escritura y, por ende, muy difundidos. Feyerabend plantea que una nueva física tendrá que atraer de nuevo a la poesía como instrumento de exploración del mundo.

*“La desaparición de la visión homérica del mundo como un todo hace desaparecer no solo este o el otro fragmento de conocimiento, sino también la condición de todos los conocimientos que en principio (es decir, con ayuda de las musas clarividentes y previsoras) pueden encontrarse en el mundo homérico. Un mundo se disuelve, con el hombre que lo contempla incluido, y es sustituido por otro mundo visto por otro tipo de hombre. No se puede esperar que los acontecimientos que se producen durante una mudanza semejante se atengan a reglas “racionales”.”*

---

<sup>52</sup> ¿Por qué se han alejado los dioses y se ha desplomado la sencillez mítica del mundo? La respuesta de Hölderlin es: porque los dioses nos cuidan. Cuidado necesitan los débiles. Deben ser descargados porque, de lo contrario, se rompen por el ímpetu de la abundancia. Así nos cuidan a nosotros los celestes. Nuestro entendimiento no puede soportar la plenitud divina. La vasija de nuestro lenguaje conceptual y alegórico no la recibe. Cuidar exige un dejar ser. En nuestro modo de decir “déjalo”, hay una exhortación a retirarse por un tiempo de alguien para dejarlo volver a sí mismo. Así se retiran los dioses, para que podamos llegar a la madurez que corresponda un día a su regreso.

<sup>53</sup> La experiencia del mundo de los Jonios era más materialista y, por ende, más pobre, que la de sus antecesores en Grecia y en Oriente.

<sup>54</sup> *“Apenas se puede exagerar el efecto del pensamiento parmenídeo sobre la filosofía y la ciencia de Occidente. Parménides es el hombre que reemplaza las series de acontecimientos intuitivamente conocidos por leyes inmutables y puramente conceptuales, operando así una separación decisiva entre realidad y experiencia del mundo, pensamiento e intuición, saber y acción (...) A él debe la ciencia la creencia en leyes eternas y el modo de exposición axiomático, ahora visto como fundamento universalmente válido de toda intelección (...) con este nuevo medio intelectual se intenta una nueva aproximación al mundo”*

<sup>55</sup> FEYERABEND, Paul. *“Filosofía natural”* pág. 298

La manera de representar las cosas, supuestamente tan “natural” y “libre de prejuicios”, de los primeros empiristas también poseen e introducen toda una serie de supuestos cosmológicos, históricos y fisiológicos de la misma clase que la que se encuentran en las epopeyas. Con la única diferencia que estos supuestos son hoy explícitos.

El pensamiento de la filosofía natural occidental se separa de la intuición sensible y se somete al “profesionalismo maniático” y sus leyes impuestas siempre desde fuera.

*“La peculiaridad de la filosofía natural occidental radica exactamente en esto: el hombre hace frente a la naturaleza y a su propia inmediatez humana; se ve como un extraño al que trata de comprender con ayuda de otro extraño recién descubierto, que es el pensamiento”<sup>56</sup>*

Las ideas metafísicas, los mitos antiguos y las cosmologías implícitas en algunas religiones no solo son valiosas reservas de ideas, sino incluso posibles bancos de pruebas del *statu quo*, y, más que abandonarlos, deben ser preservados y desarrollados en estrecha relación con la ciencia.

*“En ocasiones nos damos cuenta de que un mito daba una explicación del mundo mejor que las teorías científicas que lo reemplazaron, y así es posible progresar regresando a ideas más antiguas. Esto significa que la separación entre ciencia y no ciencia, que tan importante papel desempeñó en la evolución del pensamiento moderno, tiene que desaparecer”<sup>57</sup>*

En Feyerabend los mitos no solo funcionan como aglutinante social, sino que poseen también contenido cognitivo.

También Hans-Georg Gadamer muestra en su obra una perspectiva interesante sobre los modos de conocimiento a través de la historia. Plantea que:

*“el paso del mito al logos, el desencantamiento de la realidad, sería la dirección única de la historia, -la que va de los griegos a la ciencia, a la que se dio el nombre de “filosofía”- sólo si la razón desencantada fuese dueña de sí misma y se realizara en una absoluta posesión de sí. Pero lo que vemos es la dependencia efectiva de la razón del poder económico, social, estatal”.*

**La idea de una razón absoluta es una ilusión.** La razón sólo es en cuanto que es real e histórica (...) *Su autoposibilitación está siempre referida a algo que no le pertenece a ella misma, sino que le acaece y, en esa medida, ella es sólo respuesta, como aquellas otras fueron respuestas míticas. También ella es siempre interpretación de una fe...*<sup>58</sup> En el mismo sentido que Feyerabend, Hans-Georg Gadamer plantea que la tradición mítica entraña en sí misma un momento de apropiación pensante y se realiza por doquier volviendo a decir interpretativamente lo dicho en la leyenda.

---

<sup>56</sup> FEYERABEND, Paul. *“Filosofía natural”* pág.279

<sup>57</sup> FEYERABEND, Paul. *“Filosofía natural”* pág.297

<sup>58</sup> GADAMER, Hans-Georg. *“Mito y razón”* pág. 20

Con su característica forma incisiva Feyerabend dirá que los hacedores de mitos crearon cultura y la hicieron avanzar en un grado sorprendente.

*“...habría que elogiar cien veces más al mito puesto que “sus” realizaciones fueron incomparablemente mayores. Los inventores del mito “inauguraron” la cultura mientras que los racionalistas y los científicos sólo la “cambiaron” y no siempre para bien”*

*“La árida y gris ideología de los autores de la ciencia moderna crea un mundo árido y gris, y finalmente un hombre árido, gris y ya casi no humano”<sup>59</sup>*

El hombre se centra ahora en el conocimiento del “mundo verdadero”, y se empobrece en el mismo instante en que descubre un “yo autónomo”, se hace libre y avanza hacia un concepto más “intelectualizado” o “racional” de la divinidad y de la naturaleza.

En el mismo sentido W. Janke plantea que el empobrecimiento del mundo para el hombre, y con esto la reducción del sentido de su existencia, comienza ya en el momento en que la física y la filosofía naturales vencen al mito en la antigüedad.

El positivismo, tanto en las ciencias como en la filosofía misma, nos recorta y empobrece unilateralmente nuestra relación originaria con el mundo, y la complejidad de la situación humana, rica en si misma por las experiencias míticas, religiosas, estéticas y poéticas.

Friedrich Nietzsche localiza al positivismo<sup>60</sup> en esta historia del más largo error, el de la fe en la razón, aquella mentira vital necesaria para la vida decadente de los animales inteligentes a partir de Sócrates.

Nietzsche va más allá en su demoledor ataque al “progreso” positivista y desenmascara las categorías de “*unidad*” y “*finalidad*” en último término como expresión de una creencia en que en el mundo y en la historia todo sucede racionalmente. Afirma de manera radical que **no hay nada** (*nihil*), a saber, nada que tenga que ver con los significados platónico-cristianos de la vida y de la historia. Y tampoco hay nada que tenga que ver con las categorías fomentadas por el positivismo: “*desarrollo*”, “*progreso*”, “*meta con sentido*”, “*fin último*”. El progreso no es, a sus ojos, un hecho que pueda constatarse precisamente, sino que es mera apariencia. El tiempo corre hacia adelante, esto es el hecho. Que también todo lo que ocurre en el tiempo corra hacia adelante es pura creencia. “*La humanidad no avanza (...) el hombre no es ningún progreso en oposición al animal*”

---

<sup>59</sup> FEYERABEND, Paul. “*Filosofía natural*” pág.137

<sup>60</sup> El positivismo tiene en sí (como el comunismo) restos de metafísica y de teología. Por ello el positivismo es ciertamente expresión de alejamiento de la religión y de enemistad con la metafísica, pero el positivismo no marca el fin de la ontología. No transmuta del todo los valores platónico-cristianos del ser verdadero y del devenir negativo. La transmutación de todos los valores se da apenas en la consumación del nihilismo.

Los antecedentes del pensamiento nihilista se remontan a la primera generación de sofistas. El presupuesto básico de la filosofía de Gorgias y Protágoras, (representantes del *escepticismo* y del *relativismo* respectivamente), supone que: “*Nos movemos en un mundo de la mera opinión, siendo la verdad para cada uno de nosotros aquello que nos persuade como tal*”. Y de forma esquemática nos muestran que: Nada existe. Si algo existiera, no podría ser conocido por el hombre. Si algo existente pudiese ser conocido sería imposible expresarlo con el lenguaje a otro hombre.

El *nihilismo*<sup>61</sup>, en definitiva, desenmascara como crimen contra la vida, la doctrina del *ser* que comienza con Sócrates y Platón.

Quedan así en evidencia las limitaciones de un discurso filosófico pretendidamente racional, al que se escapan dimensiones del ser, presuntamente superadas pero siempre vigentes, por cuanto determinan al hombre en sus estados de ánimo fundamentales, anteriores a la actitud filosófica.

Según W. Janke esto significa para la reflexión filosófica misma una renovada tarea de abrirse a la problemática ontológica del ser-en-el-mundo.

La postontología que describe, sugiere abrirse, desde un primer momento, al horizonte del ser en toda su riqueza y complejidad: a la dimensión del conocimiento propiamente tal, a la dimensión de lo mítico – religioso y a la dimensión de lo poético – estético. La especificidad de estas tres maneras de darse el ser no sólo impide el que se las regionalice, reduciéndolas a saberes especializados, sino que sobre todo se resiste a cualquier tipo de precisión simplificadora que desdibuje lo problemático y complejo de la condición humana.

Esto no abre ningún nuevo camino a la filosofía. “*La ontología existencial regresa a una antigua encrucijada. Ella toma de nuevo la primera pregunta por lo que es y la preocupación de Sócrates por el recto existir.*”<sup>62</sup>

La intuición pierde en todas partes autoridad, el hombre se aleja en medida cada vez mayor de la naturaleza que lo rodea, incluso trata “racionalmente” a sus semejantes, y las impresiones naturales son sustituidas por construcciones del entendimiento.

*“Las reflexiones conceptuales ocuparán en adelante el lugar central en el trato con la naturaleza, y determinarán la esencia de las cosas que nos rodean. Así comienza la filosofía natural de Occidente. Ya no se producirán revoluciones mayores que aquella,*

---

<sup>61</sup> El nihilismo desvirtúa la hipótesis de un mundo verdadero de ideas suprasensibles como arrogante negación de la vida, desvirtúa la creencia en las categorías racionales de unidad, finalidad y ser como el más viejo de los errores y el esquema categorial de sustancia y accidente como pura costumbre gramatical. El nihilismo patológico se define, según una fórmula provisional de Nietzsche en *La voluntad de poder*, como “el rechazo radical de valor, sentido y deseabilidad”. El rechazo se llama radical. No se rechazan valores particulares, como los valores cristianos de la misericordia y la compasión; se rechaza colocar la vida bajo algo así como un valor eterno, un ser suprasensible de otro mundo e ideales inalcanzables.

<sup>62</sup> JANKE, Wolfgang., “*Mito y poesía en la crisis modernidad/posmodernidad. Postontología*” pág. 69.

*y podemos contentarnos con una exposición esquemática de la evolución que dicha filosofía ha seguido hasta el presente”<sup>63</sup>*

Feyerabend plantea la necesidad de una *nueva ciencia filosófico-mitológica* cuyas partes esenciales son la simpatía con la naturaleza, la comprensión intuitiva de la vida múltiple que ella encierra y el pleno desarrollo de la propia personalidad. Clarificar los antecedentes históricos de esta ciencia adelantará su nacimiento.

Lo dicho hasta aquí nos persuade a que debemos reconocer la verdad de los modos de conocimiento que se encuentran fuera de la ciencia para, poder así, percibir en el mito una verdad propia.

---

Hoy, en los albores de un nuevo cambio, el paradigma científico<sup>64</sup> en el cual nos encontramos inmersos desde hace siglos es fuerte y aún posee una gran vitalidad.

La cultura científica de la actualidad, que cuenta con el sello del cristianismo (en el cual, según Gadamer, se han conciliado la personalidad judía y la racionalidad griega<sup>65</sup>), se ha extendido por todo el globo. Así la civilización moderna, fundada sobre la ciencia, ha alcanzado, en el dominio de las fuerzas naturales, una superioridad técnica tal que ninguna otra cultura puede sustraerse a ella.

Sin embargo, no es inmune a los ataques (tanto internos como externos) y tampoco imbatible por algún otro que dispute y finalmente, como tantas veces sucedió en la historia, ocupe su privilegiado lugar. Sin embargo, y sin llegar a la “revolución” que implicaría un cambio de paradigma, vemos la convivencia de este con las construcciones míticas las cuales siguen detentando una gran vitalidad, precisamente por ser parte constitutiva de lo cultural, es decir de todo lo creado por el hombre.

Así como el mito y la razón conviven en el mismo seno de la ciencia, volvemos a terrenos más concretos y confirmamos esta misma convivencia en cada ámbito de la vida social cotidiana, en cada acción y reflexión humana. Por cierto que esto nos alcanza a cada uno de nosotros (¿cómo no hacerlo?!) y aquí encontramos una vez más el complejo juego al que fuimos llamados. Analizar el mito desde la aceptación clara de no poder librarnos nunca de ellos, de los que concientemente reconocemos y adherimos, ya sea a través de posicionamientos políticos teóricos o en la praxis militante, como así

---

<sup>63</sup> FEYERABEND, Paul. “*Filosofía natural*” pág. 221

<sup>64</sup> Entendiendo paradigma en términos Kuhntianos.

<sup>65</sup> “*La fuerza abstractiva de los griegos condujo a que la matemática, que ya se había desarrollado tanto en Egipto como en Babilonia con fines prácticos, se convirtiese en ciencia. Pero la fuerza abstractiva de los griegos también desbrozó los caminos que conducen a la formación de conceptos en astronomía, en geografía, en medicina, y permitió, en fin, que maduraran la lógica y la dialéctica. A este respecto, no ha sido de escasa importancia para la cultura europea el que los griegos supieran perfeccionar el alfabeto inventado en Oriente hasta que fue posible pronunciarlo. La cultura científica empezó cuando, en los comienzos de la nueva recepción de la cultura antigua que conocemos como Renacimiento, las ciencias naturales matemáticas desarrollaron esa rara figura de la “ciencia empírica”. Ésta definió nuevamente el concepto de ciencia y de método e incluso dejó atrás a la filosofía”* GADAMER, Hans-Georg. “*Mito y razón*” pág. 118

también de los que nos aparecen ocultos en lo más profundo de nuestro ser. Esos que no conocemos ni conoceremos y que rigen nuestra vida cotidiana. Esos que por ocultos no son menos poderosos.

Paul Ricoeur recuerda en este aspecto la llamada **“paradoja de Mannheim”** que consiste en el hecho de que **el concepto de ideología no puede aplicarse a sí mismo** y se pregunta: *“Si todo cuanto decimos es prejuicio, si todo cuanto decimos representa intereses que no conocemos, ¿cómo podemos elaborar una teoría de la ideología que no sea ella misma ideológica?”*

Es decir, si todo es ideológico ¿cómo es posible desarrollar sobre la ideología un discurso que no sea ideológico?

La reflexividad del concepto de ideología sobre sí misma produce la paradoja.

Cuando el concepto *ideología* se extiende y se universaliza, todas las enunciaciones teóricas son en algún sentido ideológicas, de manera que abarca a todo aquel que pretende usarlo, hablamos sobre ideología, pero nuestro discurso está el mismo atrapado por la ideología.<sup>66</sup>

*“No puede uno pretender ser un observador meramente empírico de las ideologías porque hasta ese punto de vista, supuestamente no valorativo, entra dentro de la ideología de la objetividad que es ella misma parte de cierto concepto de verdad”*<sup>67</sup>

La realidad no está constituida solamente por objetos sino que comprende a los seres humanos y su pensamiento. Nadie conoce la realidad fuera de la multiplicidad de maneras en que está conceptualizada, puesto que la realidad siempre está metida en un marco de pensamiento que es él mismo una ideología.

En otros términos, es la discusión sobre si es posible o no pensar dentro del mito. Consecuentemente por todo lo expuesto aquí y por tener claro los “orígenes contingentes” de toda objetividad, resulta imposible abstraerse en nuestro pensamiento de los mismos mitos que nos constituyen de una u otra forma.

Horacio González es contundente en este punto:

***“Deseamos mantener la idea de que no sólo es posible pensar dentro del mito, sino que no hay pensamiento crítico que no parta, para construir su “afuera”, en un involucramiento con el mito. Es que no es posible pensar sin mito (o sin los mitos).”***

---

<sup>66</sup> Cuanto más consiente es uno de los supuestos que forman la base de su pensamiento, tanto más evidente resulta que ese procedimiento empírico sólo puede realizarse sobre la base de ciertos juicios metaempíricos, ontológicos y metafísicos y sobre la base de las hipótesis que se siguen de ellos.

<sup>67</sup> RICOEUR, Paul. *“Ideología y utopía”* pág. 199

## ***Orígenes de la transformación.***

Contra lo que comúnmente se cree, los cambios de paradigmas no son momentos concretos y fácilmente distinguibles. Se tratan de procesos que avanzan (y retroceden) solapadamente y que pueden llevar siglos como en el caso que nos convoca.

Lo cierto es que, a pesar de que muchos ubican la crisis de la modernidad en el siglo XX, Stephen Hicks encuentra a la misma mucho antes, en el mismo momento en el que detentaba su mayor ascendencia sobre el mundo entero.

En pleno apogeo del poder y prestigio de la *Ilustración* durante el período de los años 1780-1815, cuando parecía crecer de forma incontenible a lo largo y ancho del planeta, se produce, en palabras de Hicks, una escisión fundamental y decisiva en la cultura que dará origen al proceso en el cual nos vemos inmersos actualmente.

La escisión a la que se refiere se dio entre la cultura angloamericana y la alemana. La primera perfectamente situada dentro de la *Ilustración* y la segunda en la *Contrailustración*.

La promesa de la *Ilustración* fundamentada en la razón y el individualismo, dirá Hicks, se presentó a los primeros pensadores de la Contrailustración como el “*insoportable futuro sin dios, sin espíritu, sin pasión y sin moral*”. Un futuro amenazador, para el pensamiento colectivista y romántico, un futuro gris y desconcertante ante la mirada sencilla de quienes confiaban en las antiguas certezas por primera vez amenazadas.

El mismo Kant fue testigo de la derrota de la religión a manos de los pensadores de la *Ilustración*<sup>68</sup>. Su pensamiento será clave ya que marcará el inicio del proceso de escisión mencionado.

En contra de lo que la mayoría de los filósofos e historiadores plantean, Kant no fue un gran exponente de la razón, todo lo contrario, Hicks lo define como el pensador más significativo de la Contrailustración<sup>69</sup>. Dirá concretamente:

*“Su filosofía, más que la de cualquier otro pensador, apuntalaba la cosmovisión posmoderna de la fe y el deber, en contra de las incursiones de la Ilustración. Su ataque contra la razón de la Ilustración abrió, más que el de ningún otro, la puerta a los irracionalistas y metafísicos idealistas del siglo XIX. Las innovaciones de Kant en filosofía fueron así el comienzo de la ruta epistemológica hacia el Posmodernismo”*<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup>Hicks plantea que parte de su motivación personal era religiosa ya que no podía permitir dejar a ésta en manos de la “razón”.

<sup>69</sup> Parece paradójico que Kant, el “defensor de la razón”, ubicado en el panteón de las grandes de la Ilustración, sea puesto aquí como artífice del inicio de la Contrailustración.

<sup>70</sup> HICKS Stephen, “*Explicando el Pos Modernismo, la crisis del socialismo*” pág. 28.

Para Hicks, el Posmodernismo es, así, la sustitución de la *Ilustración* con sus raíces en la filosofía inglesa del s XVII por la *Contrailustarción*, con sus raíces en la filosofía alemana de fines del s XVIII. **El Posmodernismo es el resultado final del ataque de la Contrailustración a la razón.**

Kant dijo concretamente que la realidad está por siempre cerrada a la razón y la razón está limitada a la conciencia y a la comprensión de sus propios productos subjetivos.

Si esto es así, la razón está por siempre limitada al conocimiento de los fenómenos que ella misma construyó de acuerdo a su propio diseño, en forma contundente dirá: *“la razón no puede conocer nada fuera de sí misma”*<sup>71</sup>.

*“Todo es intuitivo en el espacio o en el tiempo, y, por lo tanto, todos los objetos de la experiencia posible para nosotros, no son más que apariencias, es decir, meras representaciones, (...) no tienen existencia independiente fuera de nuestros pensamientos”*<sup>72</sup>

Por cierto que queda la cuestión respecto a aquello que tiene existencia independiente fuera de nuestros pensamientos, pues bien, sobre eso, nadie sabe nada ni puede saber nada.

Lo que diferencia a Kant de la concepción iluminista de la razón es que para aquel, la mente no es un mecanismo de respuesta, sino un mecanismo constitutivo. Es la propia mente la que establece las condiciones para el conocimiento y no *“la realidad”*. Como sabemos, para el credo iluminista, la realidad se ajusta a la razón y no a la inversa.

*“Así Kant, ese gran campeón de la razón, aseveraba que el hecho más importante acerca de la razón es que ella no tiene ni idea acerca de la realidad”*<sup>73</sup>

El logro más sobresaliente de la Ilustración había sido institucionalizar la confianza en el poder de la razón. En este poder se sustentan la ciencia y la tecnología. De hecho, dirá Hicks, el método científico es una aplicación cada vez más refinada de la razón para la comprensión de la naturaleza. *“Confiar en los resultados de la ciencia es, cognitivamente, un acto de confianza en la razón, como lo es confiarle nuestras vidas a sus productos tecnológicos”*<sup>74</sup>

---

<sup>71</sup> *“Los objetos que explora la ciencia existen sólo en nuestro cerebro, de modo que nunca podremos llegar a conocer el mundo fuera de él (...) La ciencia debe trabajar con la experiencia y la razón y, en términos kantianos, esto significa que es separada de la realidad misma.”*

<sup>72</sup> KANT, Immanuel 1781, B519/1491.

<sup>73</sup> HICKS Stephen, **“Explicando el Pos Modernismo, la crisis del socialismo”** pág. 29 *“La idea de Kant era más profunda, argumentaba que, teóricamente, “una” conclusión alcanzada por “cualquiera” de nuestras facultades, necesariamente, no debe tener nada que ver con la realidad. “Cualquier” forma de cognición, como deben funcionar de cierta manera, no puede ponernos en contacto con la realidad. Por principios, debido a que las facultades de nuestras mentes están estructuradas de una manera determinada, no podemos decir qué es la realidad. Sólo podemos decir la forma en que nuestras mentes estructuran la realidad subjetiva que percibimos.”*

<sup>74</sup> HICKS, Stephen, **“Explicando el Pos Modernismo, la crisis del socialismo”** pág. 25

Concretamente, de las cinco características principales de la razón ilustrada, a saber, *objetividad, autonomía, competencia, universalidad y facultad del individuo*, el planteo de Kant da por tierra con la *objetividad*. Así, una vez que la razón es aislada de la realidad, el resto de las características serán cuestionadas y abandonadas sucesivamente a lo largo de los dos siglos venideros. Prontamente la razón ya no solo será vista como subjetiva sino también como incompetente, contingente, relativa y colectiva. En definitiva la razón ya no será...

Planteado en estos términos, **Kant representa la ruptura decisiva con la Ilustración y el primer paso importante hacia el Posmodernismo**. Hicks argumenta que en la historia de la filosofía, Kant marca un desplazamiento fundamental de la objetividad a la subjetividad como patrón. La filosofía kantiana preparó así el terreno para el reinado de la metafísica especulativa y el irracionalismo epistemológico en el siglo XIX.

*“El legado de Kant a la siguiente generación es una separación consiente entre sujeto y objeto, entre la razón y la realidad. Su filosofía es, pues, precursora de las fuertes posturas antirrealistas y antirazón del Posmodernismo”*<sup>75</sup>

Por todo esto, la filosofía alemana es clave para entender los orígenes del Posmodernismo ya que es la primera en poner de manifiesto la debilidad del discurso de la *Ilustración* para explicar la razón. Este “defecto irremediable” será el origen de una batalla epistemológica de dos siglos de duración que culminará en el Posmodernismo con sus características inmanentes, el escepticismo extremo, el subjetivismo y el relativismo.

Una vez que el potente ariete de Kant penetrara en la “fortaleza” de la razón, la suerte estaba echada. Hicks dirá que después de Kant, la tradición europea abandonó rápida y alegremente la razón, colocando en el primer plano la especulación salvaje, la confrontación de voluntades y la emoción turbada.

Una nueva etapa filosófica se abría, un nuevo mundo se avizoraba en el horizonte. Un nuevo mundo que sin embargo poseía rasgos conocidos. Soportar la terrible angustia de la incertidumbre desatada será tarea de unos pocos.

El hombre clave en esta etapa es Martín Heidegger<sup>76</sup>. El fue el encargado de someter a la razón y la lógica a la deconstrucción para luego dejarlas de lado, *“como una mera forma superficial de pensar, que los griegos habían fatídicamente establecido para todo el pensamiento occidental posterior”*<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> HICKS, Stephen, *“Explicando el Pos Modernismo, la crisis del socialismo”* pág. 41

<sup>76</sup> “Heidegger es célebre por la oscuridad de su prosa y por sus acciones y omisiones en nombre de los nacionalsocialistas durante la década de 1930, y, para los posmodernistas, es incuestionablemente el filósofo líder del siglo XX” pág. 55

<sup>77</sup> HICKS, Stephen, *“Explicando el Pos Modernismo, la crisis del socialismo”* pág. 58

Hicks nos detalla las conclusiones que Heidegger ofreció a sus seguidores, las cuales son aceptadas, con leves modificaciones, por el flujo principal del Posmodernismo.

- El conflicto y la contradicción son las verdades más profundas de la realidad.
- La razón es subjetiva e impotente para alcanzar verdades sobre la realidad.
- Los elementos de la razón, las palabras y los conceptos son obstáculos que deben ser descascarados, sometidos a la deconstrucción o desenmascarados de alguna otra manera.
- La contradicción lógica no es ni una señal de fracaso ni nada particularmente significativo.
- Los sentimientos, especialmente los sentimientos morbosos de ansiedad y temor, son una guía más profunda que la razón.
- Toda la tradición de la filosofía occidental, ya sea aristotélica, platónica, lockista o cartesiana, basada como está en la ley de la **no contradicción** y la distinción sujeto/objeto, es el enemigo a vencer.

Las consecuencias de este ataque a la razón son de una extensión inimaginable. El sentimiento se vacío e incertidumbre en el lugar antes repleto de certezas lleva al hombre a enfrentarse a una nueva realidad, a un nuevo mundo en el cual ya no es tutelado por los viejos dioses ni por la joven ciencia.

La oscuridad a la que nos acerca Heidegger es aterradora. Pero esto de ningún modo nos debe hacer retroceder, escapar del temor y de la angustia para refugiarnos en viejas y caducas certezas. Uno tiene que abrazar el temor y entregarse a él, ya que *“el temor que siente el valiente es el estado emocional que lo prepara para la revelación final”*<sup>78</sup>

En justamente en esta sensación de temor a la disolución de todos los seres, junto con uno mismo, donde encontramos el anticipo de nuestra propia muerte, de nuestro ser aniquilado, la sensación de ingresar a la nada. Es aquí donde ubica Heidegger el centro metafísico del ser.

*“En el temor llegamos a sentir que el ser y la nada son idénticos. Esto es lo que se le había pasado por alto a toda la filosofía basada en el modelo griego”*<sup>79</sup>.

Una vez abandonadas la razón y la lógica y después de enfrentarnos al temor aterrador de encontrar a **nuestro propio ser disuelto de sentido y finalidad** nos enfrentamos a la última gran barrera, el misterio de los misterios, *la nada*.

**Al final, todo es nada y la nada es todo. “Con Heidegger, alcanzamos el nihilismo metafísico”**<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> HICKS, Stephen, *“Explicando el Pos Modernismo, la crisis del socialismo”* pág. 59

<sup>79</sup> HICKS, Stephen, *“Explicando el Pos Modernismo, la crisis del socialismo”* pág. 60

<sup>80</sup> HICKS, Stephen, *“Explicando el Pos Modernismo, la crisis del socialismo”* pág. 60

Schopenhauer ya nos había introducido al “flujo hirviente” de la cruel y aterradora realidad. Este autor, de hecho, veía como legítima la salida de la autoaniquilación.<sup>81</sup>

*“La mayoría de nosotros somos demasiados cobardes para intentarlo porque la realidad es cruel y aterradora. Es por eso que nos aferramos a la razón tan desesperadamente: la razón que nos permite poner en orden las cosas para hacernos sentir seguros y protegidos, para escapar del arremolinado horror que, en nuestros momentos de sinceridad, sentimos que es la realidad. Sólo unos pocos, los más valientes, tienen el coraje de penetrar a través de las ilusiones de la razón hasta la irracionalidad de la realidad. Sólo unos pocos individuos de una sensibilidad especial están dispuestos a atravesar el velo de la razón, e intuir apasionadamente el flujo hirviente”<sup>82</sup>*

---

A fines del siglo XIX, un nuevo giro se produce, un llamado a las armas, una posibilidad ante la inacción nihilista. Un llamado vitalista y seductor que nos pone frente a nuestros más temidos impulsos.

Será Friedrich Nietzsche (discípulo de Schopenhauer) quién superará este nihilismo pesimista y encontrará en su hombre del futuro, el *superhombre*, toda la potencia y voluntad de poder necesarias para alcanzar la vida plena.

Critico feroz de la razón, Nietzsche decía que: *“Todos los problemas de la filosofía, desde el decadente Sócrates a esa “catastrófica araña” de Kant, son causados por sus énfasis en la razón. El surgimiento de los filósofos significó la caída del hombre, puesto que, una vez que la razón tomó la delantera, los hombres ya no poseían sus guías anteriores, sus funciones reguladoras, inconscientes e infalibles: se redujeron a pensar, inferir, ajustar las cuentas, coordinar las causas y los efectos; estas desafortunadas criaturas fueron reducidas a su “conciencia”, ¡el más débil y falible de sus órganos!”<sup>83</sup>*

Respecto a la dimensión del conflicto, al cual se debe abrazar el hombre del futuro, concretamente decía: *“...hay que romper con las artificiales y restrictivas categorías de la razón. La razón es una herramienta de los débiles, que tienen miedo de estar desnudos frente a una realidad cruel y conflictiva, quienes, por lo tanto, construyen estructuras intelectuales de fantasía para ocultarse(...)el hombre del futuro, no se verá tentado a jugar juegos de palabras, sino que abrazará el conflicto. Se aprovechará al máximo de sus más profundos impulsos, su voluntad de poder, y canalizará todas sus energías instintivas en una vital y nueva dirección”<sup>84</sup>*

La muerte de Nietzsche en el año 1900 nos lleva al siglo XX.

---

<sup>81</sup> Su discípulo Nietzsche veía en esta solución filosófica una debilidad que su teoría insta a superar.

<sup>82</sup> HICKS, Stephen, *“Explicando el Pos Modernismo, la crisis del socialismo”* pág. 51

<sup>83</sup> HICKS, Stephen, *“Explicando el Pos Modernismo, la crisis del socialismo”* pág. 52

<sup>84</sup> HICKS, Stephen, *“Explicando el Pos Modernismo, la crisis del socialismo”* pág. 52

El legado de los irracionistas del siglo XX incluirá cuatro temas principales:

- 1- Un acuerdo con Kant en el que la razón es impotente para conocer la realidad.
- 2- Un acuerdo con Hegel en el que la realidad es profundamente conflictiva y/o absurda.
- 3- La conclusión de que la razón es, por lo tanto, superada por las demandas basadas en los sentimientos, el instinto o los actos de fe.
- 4- Que lo no racional y lo irracional brindan verdades profundas sobre la realidad.

Para mediados del siglo XX los nombres más importantes de la filosofía de la ciencia, Karl Popper, Paul Feyerabend, Thomas Kuhn, a pesar de algunas considerables variaciones en sus versiones de la filosofía analítica, argumentaban que nuestras teorías anteceden y prescriben la que veremos.

En línea con Kant, plantean que nuestras intuiciones preceptuales no se ajustan a los objetos, es nuestra intuición la que se ajusta a lo que nuestra facultad de conocimiento provee desde sí misma.

Esta conclusión acerca de la percepción, según Hicks, es devastadora para la ciencia: si nuestras percepciones están cargadas de teoría, entonces la percepción difícilmente sirva como un chequeo neutral e independiente de nuestra teorización. *“Si nuestras estructuras conceptuales moldean nuestras observaciones tanto como al revés, entonces estamos atrapados dentro de un sistema subjetivo sin acceso directo a la realidad”*<sup>85</sup>

Kuhn decía en *“La Estructura de las Revoluciones Científicas”* de 1962 que si las herramientas de la ciencia son la percepción, la lógica y el lenguaje, entonces la ciencia, uno de los preciados hijos de la *Ilustración*, es meramente una empresa socialmente subjetiva, que evoluciona sin más pretensión de objetividad que cualquier otro sistema de creencias. *“La idea de que la ciencia hable de la realidad o de la verdad es una ilusión. No hay verdad; hay sólo verdades, y las verdades cambian”*<sup>86</sup>.

En el capítulo 13 llega a la conclusión de que la ciencia no tiene nada que ver con algo llamado “verdad”. *“Tenemos, para ser más precisos, que renunciar a la idea, explícita o implícita, de que los cambios de paradigmas llevan a los científicos y a los que aprenden de ellos, más y más cerca de la verdad”*<sup>87</sup>

Surge así la cuestión del *status* de la ciencia y es aquí donde encontramos el epicentro del nuevo debate.

---

<sup>85</sup> HICKS, Stephen, *“Explicando el Pos Modernismo, la crisis del socialismo”* pág. 68

<sup>86</sup> HICKS, Stephen, *“Explicando el Pos Modernismo, la crisis del socialismo”* pág. 71

<sup>87</sup> HICKS, Stephen, *“Explicando el Pos Modernismo, la crisis del socialismo”* pág. 71

Si la ciencia ha sido criticada por sus efectos, desprovista de sus principales atributos, deconstruida y sospechada de ideológica...Feyerabend instó a preguntar: ¿por qué es especial la ciencia? ¿Por qué no analizar los conceptos y los métodos de la teología? ¿o los de la poesía? ¿o los de la brujería?. Habiendo abandonado la discusión de “la verdad” como inútil especulación metafísica, los filósofos analíticos no podían decir que los conceptos de la ciencia eran más ciertos, o que el método de la ciencia era especial porque nos acercaba más a la verdad.<sup>88</sup>

El Posmodernismo, en esta línea temporal, es para Hicks, el resultado final de la epistemología kantiana. *“El Posmodernismo es la primera declaración despiadadamente consistente de las consecuencias de rechazar la razón, siendo esas consecuencias necesarias, dada la historia de la epistemología desde Kant”*<sup>89</sup>

Si caracterizamos al Posmodernismo como un pensamiento que alberga en su núcleo al antirrealismo metafísico, la subjetividad epistemológica, el posicionamiento de los sentimientos en la raíz de todas las cuestiones de valores, el consecuente relativismo, tanto del conocimiento como de los valores y el consiguiente desprecio por el emprendimiento científico, podemos rastrear en la historia el origen del largo derrotero que nos trae a nuestros días.

***“El Posmodernismo es, en consecuencia, el resultado final de la Contrilustración inaugurada por la epistemología kantiana”***<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> HICKS, Stephen, *“Explicando el Pos Modernismo, la crisis del socialismo”* pág. 72

<sup>89</sup> HICKS, Stephen, *“Explicando el Pos Modernismo, la crisis del socialismo”* pág. 73

<sup>90</sup> HICKS, Stephen, *“Explicando el Pos Modernismo, la crisis del socialismo”* pág. 75

## Capítulo 2:

### ***El pensamiento de Juan B. Justo y su Proyecto Socialista. Orígenes teóricos en el marco de la II Internacional: Revisionismo, reformismo y la reivindicación del mito político.***

#### ***La ciencia y la ideología en el marxismo.***

*“Así como hay organizaciones político-ideológicas que exaltan explícitamente el mito, como el nazismo, hay otras que erigen su prestigio en la concepción científica. El marxismo, por ejemplo, será el “socialismo científico” frente a las “utopías” de los otros socialismos y ante las ideologías mistificadoras de los “otros” (ideologías burguesas, etcétera). La necesidad de demostrar la científicidad del marxismo es una exigencia que se relaciona con sus fundamentos internos.” (Labourdette).*

Respecto al marxismo, nos centraremos primeramente en la teoría clásica del mismo y en lo referido al vínculo de esta con el mito, la ideología y los llamados “socialismos utópicos”.

En la evolución histórica del pensamiento, las tradiciones ilustradas reemplazan el mito con la ideología, convirtiendo a la razón en un nuevo mito, para luego reemplazar a la ideología por la ciencia.

Como sabemos, la perspectiva marxista clásica destaca y se centra en los aspectos deformadores de la ideología antes que en su función integradora. Es así que en *“La ideología alemana”*...la ideología se concibe como pura ilusión, como puros sueños, es decir, como nada. Afirmando que toda su *realidad* es exterior a ella. Constituye una construcción imaginaria cuya condición es exactamente igual a la condición teórica de los sueños<sup>91</sup>, algo imaginario, vacío, elementos “pegados” sin orden ni sentido.

Para Marx, lo ideológico es lo que está reflejado mediante representaciones. El mundo de las representaciones se opone al “mundo histórico”, el cual tiene consistencia propia, es decir, el “mundo real”.

En este caso, tanto la ideología como la **utopía** pueden colocarse en el mismo agrupamiento de lo que no es real. Lo irreal abarca ambos conceptos.

La particularidad de la utopía es regular y dar dirección a la acción siendo sometida a verificación de acuerdo a su distancia de la realidad. Posee en si misma la idea de conclusión, realización, más allá de que se plantee como dirección y no como meta u objetivo realmente alcanzable.

---

<sup>91</sup> Vale aclarar que dicha visión de los sueños se refiere a los autores anteriores a Freud. Althusser dirá que para estos autores, los sueños eran lo puramente imaginario, es decir nulos, resultado de “residuos del día” presentados en una disposición arbitraria, a veces hasta “invertida”, en otras palabras, en desorden.

Sorel distingue el mito de la utopía. “*La utopía es ese objetivo final fuera de nosotros, proyectado en la trama histórica; el mito es el objetivo final dentro de nosotros, la idea motriz de nuestra acción personal*” es que para Sorel, la utopía resulta el típico desarrollo de un mecanismo intelectual, en tanto que el mito se basa en una construcción antiintelectual, y por ende, no es susceptible de reproches articulados según los métodos racionales de análisis. El mito es indivisible y de extensión ilimitada, con la utopía ocurre todo lo contrario.

Engels en “*Socialismo: utópico y científico*” considera al socialismo utópico perteneciente a la esfera de las ideologías. El marxismo tiende a reducir las utopías a una subclase de ideología al aplicar el mismo análisis que aplica a estas últimas.

Por su parte, el concepto de *realidad* abarca todos los procesos que pueden designarse con la expresión *materialismo histórico*. La *realidad* es todo lo que el marxismo identifica como *base real* entendida como estructuras económicas.

El problema de la ideología –continúa Ricoeur- es sólo el de que ella es representación y no praxis real.

*“La línea divisoria está trazada no entre lo falso y lo verdadero, sino entre lo real y la representación...”*<sup>92</sup>

Entonces, el primer concepto de ideología en Marx está determinado, no por su oposición a la ciencia, como ocurrirá posteriormente en la doctrina marxista, sino por su oposición a la realidad.

Es sólo cuando el marxismo se constituye en una doctrina entendida como cuerpo científico (o por lo menos con la pretensión de serlo) que opone la ciencia a la ideología. Este cuerpo científico es lo que conocemos como el marxismo clásico, opuesto radicalmente a la ideología.

*“Si la línea divisoria, por lo menos en el joven Marx, corre entre praxis e ideología, la línea divisoria posterior corre entre ciencia e ideología. La ideología se convierte en lo contrario de la ciencia y no en la contrapartida de la vida real”*<sup>93</sup>

Este cambio marcará -afirma Ricoeur- la modificación principal producida en la historia de la *ideología* como concepto.

Respecto al status de ciencia autoimpuesto por el marxismo, es pertinente pasar en limpio algunas de las consideraciones planteadas.

Incluso si concebimos *la ciencia* del modo convencional (o sea, enmarcada en el paradigma de la modernidad), el caso del marxismo no resulta posible considerarlo como “ciencia” en el sentido empírico de un cuerpo de conocimientos que pueda verificarse o refutarse (invalidarse) como en el sentido popperiano del término.

---

<sup>92</sup> RICOEUR, Paul. “*Ideología y utopía*” pág. 117

<sup>93</sup> RICOEUR, Paul. “*Ideología y utopía*” pág. 140

La ciencia es aquí más una teoría fundamental. Es muy difícil concebir una ciencia no positivista que no esté sustentada por un interés humano, por un interés práctico.

De forma contundente Ricoeur dirá que:

*“Lo que Marx hizo fue crítica y no ciencia natural, pero no dio ningún fundamento epistemológico para esta teoría social. Por el contrario, continuamente describía su obra como análoga a la de las ciencias naturales”*<sup>94</sup>

Ahora bien, ya hechas las consideraciones respecto al marxismo clásico y para continuar el análisis del proyecto socialista argentino, primero debemos situar a este último en tiempo y espacio.

Es importante tener en cuenta, entonces, que el nacimiento del Partido Socialista en argentina es contemporáneo y en cierta forma, fruto de la *II Internacional* ya que su principal figura partidaria y teórica fue parte constitutiva de esa Internacional de los Trabajadores. La mayoría de los autores con los cuales nutrimos este trabajo coinciden en ubicar a Juan B. Justo dentro del contexto teórico de lo debatido en la mencionada instancia.<sup>95</sup>

Será Juan Manuel Viana quien de forma específica rescata el rol teórico que tuvo el pensamiento de Justo en marco del debate socialista de fines de siglo XIX. Dice sobre el particular:

*“...aun cuando el socialismo justiano sea una ecléctica selección de diversos idearios, es Justo un autor que apunta a fundamentar autónomamente su idea de socialismo. No debe soslayarse: Justo es un hombre de la II Internacional, sobre todo por ser contemporáneo de sus principales líderes intelectuales. No se considera como un intérprete de aquellos sino más bien como un par”*<sup>96</sup>

Resulta interesante, entonces, direccionar el análisis e indagar en los matices que se dieron respecto a la visión de *la ideología y la ciencia* en el contexto de la *II Internacional* para así aproximarnos de forma concreta a la concepción científicista del Partido Socialista en nuestro país.

---

<sup>94</sup> RICOEUR, Paul. *“Ideología y utopía”* pág. 248

<sup>95</sup> A modo de ejemplo, para José Aricó, Justo fue una de esas grandes figuras que caracterizaron a la

<sup>96</sup> Segunda Internacional.

<sup>?</sup> VIANA, Juan Manuel. *“Juan B. Justo y el socialismo argentino: ambigüedades conceptuales de su fundación teórica”* pág. 285

## ***Ortodoxia, Revisionismo y Reformismo. La dimensión de lo político.***

El racionalismo del “marxismo clásico” veía a la historia y a la sociedad como totalidades inteligibles, constituidas en torno a leyes científica y conceptualmente explicables.

Entre algunos de los aspectos claves y relevantes de la teoría “científica” para nuestro trabajo, encontramos los referidos a representación, partido y necesidad histórica, los cuales repasaremos brevemente.

La teoría marxista es la contracara de la ciencia y el partido es la representación política de estas. El partido asume la representación totalizante en la medida en que es el depositario de la ciencia, es decir, de la teoría marxista. Debido a esto, el partido puede reconocer los intereses de los que la parcialidad de los distintos fragmentos de clase no tienen conciencia plena.

*“la escisión entre los obreros reales y sus intereses objetivos exige la representación de estos últimos por parte del partido de vanguardia (...) La concepción marxista del partido de vanguardia presenta esta peculiaridad: que el partido no representa a un agente concreto, sino a sus intereses históricos y que, por tanto, aquí no hay ficción alguna, ya que el mismo discurso constituye, y en el mismo plano, a representante y representado. Esta relación tautológica, sin embargo, sólo existe en su forma extrema en las pequeñas sectas que se autoproclaman vanguardia del proletariado- sin que el proletariado se entere, desde luego, de que tiene una vanguardia.”<sup>97</sup>*

En el presupuesto clásico, siguiendo a Laclau, la identidad de los agentes sociales es concebida racionalísticamente bajo la forma de “intereses” con una transparencia de los medios de representación respecto de lo representado.

Por otra parte, en el discurso clásico, la “clase obrera” está perfectamente unificada y es homogénea. La unidad de clase está dictada por las leyes de la infraestructura.

Los *intereses objetivos* eran *intereses históricos*, en tanto dependían de un movimiento racional y necesario de la historia. De hecho, en el marxismo clásico, la categoría conceptual principal será la **“necesidad histórica”, inevitable y susceptible de conocimiento científico**. *“La historia tiene un sentido y un sustrato racional, es esta ley general de desarrollo de las fuerzas productivas lo que lo establece. La economía como mecánica de la sociedad, que actúa sobre los fenómenos objetivos independientemente de la acción de los hombres.”<sup>98</sup>*

Es así que todo depende y se resume a la capacidad predictiva de la ciencia y el carácter **necesario** de estas predicciones.

---

<sup>97</sup> LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. **“Hegemonía y estrategia socialista”** pág. 161

<sup>98</sup> LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. **“Hegemonía y estrategia socialista”** pág. 114

La profundización de la escisión entre las “tendencias observables del capitalismo” (que claramente no coincidían con el pronóstico) y la “teoría”, provocan una crisis teórico-política en el corazón mismo del marxismo. Ya para fines de siglo XIX era evidente que la evolución económica no conducía a la proletización de las clases medias y del campesinado y a la polarización creciente de la sociedad. Era cada vez más dudosa la esperada transición al socialismo por medio de un estallido revolucionario producto de una dura crisis económica.

Así la crisis política se desdobra en crisis teórica y ya para 1898 se empezó a hablar de la “crisis del marxismo”. Los debates teóricos de la *II Internacional* (período 1890-1914) dan cuenta de la crisis y plantean las posibles alternativas para salir de la misma.

Como relata Laclau, la **primera respuesta** a la crisis del marxismo provino del denominado “marxismo ortodoxo” de Kautsky, Plejánov y Labriola, que en el marco de la *II Internacional* y orientados estrictamente por los escritos de Marx y Engels, intentaron salvar al marxismo de la crisis.

En la ortodoxia, la estructura (económica) determina la superestructura de forma completa. Por lo cual, la cientificidad es la explicación última de la inminente destrucción del capitalismo.

*“La ortodoxia marxista, tal como se constituye en Kautsky y Plejánov, no es la simple continuación del marxismo clásico. Es una inflexión muy particular de este último, caracterizada por el nuevo papel que se le asigna a la teoría. Esta ya no cumple la función de sistematizar tendencias históricas observables, sino la de erigirse en garantía de una futura coincidencia entre estas tendencias y el tipo de articulación social postulado por el paradigma marxista. Es decir, que el campo de constitución de la ortodoxia es el campo de una escisión creciente entre teoría marxista y práctica política de la socialdemocracia. Esta escisión encuentra el terreno de superación, para la ortodoxia, en las leyes de movimiento de la infraestructura, que aseguran a la vez el carácter pasajero de las tendencias presentes y la futura reconstitución revolucionaria de la clase obrera (cuya unidad está garantizada simplemente por las leyes de la infraestructura) y que son garantizadas por la ciencia marxista”.*<sup>99</sup>

Así, según la ortodoxia, las contradicciones observables en la evolución del capitalismo con respecto a la teoría marxista serán superadas por un futuro movimiento de la infraestructura, cuyo advenimiento está garantizado por la *ciencia marxista*. Es por esto que en la “ortodoxia” la categoría de “necesidad” tiene que ser afirmada cada vez con mayor virulencia ya que de esta depende la coherencia teórica en su respuesta a la crisis.

A modo de resumen podemos decir que la ortodoxia busca superar las contradicciones entre la realidad tangible del capitalismo con sus tendencias observables y la teoría. Para lograrlo recurre a la afirmación intransigente de la validez de la teoría científica y el carácter artificial o transitorio de la evolución observable del capitalismo.

---

<sup>99</sup> LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *“Hegemonía y estrategia socialista”* pág. 46

Sorel criticaba esta postura teórica al afirmar:

*“uno queda sorprendido por la seguridad con la que ellos disponen del porvenir; ellos saben que el mundo se encamina hacia una revolución inevitable, de la que conocen las consecuencias generales. Algunos de ellos tienen una fe tal en su propia teoría que concluyen en el quietismo”*.<sup>100</sup>

La **segunda respuesta** a la crisis del marxismo, según Laclau, la constituye el *Revisionismo*. Esta respuesta resulta particularmente relevante para nuestro análisis de la *teoría justiana*.

Eduard Bernstein, quien fuera el principal exponente del *revisionismo*, comprendió las consecuencias políticas que derivan de la reorganización capitalista y que significaba un cambio total en los supuestos en los que la socialdemocracia se había fundado hasta entonces.

En tales condiciones y ante la evidencia de que la teoría marxista no coincidía con la evolución observable del capitalismo, el socialismo debía cambiar de terreno y de estrategia para retomar la iniciativa. El giro teórico para lograr esta transición lo constituyó la ruptura con la rígida distinción base / superestructura que impedía pensar la autonomía de lo político.

En el análisis revisionista, el momento de la recomposición y superación de la fragmentación se traslada así, a la instancia política.

*“Es solamente esta automatización de lo político frente a los dictados de la infraestructura lo que le permite a aquél jugar este papel de recomposición o reunificación frente a tendencias infraestructurales que, si son abandonadas a sí mismas, sólo pueden conducir a la fragmentación”*.<sup>101</sup>

De esta manera, la historia ya no está dominada por una lógica determinista abstracta en la cual los sujetos son “necesarios” y el proceso histórico inevitable y predecible gracias a la ciencia.

Sin embargo, y a pesar de las fuertes críticas a la teoría marxista clásica, **Bernstein no niega la científicidad básica del marxismo**. Lo que se niega es a entender esta científicidad como un sistema cerrado que subsuma en su lógica tanto el análisis económico de la infraestructura (que sigue siendo científico) como la predicción política de la evolución histórica.

En definitiva el revisionismo acepta la identificación entre objetividad y causalidad mecánica. Lo que intenta es, simplemente, limitar sus efectos **introduciendo en la teoría una dimensión política que escapa a la determinación científicista**.

---

<sup>100</sup> SOREL, Georges, “*Saggi di critica del marxismo*”, Palermo, 1903. (en LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. “*Hegemonía y estrategia socialista*” pág. 59)

<sup>101</sup> LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. “*Hegemonía y estrategia socialista*” pág. 62

*“Tres puntos en especial se oponían, según Bernstein, a la consolidación del marxismo como sistema científico cerrado: 1) el marxismo había fracasado en demostrar la necesidad del socialismo como resultado del derrumbe inevitable del capitalismo; 2) esta demostración era imposible porque la historia no es un simple proceso objetivo: la voluntad juega en ella un rol y la historia sólo puede explicarse, por tanto, como resultado de la interacción entre factores objetivos y subjetivos; 3) siendo el socialismo un programa de partido, fundado, por tanto, en la decisión ética, no podía ser totalmente científico- es decir, basado en afirmaciones objetivas cuya verdad o falsedad deba ser aceptada por todos. La autonomía del sujeto ético era por tanto, la base en la que Bernstein se fundaba para romper con el determinismo”*.<sup>102</sup>

De forma esquemática podemos decir que la principal divergencia radica en que mientras para los ortodoxos la superación de la fragmentación y división propias de la nueva etapa capitalista había de ser la resultante de un movimiento de la infraestructura, para el revisionismo, en cambio, había de ser resultado de una intervención política autónoma.

Según Laclau, la verdadera novedad de la intervención bernsteniana es **la autonomía de lo político respecto a la infraestructura**. Detrás de cada una de las críticas de Bernstein a la teoría marxista estaba el intento de retomar la iniciativa política en campos específicos.

Ver a la dimensión política como autónoma le permite a Bernstein, entre otras cosas, observar un primado de la política y la aceptación de luchas y reivindicaciones democráticas que no pueden reducirse a una mera pertenencia de clase. Insiste en que el partido socialdemócrata debe ser un partido de todos los oprimidos y no sólo de los obreros.

## ***Reformismo***

A los fines de nuestro trabajo de investigación, resulta fundamental distinguir al *reformismo* del *revisionismo* como teoría y práctica política.

El reformismo no se identifica con ninguno de los dos términos en la alternativa *revisionismo / ortodoxia*. En palabras de Laclau, el *reformismo* corta transversalmente a ambos.

El reformismo también se diferencia del gradualismo ya que el primero constituye principalmente una práctica política y sindical mientras que el segundo es fundamentalmente una teoría acerca de la transición al socialismo.

La prioridad en el reformismo es defender las conquistas y los intereses inmediatos de la clase obrera que por ello es considerada como segregada del cuerpo social y dotada de identidad y fronteras claramente definidas.

---

<sup>102</sup>LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *“Hegemonía y estrategia socialista”* pág. 65

De esta manera, la práctica reformista se caracteriza principalmente por su quietismo político y el encerramiento corporativo de la clase obrera.

La ampliación de la iniciativa política a una variedad de frentes democráticos no entra nunca en contradicción con el quietismo y corporativismo de la clase obrera. En esto coinciden el *revisionismo teórico* y el *reformismo práctico*.

Es así que no existe en el reformismo (a diferencia del revisionismo) una preocupación particular por reivindicar el momento político autónomo de la superestructura respecto de la infraestructura para desde allí, incidir en la acción política transformadora.

Esto hace que la postura teórica reformista no reivindique el “retorno” a la iniciativa por sobre el quietismo de la lógica de la ortodoxia. Consecuentemente dicho quietismo político también alcanza al reformismo.

La **tercera respuesta** a la crisis del marxismo fue el *Sindicalismo Revolucionario*.

Lo que encontramos en Georges Sorel, su principal exponente, es una aceptación radical de las consecuencias de la “crisis del marxismo”. En ningún momento intenta reemplazar el racionalismo histórico de la ortodoxia por una visión evolucionista alternativa como lo hace Bernstein.

Debido a que la totalidad como sustrato racional fundante se ha disuelto, la posibilidad de disgregación de una forma de civilización está siempre abierta en su análisis.

En sintonía con la idea de ideología como aglutinador social expuesta al inicio del trabajo, para Sorel **el marxismo no es sólo el análisis científico de la sociedad, es también la ideología que unifica el proletariado** y da sentido tendencial a sus luchas.

*“Respecto al marxismo ortodoxo, Sorel ha desplazado el terreno en un punto decisivo: el campo de las llamadas “leyes objetivas” ha perdido su carácter de sustrato racional de lo social y ha pasado a ser el conjunto de formas a través de las cuales una clase se constituye como fuerza dominante y se impone al resto de la sociedad”<sup>103</sup>*

La filosofía de Sorel será una filosofía de la acción y la voluntad. El futuro es impredecible y depende de la lucha; y para que las fuerzas en lucha tengan la potencialidad de moldear ese futuro de acuerdo a sus intenciones, es fundamental que dichas fuerzas encuentren su “unidad” en un conjunto de imágenes o “figuras del lenguaje”. Esto no es ni más ni menos que la **prefiguración de la teoría del mito**.

Como vimos anteriormente, la preocupación preponderante del marxismo hacia fines de siglo XIX era la fragmentación y dispersión de las posiciones del sujeto –clase obrera– ante la nueva etapa capitalista. La infraestructura es incapaz de asegurar la unidad de la clase. La creciente dislocación entre las distintas posiciones de sujeto de los obreros, abre una grieta en la identidad de clase.

---

<sup>103</sup> LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *“Hegemonía y estrategia socialista”* pág. 70

*“Lejos de un juego racionalista en el que agentes sociales perfectamente constituidos en torno a intereses libran una lucha que es definida por parámetros transparentes, hemos visto las dificultades de la clase obrera para constituirse como sujeto histórico”*<sup>104</sup>

Sorel ve en la democracia la principal responsable de esta situación y se declara abiertamente como su enemigo. Era necesario y fundamental volver a la escisión y reconstituir a la clase como sujeto unitario.

Para lograrlo, Sorel se valdrá de un arma dada de baja hacía mucho tiempo del arsenal teórico marxista, se trata obviamente del *mito*. Particularmente y en su caso, del **mito sindicalista de la huelga general**:

*“Sabemos que la huelga general es, en verdad, lo que he dicho: el mito que abarca a todo el socialismo; es decir, un conjunto de imágenes capaces de evocar instintivamente todos los sentimientos que corresponden a las diferentes manifestaciones de las guerras que el socialismo lleva a cabo contra la sociedad moderna. Las huelgas han generado en el proletariado los más nobles, profundos y emotivos sentimientos que él posee; la huelga general agrupa a todos ellos en un cuadro coordinado y, al unirlos, da a cada uno de ellos su máximo de intensidad; apelando a las penosas memorias de los conflictos particulares, él tiñe con una vida intensa todos los detalles del cuadro presentado a la conciencia. Así obtenemos esa institución del socialismo que el lenguaje no puede darnos con claridad perfecta – y la obtenemos como una totalidad, percibida de manera instantánea”*<sup>105</sup>

Lo que muestra esta esclarecedora cita es que Sorel **abraza abiertamente al mito como elemento aglutinador de la clase obrera**. Pero como ya planteamos más arriba, el mito subyace al marxismo desde su propia constitución.

La *huelga general sindicalista* de Sorel o la *revolución* de Marx son mitos. Ambos cumplen una función específica en la teoría. En estos casos puntuales, como señala Laclau, funcionan como puntos ideológicos de condensación de una identidad proletaria constituida a partir de una dispersión de posiciones del sujeto.

*“Desde esta perspectiva poco importa si la huelga general es realizable o no: su papel es el de un principio regulatorio que permita al proletariado pensar la mélangé de las relaciones sociales como organizada en torno a una línea de demarcación clara; la categoría de totalidad, que ha sido eliminada en tanto descripción objetiva de la realidad, es reintroducida como **elemento mítico que funda la unidad de la conciencia obrera**. Según se ha señalado, la noción de “instrumento cognoscitivo” – o soporte expresivo – cuya artificialidad era reconocida desde el comienzo, ha sido ampliada hasta el punto de incluir las ficciones”*<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *“Hegemonía y estrategia socialista”* pág. 142

<sup>105</sup> SOREL, Georges., *“Reflexiones sobre la violencia”*, Madrid, Aluya 1967

<sup>106</sup> LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *“Hegemonía y estrategia socialista”* pág. 73

Respecto a las críticas hacia el pensamiento soreliano por su aporte teórico al *nacionalsocialismo*, es pertinente reconstruir cómo se dio este aporte para volver a remarcar el principio general de esta herramienta en este ejemplo puntual.

Según relata Laclau, una vez abandonada toda esperanza de una recuperación revolucionaria de la clase obrera, parte de los seguidores del sindicalismo revolucionario de Sorel se lanzaron a la búsqueda de algún **otro mito sustituto** que permitiera luchar contra la decadencia burguesa. Lo encontrarían, como se sabe, en el *nacionalsocialismo*. Este fue el camino por el que parte de la herencia intelectual de Sorel contribuiría a la emergencia del fascismo.

Pero como se encarga de aclarar el propio Laclau, toda “fijación mítica” depende del uso que se haga de la misma y de un momento de apropiación producto de una “lucha” política específica.

*“El momento más específico y original de Sorel, es el carácter indeterminado y no fijable apriorísticamente de los sujetos míticamente constituidos (...) En tal sentido, no hay ninguna razón teórica por la cual la reconstitución mítica no pueda avanzar en la dirección del fascismo, pero tampoco ninguna por la que no pueda avanzar en otras direcciones – el bolchevismo, por ejemplo, al que Sorel habría de saludar entusiásticamente-.Lo decisivo – y esto es lo que hace de Sorel el pensador más profundo y original de la II Internacional – es que la identidad misma de los agentes sociales ha pasado a ser indeterminada y que toda “fijación mítica” de la misma depende de una lucha”<sup>107</sup>*

Así la apropiación de un mito (cualquiera sea este), no garantiza la direccionalidad política de la acción. Esta última definición es parte de la instancia eminentemente política.

---

<sup>107</sup> LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *“Hegemonía y estrategia socialista”* pág. 74

## ***Desentrañando el pensamiento de Juan B. Justo.***

*“...hubo en América Latina, y más precisamente en la República Argentina, un pensador socialista que, sin tener posibilidad alguna de conocer estas reflexiones marxistas salvo las que se pudieran desprender de su lectura de El Capital (...) trató de encarar en el mismo sentido de la preocupación de Marx la tarea histórica de construir en su país un movimiento socialista”<sup>108</sup>*

Con estas palabras José Aricó en su famosa obra *“La hipótesis de Justo”* nos introduce en el análisis de un hombre y su pensamiento situándonos en lo trascendente y particular del mismo.

*“Juan B. Justo representa indudablemente un caso excepcional en el socialismo latinoamericano, no sólo porque resulta imposible encontrar en su interior figuras intelectuales de su nivel, sino porque en ninguna parte logró conformarse en torno a una personalidad equiparable, un núcleo dirigente de la calidad y de la solidez del que caracterizó al Partido Socialista argentino (...) Vinculado estrechamente al movimiento socialista internacional, lector asiduo de las principales publicaciones sociales europeas y americanas, estudioso de la problemática teórica y práctica suscitada por los escritos de Bernstein, al cual leía en su propio idioma, traductor de El Capital ya a fines de siglo, Justo fue una de esas grandes figuras que caracterizaron a la Segunda Internacional”<sup>109</sup>*

El ecléctico pensamiento justiano dentro de la *II Internacional* nos obliga a desentrañarlo para poder comprender su poderosa impronta en el partido socialista y en el socialismo argentino<sup>110</sup> en general. Este último tema lo abordaremos detenidamente en el siguiente capítulo cuando indagemos sobre la praxis del pensamiento en la compleja política argentina.

Somos conscientes que a pesar de la poderosa influencia del pensamiento justiano en la conformación del Partido Socialista y en el socialismo argentino en general, no sería metodológicamente correcto basarnos exclusivamente en dicho pensamiento para analizar un proceso histórico de construcción de esta gran organización política.

Aricó en su obra también se encuentra con esta limitación pero más allá de ella, reconoce que analizar las tensiones internas del pensamiento justiano puede ser de mucha utilidad para la reconstrucción histórica, (aún faltante) del movimiento político que fue expresión de buena parte de las clases populares.

---

<sup>108</sup> ARICÓ, José. *“La hipótesis de Justo”* pág. 69

<sup>109</sup> ARICÓ, José. *“La hipótesis de Justo”* pág. 70

<sup>110</sup> La influencia del pensamiento de Justo trascendió las fronteras nacionales y tuvo una importante inserción en varios países del continente. Aricó habla de un “excepcional papel” desempeñado por el socialismo argentino en la formación de corrientes similares en otros países del área debido a la homogeneidad y calidad intelectual de su núcleo dirigente, a la experiencia en la construcción de un gran organismo político de masas, a sus éxitos electorales y a la relevancia del pensamiento y acción de su líder máximo.

Es así que Aricó encuentra en la propia hipótesis de Justo, los límites subyacentes que habrían de condicionar decisivamente su accionar político y su capacidad de conquistar a las masas trabajadoras argentinas para su proyecto estratégico.

Lo que realmente importa, como dice Aricó, es analizar hasta qué punto la hipótesis “reformista” de Justo intentaba dar una respuesta positiva, lo cual significa políticamente productiva, a la acción de una clase lo suficientemente fuerte para jaquear a los gobiernos oligárquicos de turno.

En otras palabras, se trata de indagar si dicho pensamiento contenía las propuestas adecuadas para posibilitar que la clase obrera se convirtiese en una fuerza decisiva de la sociedad, y en el caso que así lo fuera, qué limitaciones o contradicciones no pudo superar como para que, siendo válida, finalmente fracasara en su propósito de conquistar para sus objetivos a la mayoría de los trabajadores y de las clases populares argentinas.

Nuestra hipótesis de trabajo, por otra parte, no busca en las limitaciones en el pensamiento justiano las razones de la “decadencia y frustración histórica” del proyecto socialista argentino.

Nuestra hipótesis indaga, principalmente, en los orígenes teóricos en los que se sustenta el pensamiento de Justo y del socialismo argentino en general para desentrañar si la negación del mito como herramienta política fue determinante para explicar la debilidad del proyecto en cuanto a su objetivo de hacerse con el apoyo de las masas populares.

Siguiendo con el análisis propuesto, Juan Manuel Viana aborda la tarea de (re) descubrir y describir el pensamiento de Justo. Plantea que la figura del *médico-político* sintetiza una inicial matriz conceptual en el pensamiento de aquel.

*“Se trata de la tendencia a concebir el saber sobre la sociedad a imagen y semejanza de la experiencia clínica. Y paralelamente, a proyectar desde la propia teoría médica, un modo científico de intervenir en la sociedad”<sup>111</sup>*

Como médico egresado con honores<sup>112</sup> y posicionado luego como referente de la cirugía argentina moderna, Justo forja sus primeros principios políticos al calor de su experiencia médica.

En ella puede ver el grado de abandono y avance patológico en las personas más pobres demostrando no sólo las falencias de un gobierno sino la injusticia de un sistema socioeconómico de explotación. Ya vimos que ser testigo de esta realidad lo llevó a abandonar la medicina y actuar en política para atacar las causas más profundas de los problemas sociales.

---

<sup>111</sup> VIANA, Juan Manuel. *“Juan B. Justo y el socialismo argentino: ambigüedades conceptuales de su fundación teórica”* pág. 284

<sup>112</sup> Obtuvo la medalla de oro en 1888, la cual vendería tiempo después, para financiar las publicaciones socialistas.

Justo participó de la “Revolución del Parque” de 1890 pero lo hizo en carácter de médico asistiendo a los enfermos. Esa experiencia de revuelta contra un gobierno decadente, dice Viana, lo lleva a distanciarse de las fuerzas políticas del momento. Tanto los conservadores como los radicales representan al fanatismo político lindante al misticismo.

Varios autores han abordado la tarea de analizar y describir el pensamiento justiano, algunos como en el caso de Norberto Galasso de manera simplista y desde la crítica como forma de esmerilar a la figura de Justo en cuanto a su importancia en la historia del pensamiento argentino.

Galasso dirá concretamente que el pensamiento socialista de Justo se modeló bajo una doble influencia. Por un lado la concepción socialdemócrata prevaleciente en la Europa de fin de siglo – especialmente entre los obreros alemanes – cuyo paradigma es Eduardo Bernstein. Por otro, el liberalismo antinacional (teñido de racismo, positivismo y evolucionismo), asumido como ideología por la clase dominante de la Argentina y difundido al resto de la sociedad a través del aparato ideológico constituido por diarios, revistas, escuelas, universidades e intelectuales.

Si bien es cierto que en el socialismo de Justo el liberalismo económico constituía un elemento esencial de su programa y de su práctica política, este no implicaba una propuesta de abstención del Estado frente al juego de las fuerzas económicas como infiere intencionadamente Galasso.

En realidad, y siguiendo a Aricó, se trataba de una intervención positiva para la destrucción de esas dos grandes trabas del desarrollo argentino: *la gran propiedad terrateniente* y *el capital extranjero ausentista*. Por esto es importante contextualizar cada postura teórica de los actores analizados ya que en caso contrario, cuando no lo hacemos intencionadamente, cometemos imprecisiones conceptuales.

Otros autores se dieron el desafío de analizar más en profundidad en las complejidades de la tarea de discernir las influencias y características autónomas del pensamiento de Justo.

Entre estos últimos encontramos a José Aricó y más recientemente a Juan Manuel Viana quien nos plantea que el bagaje conceptual de este joven Justo está integrado por referencias típicas de su generación como lo son **Sarmiento** y **Spencer**.

Viana dirá que del primero no encuentra una deuda teórica concreta sino un reconocimiento al estilo positivo y pragmático.

Aricó, en este sentido, lo vincula a **Sarmiento** por ser Justo un demócrata cabal y un consecuente perseguidor de las tradiciones liberales-democráticas que tuvieron en el primero a su mayor exponente en la sociedad argentina.

Era clave el papel que Justo le asignaba a la acción política socialista como la única fuerza orgánica capaz de realizar la *república verdadera* con la que soñaba Sarmiento.

Para Aricó es innegable que toda la prédica de Justo mantiene estrechos lazos de continuidad con la solución propugnada por Sarmiento de una dilatación del control de la sociedad sobre el estado a través de una democratización del sistema representativo.

*“La campaña periodística llevada a cabo por el genio sarmientino en sus últimos años de vida en pro de la naturalización en masa de los residentes extranjeros, será recuperada y convertida en una de las propuestas programáticas esenciales del nuevo Partido Socialista”*<sup>113</sup>

Aricó ubica a Justo en un punto de inflexión en el que el ideal democrático se transforma en socialista al incorporar como elemento decisivo de la regeneración social a las masas trabajadoras en su conjunto.

La democracia verdadera, así, podía ser conquistada si la nueva clase de los trabajadores (en su enorme mayoría extranjeros y de ahí el problema de la naturalización), intervenían organizadamente en la vida nacional a través de un partido político “moderno” como pretendía ser el Partido Socialista.

De **Spencer** toma la ley de la evolución social la cual sí será tributaria del pensamiento justiano. De hecho esta idea de evolución constituyó uno de los motivos ideológicos de su adhesión al socialismo como el mismo destaca.

El teorema spenceriano de la inevitable evolución social se da desde el tipo primitivo militar, en la que predomina la cooperación obligatoria, a un tipo industrial definitivo en donde la cooperación es libre. En este último tipo la impronta capitalista es dominante, provoca el crecimiento siempre cuantitativamente más significativo de las clases trabajadoras, convertidas de hecho (aunque no de derecho) en la fuerza social fundamental. Es por esto que actuar en su favor significa marchar en el propio sentido de la historia.

Respecto de la vertiente del marxismo, es célebre, (y a la vez esclarecedora) la frase de Justo:

*“me hice socialista sin haber leído a Marx, arrastrado por mis sentimiento hacia la clase trabajadora, en la que veía una poderosa fuerza para mejorar el estado político del país”*<sup>114</sup>

Sólo a partir de la experiencia de su viaje europeo de 1895 es cuando su “espontaneísmo” socialista se concretará en el plano teórico.

Javier Franzé dirá respecto a ese viaje:

*“Tomará contacto desde allí, y de modo acelerado, con una amplia gama de intelectuales del universo marxista. Será el primero en traducir al castellano el tomo I*

<sup>113</sup> ARICÓ, José. *“La hipótesis de Justo”* pág. 82

<sup>114</sup> FRANZÉ, Javier. *“El concepto de política en Juan B. Justo”* pág. 318

de *El Capital* de Karl Marx, y se introducirá en los debates doctrinarios de la socialdemocracia alemana a través de su suscripción al periódico *Die neue Zeit*”<sup>115</sup>

Otro aspecto del pensamiento de Justo es su repulsión a la vía voluntarista y violenta “a la Blanqui”. Justo ubica a la acción racional del lado de la demanda de reformas jurídico – políticas graduales.

Pasando en limpio las influencias teóricas, el eclecticismo del pensamiento de Justo, que ya mencionamos más arriba, está dado, según Viana, en forma esquemática por su emparentamiento con el **revisiónismo alemán de Eduard Bernstein**, con el **liderazgo social – republicano del francés Jean Jaurés** y con el **cooperativismo socialista del belga Émile Vandervelde**.

Desarrollaremos estas influencias de forma resumida más abajo.

Hereda también, de la concepción marxista, una interpretación científicista del materialismo histórico como “ley del desarrollo de la historia humana” que será notoria en sus primeras producciones literarias.

Debido a que nunca fue un marxista *tout court*, nos dice Aricó, su “*Teoría científica de la historia y la política argentina*” (desarrollada en aquellas primeras producciones literarias) no fue otra cosa que la reiteración del papel relevante desempeñado por el “factor económico” en la Revolución de Mayo y en la guerra civil que sucedió a aquélla. Una corriente interpretativa bastante difundida en esa época ya había insistido en la misma línea desde años anteriores a la teorización de Justo por lo que no se trató de un abordaje novedoso en el pensamiento local.

Apoyado en la ciencia y operando en el mismo sentido que el fijado por la evolución de los sistemas económicos y sociales oportunamente teorizados: “*en la visión iluminista de Justo, para que el proceso de agregación organizativa de los trabajadores se constituya en un movimiento histórico con conciencia de clase es necesaria la presencia de una guía teórica*”<sup>116</sup>

Del marxismo Justo también adopta la concepción de la *lucha de clases* y con base en esta intenta constituir la problemática histórica y cultural del país así como la acción política del Partido Socialista.

Viana afirma de forma concreta que Justo adscribió a un **socialismo reformista de corte científicista**.

*“Dicha confluencia entre positivismo, evolucionismo y socialismo, capitalizada en el liderazgo de Karl Kautsky, no deja de hacer impacto efectivo en la formación justiniana. No obstante, sigue la argumentación engelsiana también en la relativización del determinismo material al calificar de “causa última pero no única” a la economía.*

---

<sup>115</sup> VIANA, Juan Manuel. “*Juan B. Justo y el socialismo argentino: ambigüedades conceptuales de su fundación teórica*” pág. 285

<sup>116</sup> ARICÓ, José. “*La hipótesis de Justo*” pág. 76

*Esto es, pensar a la superestructura en un esquema de acción y reacción y no meramente bajo la hipótesis del “determinismo “vulgar” o del mero reflejo”*<sup>117</sup>

Justo tampoco adscribió ni admitió nunca otro gran e ineludible postulado marxista: la **metodología dialéctica**.

Ha mencionado frecuentemente que el marxismo ha progresado “a pesar de” y no “gracias a” la filosofía hegeliana.

En su preocupación por llevar las ideas socialistas a los obreros argentinos, “*ve en las difíciles argumentaciones de la fraseología dialéctica un obstáculo para la difusión popular del socialismo*”<sup>118</sup>

Justo descrea no sólo de la metodología dialéctica sino también y más profundamente, de la propia ontología y teleología que presupone la dialéctica.

Justo no puede contemplar, por su influencia spenceriana, una dimensión negativa de la realidad. La evolución, para él, se da por “afirmación de la afirmación”, y no por “negación de la negación”<sup>119</sup>

En este aspecto se aproxima a Bernstein quien también deploraba la dialéctica hegeliana en su sentido más amplio.

Justo también objetaba la principal categoría marxista: el “materialismo histórico”. Respecto a este en particular, decía lo siguiente:

*“Tan magna doctrina merece verse libre del nombre metafísico de “materialista”. La ciencia no conoce el materialismo sino como una de las fórmulas ingenuas, petulantes y huecas de la adolescencia intelectual. En física, en química, en bioquímica, podemos aprender y enseñar todo lo que se sabe e investigar lo que ignoramos sin necesidad de esa palabra que nada significa. ¿Por qué hemos de necesitarla en historia? Si hemos de dar una designación especial a su concepción científica, la mejor es la de concepción económica, que empieza a ser generalmente adoptada”*<sup>120</sup>

Este abierto desprecio por las categorías intelectuales complejas y por la reflexión filosófica en general, tiene su explicación en la propia concepción ontológica y epistemológica de Justo. Para él, la realidad es el “conjunto de percepciones y conceptos comunes a los hombres”.

Esta visión de la realidad en Justo tributa a la concepción conocida como “**realismo ingenuo**” y que, según como lo describe Viana:

<sup>117</sup> VIANA, Juan Manuel. “*Juan B. Justo y el socialismo argentino: ambigüedades conceptuales de su fundación teórica*” pág. 286

<sup>118</sup> VIANA, Juan Manuel. “*Juan B. Justo y el socialismo argentino: ambigüedades conceptuales de su fundación teórica*” pág. 286

<sup>119</sup> Refuta irónicamente a Engels en el clásico ejemplo del grano de cebada: el grano se afirma en la semilla, y ésta en la planta. No considera a las transformaciones como “muertes” de los estados anteriores, sino como cambios cualitativos por acumulación positiva de determinaciones. Si algo muere, es en todo caso, lo que no evoluciona: lo que continúa se transforma.

<sup>120</sup> JUSTO, Juan B. “*La Teoría Científica de la Historia y la Política Argentina*” pág. 12

*“se trata de una suerte de ontología epistémica”, pues los resultados probados de la ciencia aplicada, incorporados al sentido común de todo hombre, componen su esquema perceptivo y por ende su horizonte de realidad”*<sup>121</sup>

Desde su mirada evolucionista plantea que las concepciones primitivas van desapareciendo a medida que se vive en una sociedad industrial. Y las ideas filosóficas no calan en los trabajadores industriales, quienes más experimentan la ciencia aplicada y que son los protagonistas de esta nueva sociedad.

Viana así ve en Justo a un “consecuente positivista” pero no tan ligado al comtismo de primera generación sino al empiriocriticismo<sup>122</sup> (llamado también positivismo de la segunda generación).

El autor ve en el pensamiento y obra de Justo una combinación entre economicismo y empiriocriticismo y de los esquemas positivistas se restan dos dogmas claves: la neutralidad valorativa y el organicismo social<sup>123</sup>.

Pero a pesar de todo esto, el horizonte final de la obra justiana es político: **“se trata de una “justificación biológica del socialismo”** según Viana. De la economía y la técnica se asciende al fundamento histórico, y de allí al biológico. Desde tal lógica, y como se dijo previamente, Justo introduce el status científico del marxismo:

*“pues es una visión de dicha base biológica, ya que repite para el hombre la tendencia que tiene inscripta el todo vital. La complejidad organizativa de a vida coincide con la tendencia social hacia la cooperación libre...”*<sup>124</sup>

En términos concretos, Viana afirma que el pensamiento de Justo, si bien comparte ideas bernstenianas, no puede considerarse elaboración de un “marxista revisionista” por una razón elemental: **Justo no fue marxista!** Piensa a Marx como el gran intérprete de la teoría económica de la historia, pero lo ubica en la misma senda que a Darwin o Morgan.

En un sentido similar, José Aricó, otro gran estudioso del pensamiento justiano, describe a este último de la siguiente manera:

*“Justo muestra una autonomía de pensamiento que lo distancia de las corrientes kautskiana y bernsteniana en que se dividió ideológicamente la socialdemocracia alemana a fines de siglo. No hay razón alguna para admitir la excesivamente reiterada calificación de Justo como un reformista bernsteniano, aunque más no sea por el simple hecho de que Bernstein era marxista y Justo nunca pretendió serlo. Si seguía*

<sup>121</sup> VIANA, Juan Manuel. **“Juan B. Justo y el socialismo argentino: ambigüedades conceptuales de su fundación teórica”** pág. 289

<sup>122</sup> Lenin lo consideraba en forma antagónica al materialismo. Es una forma que unifica experiencia interna y externa.

<sup>123</sup> También existe un tercer nivel del positivismo justiano que lo vincula, según Viana, a una suerte de popperialismo *“avant la letre”* ya que Justo considera al conocimiento científico bajo un modelo hipotético en el que toda ley es física e intelectual, natural y humana.

<sup>124</sup>VIANA, Juan Manuel. **“Juan B. Justo y el socialismo argentino: ambigüedades conceptuales de su fundación teórica”** pág. 289

*con detenimiento el debate suscitado por Bernstein y reconocía méritos es éste no era porque creyera que sus ideas fueran las únicas correctas y debían ser adoptadas por el socialismo argentino, sino porque su concepción de la doctrina socialista lo inclinaba a rechazar por principio cualquier tipo de ortodoxia teórica”<sup>125</sup>*

Y en otro pasaje concluye más contundentemente que:

*“No era por esto un revisionista, en el preciso sentido que ese término tuvo en el debate socialista internacional, sino un reformista que privilegiaba las tareas cotidianas y la evolución gradual del modo en que lo hacía un Jaurés, por ejemplo”<sup>126</sup>*

Es importante tener en claro estas precisiones conceptuales para comprender las particularidades del pensamiento justiano e independizarlo definitivamente de la doctrina marxista aunque no de su cosmovisión ante el socialismo. Como aclara nuestro autor:

*“Justo fue marxista sólo en la medida en que el termino remitía genéricamente a la versión del marxismo por ese entonces predominante en el movimiento socialista mundial: dicho de otro modo, en la medida en que la doctrina de Marx era aceptada como cierto horizonte ideológico último de todo socialista”<sup>127</sup>*

De forma similar, Luis Pan veía una relación de “contemporaneidad” antes que de “derivación” que puede establecerse entre la aparición del revisionismo bernsteniano y la creación del socialismo argentino.

Aricó nos dice que Juan B. Justo, al igual que otros dirigentes internacionales de su época, trató de mantener una **relación crítica con la doctrina de Marx** no concibiéndose a sí mismo ni a su partido como “marxistas”, sino como socialistas que encontraban en Marx, pero también en otros pensadores, un conjunto de ideas y de propuestas útiles para poder llevar adelante el propósito al que dedicó toda su inteligencia y su voluntad de lucha: el de crear, en las condiciones específicas de la sociedad argentina, un movimiento social de definido carácter socialista y un campo de ideas que, sintetizando los conocimientos aportados por la ciencia y los que se derivan de la propia experiencia de ese movimiento, se constituyera en una guía certera para el logro del objetivo final de una sociedad socialista.

Justo, como vimos, **abandona a los padres del marxismo en cuanto a su metodología y a su ontología.**

---

<sup>125</sup> ARICÓ, José. *“La hipótesis de Justo”* pág. 88

<sup>126</sup> ARICÓ, José. *“La hipótesis de Justo”* pág. 88

<sup>127</sup> ARICÓ, José. *“La hipótesis de Justo”* pág. 89

Por su parte y en línea con lo dicho, Viana también vincula el pensamiento de Justo con **Jean Jaurés**:

*“Podría entonces entroncar el justismo con la concepción amplia y no marxista de socialismo de Jean Jaurés”*<sup>128</sup> pero tampoco como asimilación completa ya que para el francés, el socialismo es una tendencia que existe desde el comienzo de la historia.<sup>129</sup>

Para Aricó, de hecho, Jaurés y Justo compartían una misma concepción del socialismo como realización plena de los ideales de la democracia moderna. Dice que basta leer los discursos por ellos pronunciados el 5 de octubre de 1911 en la demostración de afecto que los socialistas argentinos dedicaron a Jaurés con motivo de su resonante viaje a Sudamérica para percibir la profunda comunidad de intereses y la idéntica manera de situarse frente a las ideas y a los hechos de las clases populares.

Dice además que ambos aceptaron la lucha de clases como ese drama necesario por el que la humanidad debía atravesar para que una nueva sociedad pudiera abrirse paso. Pero *“aunque próximos al marxismo, se separaron de él cuantas veces lo creyeron necesario porque la teoría sólo podía ser tal si dejaba de ser una doctrina abstracta para convertirse en un cuerpo de pensamientos apto para describir o inventar las formas nuevas que el ideal socialista debía adquirir en cada sociedad nacional concreta”*<sup>130</sup>

En el caso de la influencia del pensamiento de **Émile Vandervelde**, dice Viana que sí se da en Justo un intento de asimilar el acelerado sistema de cooperativas desarrollado en Bélgica, aunque esto parece referir más a la experiencia partidaria que a una obra intelectual.

Aricó en este punto habla de un “desmedido peso” que en su pensamiento tuvo la experiencia del socialismo belga.

A través de diferentes publicaciones e intervenciones en charlas y congresos Justo siempre puso énfasis en la cooperación obrera y es en las experiencias belgas y francesas donde *“puede resultar más útil buscar ciertas fuentes, evocaciones y antecedentes doctrinarios del socialismo de Justo”*<sup>131</sup>

Por todo lo desarrollado hasta aquí, podemos acordar con Juan Manuel Viana cuando plantea que:

---

<sup>128</sup> VIANA, Juan Manuel. *“Juan B. Justo y el socialismo argentino: ambigüedades conceptuales de su fundación teórica”* pág. 286

<sup>129</sup> El socialismo para Jaurés es una tendencia del propio universo hacia la armonía final.

<sup>130</sup> ARICÓ, José. *“La hipótesis de Justo”* pág. 92

<sup>131</sup> ARICÓ, José. *“La hipótesis de Justo”* pág. 90

***“Se tiene, así, un Justo que se informa de las principales posiciones teóricas del socialismo europeo, que sostiene argumentos de varias tendencias reformistas, pero que tiende a reintegrarlos en una síntesis propia”<sup>132</sup>***

Como veremos en el siguiente capítulo, este bagaje teórico ecléctico y tan particular del pensamiento justiano, se completará con su propia *teoría de la historia* en el contexto de posibilidades de aplicación a la realidad histórica argentina y desplegará su cientificismo en cada aspecto práctico puesto en acción.

---

<sup>132</sup> VIANA, Juan Manuel. “*Juan B. Justo y el socialismo argentino: ambigüedades conceptuales de su fundación teórica*” pág. 287

### **Capítulo 3:**

#### ***La praxis de una idea. El Proyecto Socialista de Justo y el vínculo entre ciencia y mito.***

##### ***La conformación del Partido bajo la impronta de Juan B. Justo.***

En su inconcluso pero importante trabajo de reconstrucción histórica, Ricardo Falcón determina las etapas en la conformación del movimiento socialista y en la constitución del partido en Argentina.

Se retrotrae a los antecedentes más remotos del movimiento socialista argentino en la adscripción de Echeverría al socialismo de Leroux y su adhesión a la revolución francesa de 1848. Estos antecedentes, dirá Falcón, fueron cubiertos por el manto de olvido que la historiografía marxista había echado sobre lo que fue considerado “socialismo utópico”.

Falcón también rescata la tarea de reapropiación de la tradición de la Asociación Internacional de los Trabajadores, la célebre *Primera Internacional*<sup>133</sup> que se dieron estos socialistas en Argentina a pesar de que la documentación principal de la misma se encontraba fuera del país. Define a este período como el de la “prehistoria del socialismo en Argentina”.

Será Ricardo Martínez Mazzola quien aporte un estudio más detallado de esta etapa. Plantea que las primeras organizaciones explícitamente socialistas surgirán a comienzos de la década de 1870 de la mano de la llegada a la Argentina (y más específicamente a Buenos Aires) de un numeroso grupo de exiliados de la *Comuna de París*<sup>134</sup>. Estos exiliados de la Europa convulsionada crearían la sección “francesa” de la Asociación Internacional de los Trabajadores– *Primera Internacional*- que pronto sería imitada por las secciones “italiana” y “española”.

Se trataba, evidentemente, de un reagrupamiento en suelo argentino de exiliados, quienes ya eran militantes en sus países de origen por lo que este primer y rápido crecimiento tuvo una clara impronta extranjera.

Esta primera etapa tuvo también una extensión temporal limitada, debido fundamentalmente, continúa Mazzola, a los desfases lógicos entre las propuestas de organización política y social de los “internacionalistas” y la tradición mutualista local. Otro factor que influyó en la corta vida de esta etapa socialista fue la crisis económica que comenzó en 1873 y generó un fuerte aumento en la desocupación con la consiguiente influencia en la actividad política obrera.

---

<sup>133</sup> La *Primera Internacional de los Trabajadores* (1864-1876) centró el debate entre los *socialistas científicos* (con Marx a la cabeza) y los *anarquistas colectivistas* (con Bakunin como referente).

<sup>134</sup> El movimiento gobernó París entre el 18 de marzo y el 28 de mayo de 1871.

Falcón dice que las informaciones se vuelven más precisas y descriptibles a partir de la creación del **Vorwärts** el 1° de enero de 1882 a manos de exiliados alemanes que adherían al programa del Partido Obrero Socialista Alemán. Para Falcón el Vorwärts constituye el primero y aún tenue vestigio de la presencia de un movimiento socialista argentino.

Durante la década de 1880, los contingentes inmigratorios aumentaron considerablemente al tiempo que disminuían las oportunidades de acceso a la propiedad de la tierra tan añorada por los recién llegados. Esto volcó, como sabemos, el gran flujo migratorio a las ciudades en donde las duras condiciones de trabajo y la pérdida del valor real de los salarios darían origen a formas de organización obreras más confrontativas. Estas organizaciones promoverían una sucesión de huelgas entre 1888 y 1890.

Falcón describe así que tanto el movimiento obrero y el movimiento socialista aparecerán plena y públicamente expuestos a partir de 1888 - 1889; ambos reforzados, sin dudas, por el llamado hecho por el Congreso de París de 1889 que sería la fundación de la **II Internacional** para comenzar a conmemorar a partir del año siguiente el 1° de Mayo.

Es decir, que ambos movimientos, el obrero y el socialista, nacieron conjuntamente y ambos como producto de situaciones nacionales e internacionales. Las primeras, estuvieron dadas por el salto en el flujo huelguístico y de formación de organizaciones sindicales que se dio a partir de 1888 y los segundos por la evolución de los partidos socialistas nacionales europeos cuyo desarrollo requería de una coordinación internacional.

Es así que el llamado del Congreso Socialista reunido en París a los socialistas del mundo será atendido por los militantes de la Argentina en contacto con la **II Internacional** y en pleno estado de movilización.

Los militantes socialistas locales tomarán la iniciativa de formar la primera central obrera de la historia argentina. La así constituida **Federación Obrera** se encontraba alineada con la socialdemocracia alemana y adoptaría un “Programa Mínimo” basado en definiciones marxistas y un “Programa Inmediato” que proponía medidas orientadas a la democratización y a mejorar la condición obrera.

Al orientarse con el ejemplo de la socialdemocracia alemana, que por entonces encontraba en la arena electoral un terreno muy propicio para avanzar en su estrategia de conquista del poder, algunos miembros de la **Federación Obrera** comenzarían a proclamar la necesidad de focalizar los esfuerzos en el terreno político a través de la fundación de un partido.

La postura del resto de los miembros, orientados a la acción gremial, sufría el contexto recesivo que siguió a la crisis del '90 y el crecimiento de la desocupación con su

consecuente efecto disciplinador hacia el proletariado. Los esfuerzos de estos últimos por avanzar en la organización gremial se mostraban infructuosos nos relata Mazzola.

La polémica y el enfrentamiento entre ambas posturas llevan a la disolución de la *Federación Obrera* a fines de 1892.

El periódico *El Obrero*, que constituía el órgano de la *Federación* e instrumento político de los socialistas (que empezó a publicarse a fines de 1890), dejará de publicarse poco tiempo después de la disolución de la *Federación*.

Algunos de sus miembros formarán la *Agrupación Socialista* en diciembre de 1892. Esta agrupación, orientada decididamente a la constitución de un Partido socialista, publicará un nuevo periódico, “*El Socialista*”.

Nos dice Mazzola que algunos de los redactores de *El Obrero* y *El Socialista* limarán sus asperezas para editar en abril de 1894 el periódico *La Vanguardia*. Pero estos viejos militantes dejarán el cargo de editor a un joven cirujano que estaba haciendo sus primeras armas en las filas socialistas. Su nombre era **Juan Bautista Justo**.

El 7 de abril de 1894 se publicó el primer número de *La Vanguardia* bajo la dirección de Justo. A partir de ese momento, Justo y *La Vanguardia* como instrumento de difusión y propaganda, se convertirán en “*la cara visible y virtual conducción del movimiento socialista en el país*”<sup>135</sup>

Desde allí Justo convocó a un encuentro en nombre de la *Agrupación Socialista* al que se sumarían el club de los socialistas italianos Fascio Dei Lavoratori y el de los franceses Les Egaux. Como resultado del encuentro se crea el **Partido Socialista Obrero Internacional (PSOI)**.

Aunque adoptarán un programa conjunto, cada uno de los grupos conservaba total autonomía. El lazo entre las agrupaciones era débil. Las decisiones del Comité Central no tenían la capacidad vinculante sobre los grupos y el partido era una organización casi virtual que se plasmaba en la voz de *La Vanguardia*.

*La Vanguardia*, y a través de ella la *Agrupación Socialista*, se constituye como el principal impulsor del establecimiento de una organización más unificada que la simple confederación de grupos. La prédica de Justo apunta a dotar al socialismo de un partido potente y unificado.

Es así que el 13 de octubre de 1895 el PSOI realizó una Convención , presidida por Justo en donde, por primera vez, predominaron los militantes de habla castellana y se reemplazó el calificativo de “Internacional” por el de “Argentino” en el nombre del partido que así pasó a denominarse **Partido Socialista Obrero Argentino (PSOA)**.

---

<sup>135</sup> MARTINEZ MAZZOLA, Ricardo. “*No sólo el partido de Juan B. Justo*” pág. 273

Dice Mazzola: *“Aunque la Convención no definió un Estatuto ni se avanzó en lo organizativo, implicó un importante avance en la consolidación de la fuerza política socialista en Argentina”*<sup>136</sup>

Se decidió participar de las elecciones a diputados nacionales por la capital federal, que se acercaban con fecha de marzo de 1896, sin establecer alianzas con otras fuerzas políticas. Los resultados serán decepcionantes, (sólo 138 votos contra los 6965 del “acuerdo” entre el PAN y la Unión Cívica y los 5258 de la U.C.R.) y mostrarán la imperiosa necesidad de consolidar el Partido.

*“La necesidad de establecer una organización más firme que la demostrada en la contienda electoral sería uno de los tópicos principales en las intervenciones de quienes, apenas terminada la elección, plantearan la necesidad de dar origen. Ahora sí, a un verdadero Partido Socialista”*<sup>137</sup>

Juan B. Justo - en nombre del Comité Ejecutivo- y mediante una carta firmada por él y publicada en *La Vanguardia* el 11 de abril de 1896, invitará a las sociedades obreras al **Congreso** que, a fines de junio, se ocuparía *“de la organización del Partido y de cuestiones económicas cuya discusión sea de interés general e inmediato para la clase trabajadora”*<sup>138</sup>

En los meses sucesivos, Justo seguirá utilizando su periódico como medio para hacer visible la iniciativa publicando los proyectos de **Declaración de Principios**, de **Programa Mínimo** y de **Estatutos** que el Comité Ejecutivo presentaría al Congreso.

El Congreso Constituyente tuvo lugar en la sede del Club Vorwärts los días 28 y 29 de junio de 1896.

Por lo dicho, el momento crucial en la formación programática y orgánica del Partido fue sin dudas el primer congreso del PSOA de 1896. Jacinto Oddone y Ricardo Falcón lo definen como *congreso constituyente* o *constitutivo*, en la medida que lo dotó de un programa, estatutos y una declaración de principios y en consecuencia terminó con la *era movimentista* aunque en la última etapa tuviera, como vimos, rasgos partidarios acentuados.

Falcón dice concretamente que:

*“Antes de su definitiva estructuración como partido, en el congreso de 1896, el socialismo argentino tenía un formato de movimiento, con lazos federativos entre los grupos componentes. A partir de 1896 puede ser definido enteramente como un partido moderno, por dos razones principales; era orgánico y era programático”*<sup>139</sup>

---

<sup>136</sup> MARTINEZ MAZZOLA, Ricardo. *“No sólo el partido de Juan B. Justo”* pág. 275

<sup>137</sup> MARTINEZ MAZZOLA, Ricardo. *“No sólo el partido de Juan B. Justo”* pág. 275

<sup>138</sup> MARTINEZ MAZZOLA, Ricardo. *“No sólo el partido de Juan B. Justo”* pág. 275

<sup>139</sup> FALCÓN, Ricardo, Conferencia: *“La Formación de la Identidad Socialista en Argentina”1830-1900.* pág. 29

En contra de la opinión de algunos autores, Mazzola pone reparos a la idea tradicional de considerar a este Congreso como fecha inicial de la historia del socialismo argentino. Cree más bien que debe ser visto como un “hito decisivo en un proceso” – motorizado primero por la *Agrupación Socialista*, y luego por su heredero el *Centro Socialista Obrero* y su periódico *La Vanguardia*- de fusión de esfuerzos e iniciativas que confluyeron en la constitución de una institución unificada.

Jacinto Oddone detalla que al Congreso concurrieron 85 delegaciones en representación de 19 centros socialistas, 15 sociedades gremiales y una cooperativa, lo cual muestra una pluralidad de organizaciones y de herencias que se manifestarán en los debates.

Las posiciones de Justo expresadas en los anteriormente mencionados proyectos presentados por el Comité Ejecutivo serían cuestionadas y en tres puntos de importancia, aún derrotadas por una oposición que, como nos recuerda Mazzola, encontró su portavoz en el joven José Ingenieros<sup>140</sup>.

En primer lugar se incorporó en los *Estatutos* un artículo que planteaba que los diputados electos por el partido tendrían mandato imperativo y que su fidelidad a las directivas partidarias sería asegurada por la presentación anticipada de su renuncia en blanco ante el Comité Ejecutivo.

El segundo punto que contradujo la visión de Justo fue la negativa impuesta a la posibilidad de alianzas con otros partidos so pena de expulsión. Justo se oponía a la intransigencia estricta ya que para él lo importante era mostrarse independiente “de todo interés capitalista o burgués; sin creer por eso que en todas las cuestiones sean opuestos a los nuestros”

La tercera moción de Justo derrotada fue la vinculada a la vía democrática de acceso al poder. Este pensaba que debía fundarse “*en la aptitud del pueblo para la acción política y la asociación libre*”. La moción triunfante, por el contrario, planteaba una reivindicación solamente táctica de la democracia, lo que permitiría “*acumular fuerzas para practicar con resultado otro método de acción cuando las circunstancias lo hicieran conveniente*”.

Este último punto es particularmente relevante ya que en él se juegan cuestiones conceptuales ya discutidas en la *II Internacional*. Se trata, en definitiva, de los medios que el Partido adoptase para llegar al poder.

En el proyecto original propuesto por Justo, la posibilidad de apelar a “otros medios” distintos de la acción política y la asociación libre, concluía en condicional y refiriendo a una imposición externa y no a una simple conveniencia: la clase obrera apelaría a otro método “*si las circunstancias se lo imponen*” decía en *La Vanguardia* unos meses antes del Congreso. Justo tenía una interpretación fuertemente evolucionista de la revolución.

---

<sup>140</sup> Al frente de un grupo de estudiantes de la Universidad de Buenos Aires que crearon el Centro Socialista Universitario y se sumaron al naciente Partido en diciembre de 1894 ante el llamado hecho por *La Vanguardia* a nuevos núcleos de socialistas.

Al adoptar estas definiciones, nos dice Mazzola, el Congreso delineó un Partido bastante distinto de lo propuesto por Justo. *“Un partido que separaba socialismo y democracia y que confiaba en la sola, y aislada, fuerza de la clase obrera”*<sup>141</sup>

En definitiva, la *Declaración de Principios* adoptada por el Partido Socialista originalmente tuvo una inspiración más cercana a Ingenieros que a Justo.

De esta manera Justo, el gran articulador y posibilitador del Congreso fue criticado durante sus sesiones. No aceptó ocupar ningún cargo en el nuevo Comité.

A pesar de este episodio en el Congreso fundacional, la “hipótesis de Justo” se impondrá definitivamente en el Segundo Congreso realizado en marzo de 1898.

Gracias a la intensiva prédica que desde, nuevamente, el periódico *La Vanguardia* realizara durante los dos años siguientes a 1896, lograría revertir su anterior derrota.

En el Segundo Congreso se eliminará la obligación de los diputados electos de presentar su renuncia en blanco al Comité Ejecutivo; se admitirá la posibilidad de que votos generales o locales autoricen las alianzas con otras fuerzas políticas y finalmente, al eliminar el último punto de la *Declaración de Principios*, se acentuará la importancia de la participación electoral y de la democracia como modo de acceso al poder.

Dice Mazzola que *“Al aprobar estas decisiones, el Segundo Congreso marcó un importante jalón en el proceso de consolidación del predominio del núcleo y las definiciones justistas en el partido”*<sup>142</sup>

Sin embargo, la adhesión del Partido a la “hipótesis de Justo” nunca será total y esto quedará de manifiesto mediante algunos conflictos internos y las futuras escisiones.

Pero más allá de las diferencias plasmadas en los *Principios* originales del Partido respecto a lo pensado originalmente por Justo, este sabía de lo trascendente que estaba sucediendo en la Argentina en permanente contacto con la Europa movilizadora tras las ideas socialistas.

En su discurso inaugural del Congreso de 1896, Juan B. Justo sintetiza el momento histórico: *“Empezamos treinta años después que los partidos socialistas de Europa, y por lo mismo que empezamos tarde, debemos empezar mejor, aprovechándonos de toda la experiencia ya acumulada en el movimiento obrero universal. Poco haríamos si no diéramos el mismo punto de partida que tuvieron las ideas socialistas de Europa”*<sup>143</sup>

Dice Aricó que subyace en el discurso de Justo la imagen de un movimiento de clase que, apoyado en la experiencia mundial y “**guiado por la ciencia**”, es capaz de superar sus limitaciones de origen para alcanzar formas más perfectas y fructíferas de acción política; formas que pueden ser libremente escogidas.

---

<sup>141</sup> MARTINEZ MAZZOLA, Ricardo. *“No sólo el partido de Juan B. Justo”* pág. 276

<sup>142</sup> MARTINEZ MAZZOLA, Ricardo. *“No sólo el partido de Juan B. Justo”* pág. 277

<sup>143</sup> ODDONE, Jacinto pág. 61

## ***Los postulados míticamente científicos.***

Si bien podemos ver el pensamiento de Justo de forma aplicada en las páginas de *La Vanguardia* y en los discursos e intervenciones en los congresos, la visión y concepción teórica que más nos interesa a los fines de esta trabajo la encontraremos de manera desarrollada y acabada en las obras escritas que dejó como legado. Leer al hombre más representativo<sup>144</sup> del socialismo argentino es una tarea compleja, debido a las múltiples publicaciones, pero indispensable para comprender la experiencia socialista decimonónica en nuestro país.

La producción teórica de Justo nunca se desvinculó de la praxis. Se trata del pensamiento de un hombre que pretende, con su accionar, cambiar la realidad.

Como vimos, en los textos *“La Teoría Científica de la Historia y la Política Argentina”*<sup>145</sup> y *“Socialismo”*<sup>146</sup>, Justo recorre la edad colonial, víspera de la victoriosa insurrección americana marcando la presencia de intereses económicos que se encuentran en conflicto. Constituyen la labor inaugural de Juan Bautista Justo en ordenar el conocimiento del pasado argentino. Con una clara impronta iluminista, podemos ver en ella el rasgo fundamental de toda la construcción política que deviene posteriormente y que se plasma en la praxis

En el primer libro mencionado, Justo afirmaba que: *“La historia ha dejado de ser una crónica, un romance o una filosofía para constituirse como un conjunto de nociones coordinadas susceptibles de aplicación práctica.”*<sup>147</sup>

Añadía que: *“Al formular la teoría científica de la historia, no estamos, pues, obligados a dar una fórmula absoluta y completa. Eso queda para las teorías teológicas y metafísicas, que pretenden explicarlo todo.”*<sup>148</sup>

Respecto a esto último, en este pasaje profundizaba su postura contraria a la “falsificación de la realidad”: *“Así como las otras leyes naturales han sido descubiertas en sus manifestaciones más simples, el fundamento de la historia ha sido vislumbrado al estudiar sus épocas primitivas, la historia sin dioses ni héroes que la perturben, sin tradiciones ni documentos que falsifiquen la realidad”*<sup>149</sup>

Como seguidor crítico del *materialismo histórico*, Juan B. Justo construye su teoría sobre el mismo presupuesto teórico con el que contaba el marxismo, es decir, que los postulados del socialismo *son científicos y no míticos*. Esta pretensión científica, -que

---

<sup>144</sup> Se verá que no nos referimos a Juan B. Justo como “fundador” del Partido Socialista (denominación común en muchos historiadores). Esto se debe a la advertencia que hace Ricardo Falcón al señalar que ni por sus aspiraciones personales ni por su rol en el congreso constituyente de 1896, en el cual, como vimos, perdió sus principales mociones, puede atribuirse a este el papel de fundador. Luego de algún tiempo, al asumir cargos directivos partidarios, Juan B. Justo se convirtió en figura casi excluyente del Partido.

<sup>145</sup> Este texto tenía como base una conferencia pronunciada por Juan B. Justo en 1898.

<sup>146</sup> Es un texto escrito a comienzos de 1910, que desarrolla y amplía alguno de los contenidos del primero.

<sup>147</sup> JUSTO, Juan B. *“La Teoría Científica de la Historia y la Política Argentina”* pág. 4

<sup>148</sup> JUSTO, Juan B. *“La Teoría Científica de la Historia y la Política Argentina”* pág. 5

<sup>149</sup> JUSTO, Juan B. *“La Teoría Científica de la Historia y la Política Argentina”* pág. 6

dotaba a las teorías de ella derivadas un prestigio y estimación social mayor en el tiempo de apogeo del paradigma -, suponía una determinada idea de “ciencia” que como veremos será sustentada y aceptada “míticamente”.

Dirá Justo respecto a la ciencia:

*“El camino del pueblo hacia su emancipación está iluminado por la ciencia a la cual acusan de bancarrota los retrógrados, en el mismo momento histórico en que ella afirma su propia universalidad y se exalta en su definitivo triunfo. El Socialismo es la apoteosis de la ciencia”*<sup>150</sup>

Una vez definido y caracterizado en el capítulo precedente el concepto de ciencia en el socialismo de Justo, podemos adentrarnos en el papel que cumple el mito “ciencia” en la construcción política, y más específicamente, el rol que desempeña el mito en la construcción del *proyecto socialista* en nuestro país.

Justo quiso que el trabajador argentino participara en esa **gran ilusión mítica de los tiempos modernos, la confianza irrestricta en la ciencia** aplicada a la política y tomó a su cargo la empresa de asimilar los principios del socialismo a la realidad argentina.

*“El Socialismo es el advenimiento de la ciencia a la política...”* (Juan B. Justo)

Y en otro párrafo en *“El socialismo”* amplía el concepto anterior al decir:

*“El socialismo es la lucha en defensa y para la elevación del pueblo trabajador, que guiado por la ciencia, tiende a realizar una libre e inteligente sociedad humana, basada sobre la propiedad colectiva de los medios de producción”*<sup>151</sup>

Dardo Cúneo dirá que Justo se contaba entre los más audaces y obstinados de su generación en **creer** en la capacidad libertadora de la ciencia. La acción individual y social no debía ser un paso ciego en zona de niebla. *Nunca acciones sin conciencia*. El reclamo por la acción fue en él tan constante como el que ella estuviera informada por la certidumbre de apoyos científicos.

*“La política sería la participación ordenada, consciente, libre, del pueblo en la organización científica de su vida colectiva”*<sup>152</sup>

Se observaba en Justo, entonces, una **confianza absoluta en la ciencia**. Ella está construyendo un mundo seguro y todo lo ordenará. También ordenará la política. El socialismo es en la política el método de la ordenación científica:

*“(...) y, si nuestra historia es susceptible de una interpretación científica, nuestra política debe serlo de la aplicación de la ciencia así adquirida, aunque por el momento sea tan embrollada y poco científica”*<sup>153</sup>

---

<sup>150</sup> JUSTO, Juan B. *“El socialismo”* pág. 59

<sup>151</sup> JUSTO, Juan B. *“El socialismo”* pág. 10

<sup>152</sup> CÚNEO, Dardo. *“Juan B. Justo y las luchas sociales”*.pág. 11

<sup>153</sup> JUSTO, Juan B. *“La Teoría Científica de la Historia y la Política Argentina”* pág. 6

En las propias palabras de Justo vemos la contundencia de este pensamiento:

*“El mundo es nuestro laboratorio, en él vamos a verificar nuestras hipótesis, en ninguna otra rama de la actividad humana la teoría debe confundirse tanto con la práctica. En ninguna ciencia como es la sociología la doctrina se confunde tanto con el método (...) Si queremos, pues, llegar a la verdad, tomemos parte activa en el movimiento social”*

*“En política el método se juzga por los resultados más que por las intenciones e hipótesis”<sup>154</sup>*

Dirá Norberto Galasso: *“La fe en la ciencia, puesta a prueba en el quirófano, consolida su positivismo...”*

Aricó complementa esta idea diciendo que las formas ideológicas a través de las cuales el movimiento social se había constituido históricamente aparecían así como fácilmente reemplazables por una nueva forma que, tenía detrás el peso incontrovertible de la ciencia.

---

<sup>154</sup> JUSTO, Juan B. *“El socialismo”* pág. 56

## ***La toma del poder. Evolución, revolución y hegemonía.***

La clave para visualizar la aplicación práctica de los postulados y del método justiano será indagar sobre el mismo **proceso de transformación social al que aspiraba el Partido Socialista.**

La relevancia del concepto de revolución en la teoría marxista está signado por su status de mito dado en este trabajo y por la incidencia en la clase obrera. Como vimos más arriba, así como la *huelga general soreliana* constituyó el mito movilizador específico del sindicalismo revolucionario, en el marxismo clásico *la revolución* será uno de sus mitos fundamentales.

Veremos cómo el ***mito de la revolución***, tan caro al marxismo, será reemplazado por el concepto de “**sana evolución**” y esbozaremos las implicancias de esta modificación en el imaginario socialista.

Volviendo a la *Declaración de Principios* del partido, esta presentaba a la sociedad argentina como escindida en dos clases en pugna, la proletaria (oprimida y explotada) y la burguesa (dueña de los medios de producción y con el Estado como garante de sus privilegios). La libertad económica, base de todo tipo de libertad, sólo se podría alcanzar a través de la apropiación de los medios de producción por los trabajadores, **instalando mediante la revolución, una sociedad basada en la propiedad colectiva** en la que cada uno fuera el dueño del producto de su trabajo.

Ahora bien, esta “revolución” –nos detalla Falcón– sería llevada adelante por el proletariado organizado por dos vías: el ***uso del derecho al voto*** derivado de la aplicación plena del sufragio universal y la organización de la ***resistencia de la clase trabajadora***, que constituirían los medios de agitación, propaganda y mejoramiento.

Se sostenía que por estos caminos, es decir, por un lado el ejercicio del voto y la acción parlamentaria y por el otro, la acción sindical reivindicativa, el proletariado podía llegar al poder político.

Dentro del debate de la *II Internacional Socialista*, el partido de Justo consideraba que la palanca para concretar las transformaciones sociales<sup>155</sup> era la obtención del poder político por parte del pueblo trabajador, lo que se suponía se haría por vía electoral, a través del Partido Socialista, aliado eventualmente, en forma circunscripta, con otras fuerzas políticas.

*“Frente a los viejos partidos de las clases privilegiadas, levántese, pues, el partido obrero para hacer valer los derechos políticos de los trabajadores donde han sido ya reconocidos, o conquistarlos, si es necesario mediante la huelga general, donde (...) no hay sufragio universal, o (...) el voto obrero es tenido en menos ”*<sup>156</sup>

---

<sup>155</sup> El Partido Socialista tenía como objetivo final la transformación de la propiedad privada capitalista de los medios de producción en colectiva.

<sup>156</sup> JUSTO, Juan B. *“El socialismo”* pág. 26

*“El Socialismo conduce, pues, al pueblo a la conquista del poder político como condición esencial de su emancipación económica, a apoderarse de la fuerza del Estado<sup>157</sup> para moderar la explotación capitalista hasta abolirla por completo”<sup>158</sup>*

Para el socialismo, el Estado ya no aparece como un simple agente de opresión al servicio de la clase privilegiada.

El Vorwärts afirmaba por el 1893: *“la lucha por el poder político permanece en todo momento como la más importante, mientras que la lucha económica encuentra a los obreros siempre divididos, y cuanto más desoladora es la situación, tanto más aguda y dañosa se hace la división. La pequeña lucha tendría ciertamente sus ventajas pero estas serían de importancia secundaria para el objetivo fundamental del partido”<sup>159</sup>*

*“De ahí la necesidad de la difusión de la conciencia política en la sociedad moderna y su consecuencia en el sufragio universal. A los nuevos modos de producción corresponden nuevas relaciones políticas (...) El Socialismo resulta de la extensión de la conciencia política del pueblo y tiende a ampliarla y profundizarla aún más; es causa y efecto del sufragio universal, su razón de ser, lo que le da fuerza y eficacia; llama a todos a la acción política y a todos da luces para la obra política consciente”<sup>160</sup>*

**A esta transformación social, producida con la aplicación plena del sufragio universal y la consecuente conquista de poder político, la *Declaración de Principios del partido* la denominaba “Revolución”.**

Como vimos más arriba, este punto de la *Declaración* dista en parte de la idea de Justo y a continuación lo detallamos de forma resumida:

*“...se forman los elementos materiales y las ideas necesarias para sustituir el actual régimen capitalista con una sociedad en la que la propiedad de los medios de producción sea colectiva o social...Que esta revolución, resistida por la clase privilegiada, puede ser llevada a cabo por la fuerza del proletariado organizado. Que mientras la burguesía respete los actuales derechos políticos y los amplíe por medio del sufragio universal, el uso de estos derechos y la organización de resistencia de la clase trabajadora serán los medios de agitación, propaganda y mejoramiento que servirán para preparar esa fuerza. Que por este camino el proletariado podrá llegar al poder político, constituirá esa fuerza, y se formará una conciencia de clase que le servirá para practicar con resultado otro método de acción cuando las circunstancias lo hagan conveniente”*

Es así que la mencionada *Declaración*, a pesar de las diferencias detalladas más arriba, seguía la línea de interpretación dominante en el seno de la *II Internacional*, personificada principalmente (aunque no exclusivamente), por Kaustsky. Este último,

---

<sup>157</sup> El Estado deja de cumplir la función de policía y de gobierno, para desarrollar la función de administración.

<sup>158</sup> JUSTO, Juan B. *“El socialismo”* pág. 50

<sup>159</sup> LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *“Hegemonía y estrategia socialista”* pág. 43

<sup>160</sup> JUSTO, Juan B. *“El socialismo”* pág. 49

ya por la década de 1880 venía sosteniendo que **el partido socialista no era un partido de la revolución**, diferenciándose de los anarquistas fundamentalmente, **sino un partido revolucionario** por la envergadura de las transformaciones que se proponía.

En este marco es importante señalar la real dimensión otorgada al concepto “*revolución*” en la construcción teórica del Partido Socialista en Argentina.

En el socialismo argentino la cuestión del recurso a la violencia revolucionaria, ante una eventual resistencia de la burguesía, quedaba como una posibilidad. Es aquí donde encontramos una de las claves para comprender la postura teórica del Partido Socialista de Justo.

En línea con lo visto en el capítulo anterior, Falcón dirá que por esta indefinición relativa, es posible caracterizar al Partido Socialista como *reformista* respecto a otros partidos y corrientes de *La Internacional Socialista*, que proclamaban a la revolución como inevitable.

Concretamente nos dice que **Justo no fue revisionista**. El revisionismo requería necesariamente una teorización, el reformismo en cambio, se quedaba en la indefinición. Por lo tanto Justo puede ser caracterizado como reformista a partir de que proponía impulsar una serie de reformas en el camino de obtener el poder político por vía de una mayoría electoral, sin definir claramente cuál sería el papel de la violencia revolucionaria.

Es famosa la discusión dada entre Rosa Luxemburgo y Eduard Bernstein sobre la dialéctica del proceso revolucionario. La argumentación de la primera contra el “miedo” revisionista de tomar el poder “demasiado pronto”, “prematuramente”, antes de que las llamadas “condiciones objetivas” hayan madurado (rebasando la lógica objetiva del desarrollo histórico), como pretendía el ala revolucionaria de la socialdemocracia.

La respuesta de Rosa Luxemburgo es que las primeras tomas de poder son *necesariamente prematuras*: el único modo que tiene la clase obrera de alcanzar su “madurez”, de esperar la llegada del “momento apropiado” para la toma del poder, es formarse, educarse para esta toma, y el único modo posible de alcanzar esta educación son precisamente los intentos “prematurados”. Si esperamos el “momento adecuado” nunca viviremos para verlo porque este momento adecuado no puede llegar sin que las condiciones subjetivas de la madurez de la fuerza revolucionaria (sujeto) se cumplan-es decir, solo puede llegar después de una serie de intentos “prematurados” fallidos.

La postura de Rosa Luxemburgo es clara respecto al vínculo entre revolución y mecanismo constitutivo de la unidad de clase. Plantea que en la sociedad capitalista la clase obrera está fragmentada y la recomposición de su unidad sólo se dará en el proceso mismo de la revolución.

Como vimos anteriormente, los teóricos ortodoxos de la *II Internacional* creían, por el contrario, que la unidad de clase está dictada simplemente por las leyes de la infraestructura.

Amplios debates se dieron también en torno a este tema en el seno del partido. No escapaba a nadie que el camino marcado de respeto al sistema político implicaba el respeto por parte de la burguesía de los derechos políticos vigentes en ese momento y la ampliación a través del sufragio universal.

Respecto al tema de la expropiación revolucionaria se preguntaba Justo: “¿Cómo se realizará la sociedad basada en la propiedad colectiva?” para luego responder de forma clara lo siguiente:

*“La idea, muy simple y muy popular, de una revolución que expropie a los capitalistas no resuelve absolutamente el problema. Grandes revoluciones de la historia han sido ante todo confiscaciones de propiedad (...) Pero ahora se anhela una transformación social de mucha mayor trascendencia, imposible de realizar, por edictos ni golpes de mano”*<sup>161</sup>

*“(...) proclamar la lucha de clases es negarla, es disipar la amenaza de una catastrófica revolución social, y reemplazarla con la perspectiva de una sabia y progresiva evolución”*<sup>162</sup>

Con estas afirmaciones, Justo, impugna a uno de los principales mitos movilizadores del socialismo y lo reemplaza con la promesa de una “sabia y progresiva evolución”.

Aricó también nos advierte sobre la total ausencia en el pensamiento de Justo del reconocimiento del carácter problemático del nexo entre realización nacional e hipótesis socialista. Plantea que al transformar al segundo de los términos en la plena consumación del primero, “Justo hace emerger la necesidad de una revolución socialista de las propias raíces de la historia nacional, aunque al precio de desconocer el carácter profundamente disruptivo, y por tanto, discontinuo de la revolución socialista”<sup>163</sup>

Paulo Menotti plantea que el Partido Socialista argentino tenía, al igual que todos los partidos de la *II Internacional*, un proyecto “tensionado bifronte”, donde democracia y clase obrera confluían. Se pensaba a los asalariados como la mayoría de la población, y el libre juego de las instituciones democráticas, el sufragio universal, eran vistos como **canales “naturales” para la conquista del poder**. Una visión que corría por el carril de un evolucionismo y un economicismo característicos de la corriente.

Respecto a la burguesía, Justo la consideraba como una clase atrasada tanto desde el punto de vista político como económico y pensaba, como ya vimos en la *Declaración de Principios*, que el partido obrero, al ser la expresión de la parte más avanzada de la sociedad, debía asumir alguna de sus funciones.

Esta estrategia suponía una doble complejidad debido a que la “clase obrera” emigrada de Europa, arrancada de países industrializados (o en proceso de industrialización),

---

<sup>161</sup> JUSTO, Juan B. “*El socialismo*” pág. 43

<sup>162</sup> JUSTO, Juan B. “*El socialismo*” pág. 55

<sup>163</sup> ARICÓ, José. “*La hipótesis de Justo*” pág. 85

encontrarían en la argentina decimonónica una estructuración social diferente, extraña, compleja de descifrar con los conceptos marxistas clásicos.

Esto implicaba una dificultad mayor a la hora de reconocerse, de entender el lugar reservado para ella en la idea de los “planificadores” argentinos.

Ante la previsible y lineal asimilación de la clase obrera al sistema político vigente y ya institucionalizado, Aricó se pregunta por la “conciencia de clase” y cuestiona la existencia de la misma per se.

*“Las clases trabajadoras sólo podían adquirir conciencia de sí en la medida en que se mostraban capaces de cuestionar la existencia, de negar toda institucionalidad a través de la cual las clases dominantes ejercían su poder, lo cual explica el carácter predominantemente “antiestatal” que tiñó todo el proceso de constitución del movimiento social proletario”*<sup>164</sup>

Aricó hace una crítica pertinente respecto a esta dificultad al decir: *“Si únicamente a condición de “escindir” del cuerpo social, de verse a sí misma como algo separado y autónomo con respecto a dicho cuerpo, puede la clase obrera adquirir conciencia de su perfil propio y definir a su adversario. ¿Por qué pensar que las cosas debían ocurrir de diferente manera en Argentina?*

Es así que colocadas objetivamente en un plano de cuestionamiento global al sistema, las clases trabajadoras encuentran en las ideologías contestatarias el cuerpo teórico a través del cual la realidad se les torna legible concluye el autor.

En este sentido, la teoría de Justo se aproxima a la ortodoxia de Kautsky para quien la clase obrera ya estaba constituida de por sí *“fait accompli”*, era un hecho consumado y su formación era, como vimos, unitaria.

Sin tener en cuenta, cabe recordar, la fuerte diferenciación de la clase obrera en su interior por razones económicas, culturales, de raza, religión y nacionalidad; además de mantenerse totalmente fuera de las experiencias europeas conocidas y, por tanto, ajena a los propios esquemas marxistas, a sus fundamentos doctrinarios y hasta a sus distintas fases de elaboración.

*“Al proletariado organizado sólo le restaba encaminarse a su misión histórica, y el partido debía tan sólo participar en su realización”*<sup>165</sup>

Debemos recordar, sin embargo, que en los textos marxistas la unidad de clase era un proceso no acabado (hiato que intentaba llenar la distinción entre “clase en sí” y “clase para sí”). La unidad no acabada entre inserción económica y organización política de clase.

---

<sup>164</sup> ARICÓ, José. *“La hipótesis de Justo”* pág. 122

<sup>165</sup> LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *“Hegemonía y estrategia socialista”* pág. 42

El programa del Partido Socialista denota, en definitiva, la visible ausencia de una estrategia de poder. La lucha obrera era conducida inexorablemente al estrecho marco de la pura acción defensiva. De esta forma, las posibilidades de socialismo de vencer o al menos de neutralizar el peso decisivo que tenía en el proletariado las corrientes anarquistas y sindicalistas eran escasas.

Las diversas variables que tributan a la vocación de poder de una construcción política “revolucionaria” se manifiestan en su entramado simbólico y material puesto en acción para disputar la fidelidad de las masas.

El socialismo argentino no se detenía ante esta complejidad, al menos no le daba la entidad necesaria y avanzaba por el camino más sencillo de transitar, el camino lineal, sin curvas ni bifurcaciones. El camino que haría de cada inmigrante naturalizado un votante seguro del Partido Socialista. Un nuevo *ciudadano*, un voto más para la conquista de espacios en el sistema político.

Es justamente aquí, en esta idea de transparencia que impregna todo el pensamiento de Justo, en donde Aricó encuentra los límites últimos de la hipótesis justiana condenada a la esterilidad política.

Aricó resalta que Justo colocaba en un terreno primordialmente “pedagógico” la tarea histórica de conquista de las masas populares para el proyecto socialista.

Justo sobredimensionaba el grado de homogeneidad capitalista de la formación económico-social argentina y la virginidad política e ideológica de las clases populares.

De esta lógica en su razonamiento se deriva la tendencia a simplificar los términos de la lucha de clases. En sus propias palabras:

*“El hecho de que esta modernidad no lograra todavía expresarse en un desplazamiento significativo de los trabajadores hacia posiciones socialistas representaba un mero problema de atraso político y cultural al que una constante y generalizada labor de educación socialista podía superar en un tiempo que se preveía relativamente corto. De ahí que la lucha ideológica en contra de las corrientes anarquistas y sindicalistas, en cuanto que expresivas de esos rasgos de atraso cultural, y la acción divulgativa de los conocimientos científicos constituyeran el núcleo fundamental de la política cultural del Partido Socialista”.*<sup>166</sup>

---

<sup>166</sup> ARICÓ, José. “La hipótesis de Justo” pág. 121

En esta lógica se enmarca una de las principales preocupaciones programáticas del socialismo a fines del siglo XIX, esta es la necesidad de nacionalizar a la gran masa inmigrante proveniente del viejo continente<sup>167</sup>; paso previo e indispensable para dar inicio a la politización de la ciudadanía, proceso que implicaba la incorporación del mayor número de sujetos a la decisión sobre los asuntos públicos. A través de este proceso se lograría la transformación revolucionaria de la sociedad.

Esta preocupación debía llevar inevitablemente al Partido Socialista a suscribir acuerdos con otras fuerzas interesadas en el proceso de democratización de la sociedad. Pero aquí queda de manifiesto uno de los principales puntos débiles según Arico, la indefinición de la naturaleza específica del proletariado argentino y de sus relaciones con las demás clases populares de la sociedad le vedó – a Justo- una comprensión adecuada del fenómeno anarquista y del populismo radical.

El Partido Socialista era el motor impulsor de la reconstrucción de la clase política y en esta estrategia no había espacio alguno para la existencia de fuerzas tan vinculadas al atraso del país, como eran el radicalismo y el anarquismo. Estos últimos no eran más que reminiscencias culturales de un pasado destinado inexorablemente a desaparecer. De hecho, por compartir una corriente de opinión extendida por el mundo entero civilizado, por tener una relación regular con los partidos afines extranjeros, por contar con centros organizados en los principales puntos del país y por ser la única agrupación política de vida progresiva y permanente que sostiene un programa, celebra grandes asambleas y vota, **el Partido Socialista “es, en una palabra, para el observador sobrio e imparcial, el único partido que existe”**.

Norberto Galasso adjudica a Juan B. Justo la falta de visión en la estrategia de alianzas eventuales con otras fuerzas políticas que le impidió ver la oportunidad histórica que el contexto implicaba.

*“...ese reformismo socialdemócrata deviene en una política errónea porque esa defensa de los trabajadores no se inserta en el cuadro de la Argentina semicolonial, donde la clase dominante ha pactado con el imperialismo británico la creación de la granja sin industrias, mientras las clases medias del litoral y el criollaje del interior puján, a través del radicalismo, por conseguir un lugar bajo el sol”<sup>168</sup>*

Habla de la **“política consecuentemente antifrentista”** que llevará a cabo el Partido Socialista, aislándose del frente nacional y haciendo así el juego a la oligarquía aliada al imperialismo.

---

<sup>167</sup> Nos referencia Horacio Gonzáles que este proceso de nacionalización y politización de la gran masa inmigrante se dio en un contexto xenófobo y nacionalista donde la ideología higienista y sanitarista, amparadas en el clima científico en las instituciones estatales, buscaban *“el control y registro sobre el individuo a fin de convertirlo en un corpúsculo adecuado al pensamiento normal de la máquina social”*.

<sup>168</sup> GALASSO, Norberto. *“Aportes críticos a la historia de la izquierda argentina. Socialismo, Peronismo e izquierda nacional”* pág.

*“Juan B. Justo y sus amigos consideraban igualmente “burgueses” al resto de los partidos – se trate de radicales o conservadores- desechando toda reivindicación nacional-democrática y encaminando así, al socialismo de la Argentina hacia un desencuentro permanente con las masas populares y con su destino histórico”*<sup>169</sup>

Aricó plantea que sin un proyecto hegemónico la pretendida autonomía política y organizativa de la clase obrera se transformaba de hecho en un aislamiento corporativo y en una manifiesta incapacidad para definir el problema de las alianzas con la democracia burguesa.

Aricó concluye que las limitaciones del pensamiento justiano, que eran también y en buena parte, limitaciones de la propia realidad, **impidieron a Justo tener una concepción certera de esta funcionalidad “hegemónica” de la clase obrera y de los trabajadores en general.**

*“Alejados como estuvieron de toda perspectiva de poder, no alcanzaron a vislumbrar hasta qué punto la crisis social y la disponibilidad de Yrigoyen los colocaba objetivamente ante una responsabilidad dirigente que solo pudieron eludir (...) El hecho de que no tuvieran una conciencia cabal de la magnitud de la crisis muestra cómo, aún más allá de las convicciones de Justo, **el Partido Socialista no era otra cosa que un “partido de oposición”**”*<sup>170</sup>

---

<sup>169</sup> GALASSO, Norberto *“Aportes críticos a la historia de la izquierda argentina. Socialismo, Peronismo e izquierda nacional”* pág. 16

<sup>170</sup> ARICÓ, José. *“La hipótesis de Justo”* pág. 118

## ***El socialismo y su lucha pedagógica contra la Política Criolla.***

La situación de la Argentina decimonónica, dista mucho de aquella pretensión “científica”. Javier Franzé hablará del abierto choque entre esta concepción científicista y la “política criolla”.

Esta **política criolla**, representa la antítesis del proyecto justista debido a la concentración de las decisiones y del hacer político en la figura del “caudillo” en los niveles gubernativos y en la del “puntero” que representa su correlato en el llano. Este caciquismo y las formas políticas que de él se derivan, representa una expropiación de la gestión política ciudadana cancelando la posibilidad de que la política devenga en **ciencia**, de ahí el profundo desprecio que sentía por ella Juan B. Justo.

Concretamente vemos en Justo un combate abierto al “mesianismo” y el “misticismo” característicos de la *política criolla*. En otro esclarecedor pasaje dirá:

*“Hay que cimentar la moral pública y privada en sentimientos comunes a todos y en verdades valederas para todos. Hay que infundir a todos la confianza en sí mismo, como hacedores de su propio destino individual y colectivo. Hay que garantizar a todos la plena libertad de conciencia y de pensamiento, postulado esencial de la democracia. Hay que desacreditar la revelación y el mesianismo, para alejar la influencia de los mesías, autores de la **política criolla**. Hay que poner a todas las creencias místicas en un plan de igualdad ante la ley y no entrometer el Estado en cuestiones de iglesia<sup>171</sup>, sino en la protección de la salud y de la seguridad de las personas”*

Existía, para Justo, una peligrosa combinación de despolitización y politicismo en la práctica política de la Argentina. Esto llevaba a la proliferación de los *personalismos* y a la casi absoluta falta de programas políticos y de la “práctica científica”, una praxis basada en un saber acerca de la realidad social fruto de la teoría. Teoría que ve claramente la relación entre política y economía, entre superestructura y estructura, dentro de la cual la determinación de la primera por la segunda desalojará toda pretensión politicista.

Franzé dirá al respecto: *“Para Justo, la política no es cuestión de grandes hombres, sino una obra científica, precisamente impersonal, que atiende al conocimiento de los hechos de la regularidad. Lo político debe tornarse acción científica porque en tanto hacer transformador el conocer será su requisito”*

Es así que el mito en la concepción iluminista, asociado a la falsa verdad, a la manipulación, al oscurantismo de tiempos pre-modernos tomaba la forma de la política criolla en Justo. En el “caudillo”, en el “puntero” en los expropiadores de la política a los ciudadanos.

---

<sup>171</sup> El socialismo, según lo entiende Justo, prescinde por completo de la religión, aunque tolera todas las creencias que no pretendan imponerse.

Los obreros, expropiados de los medios de producción, emigrados de Europa con escasas o nulas posibilidades de acceder a la propiedad de la tierra, con ningún capital auestas salvo las fuerzas de sus laboriosas manos, solo podían acceder a la ciudadanía a través de la naturalización y de su constitución en electores en la joven república.

El proceso de nacionalización e incorporación de la masa inmigrante al sistema político tenía su complejidad y Justo lo sabía:

*“Si nuestra política es nula o contraproducente (...) debe ser porque políticamente somos un pueblo ignorante y bárbaro, y porque recibimos inmigración de pueblos que tampoco tienen educación política. Necesitamos ante todo, que cada grupo social adquiriera la conciencia de sus intereses políticos”<sup>172</sup>*

Para superar esta situación de atraso que representaba la práctica política en la Argentina de fines del siglo XIX, y que es englobada en el pertinente concepto de “*política criolla*” era necesario transformar la cultura política de forma estructural. Es por esto que el socialismo era concebido por Juan B. Justo como el resultado inevitable del avance de la cultura política y de la democratización de las instituciones republicanas. En este sentido, el rol del partido -plantea J. Aricó- quedaba reservado a la función “**pedagógica**” en la tarea histórica de conquista de las masas populares al proyecto socialista, partiendo del supuesto, nunca sometido a crítica, de la extrema plasticidad de la clase obrera argentina.

Reflexionando sobre lo estéril e indigno de su tarea como médico, en la cual sólo podía conservar vidas fatalmente condenadas al sufrimiento del mundo capitalista, se pregunta:

*“¿No era más humano ocuparse de evitar en lo posible tanto sufrimiento y tanta degradación? ¿Y cómo conseguirlo sin iluminar la mente del pueblo todo, sin nutrirla con **la verdad científica**, sin **educarla** para las más altas formas de convivencia social? Y la obra humana, la obra necesaria, se me presentó entonces como una infinita siembra de ideas...”<sup>173</sup>*

La clase obrera reconoce o debe hacerlo en un corto tiempo, las *verdades científicas* del proyecto socialista. Es un hecho casi natural la apropiación de los conceptos vertidos desde el Partido por parte de la masa trabajadora. Existe una confianza plena en la elevación de ésta a los niveles culturales necesarios para permitir su interpretación. Confianza fundada en la “certeza positivista” de la superación personal y colectiva del hombre, enmarcada en el paradigma de la *modernidad* que como dice Amin, implica el desarrollo democrático y por lo tanto, es la adopción del principio de que los seres humanos individual y colectivamente (esto es, como sociedades) son responsables de su historia.

---

<sup>172</sup> JUSTO, Juan B. “*La Teoría Científica de la Historia y la Política Argentina*” pág. 36

<sup>173</sup> Los motivos legítimos de la vocación socialista de Juan B. Justo son reconocidos, incluso, por Norberto Galasso quien es un fuerte crítico del pensamiento justista y de la práctica del Partido Socialista.

El Partido Socialista era el único capaz de fusionar los esfuerzos históricamente ciegos de aquellas clases subalternas con el movimiento obrero y social moderno en gestación, porque era el único partido político dotado de un programa y de un objetivo histórico compatible con la evolución de las sociedades.

*“El socialismo moderno cuenta también con las masas populares y con el poder de la razón: pero con las masas populares en tanto que ejercitan su razón, y con la razón, en tanto que es ejercitada por las masas (...) El pueblo movido por la necesidad, se está asimilando una gran verdad científica: la teoría económica de la historia, y su porción más inteligente y activa, el Partido Socialista, basa en ella su acción. Enseña a los trabajadores a comprender su situación de clase explotada”.*<sup>174</sup>

La hipótesis central de la teoría del desarrollo centrado en la modernidad plantea que el desarrollo económico traerá consigo, indefectiblemente, el desarrollo político.

Esta hipótesis, según Aricó, es prueba flagrante del “pecado de simplificación” que se comete cuando se hace depender exclusivamente del crecimiento del capitalismo el desarrollo de un movimiento obrero moderno socialista.

La función del partido y de los sindicatos, como ya dijimos, tiene un carácter pedagógico más que de convencimiento o propaganda.

Este sesgo ya lo encontramos en las primeras teorizaciones marxistas: *“El leninismo (...) sostiene que hay un “para sí” de la clase al cual sólo tiene acceso la vanguardia esclarecida que, por tanto, tiene una actitud meramente pedagógica respecto a la clase obrera. Es en este entrecruzamiento entre ciencia y política donde está la raíz de la política autoritaria”*<sup>175</sup>

*“La clase que es así representada no puede ser sino la “Clase para sí”, la perspectiva finalística que se encarna en la cosmovisión “científica” del partido; es decir, el agente ontológicamente privilegiado. Así se elimina todo problema concreto acerca de la forma en que la representación se ejerce”*<sup>176</sup>

Esta superación o evolución de las masas se daría, sin embargo, de forma gradual. El programa partidario se adaptaba a las posibilidades de interpretación de las masas en ese momento histórico.

Por otra parte, la evolución social esperada no era privativa de la clase obrera. Más tarde o más temprano, el resto de la sociedad se convencerá de la superioridad científica del socialismo como forma de organización social.

Dirá Ricardo Falcón que se hace visible en Justo una fuerte tendencia de “pedagogía social”, de “jacobinismo intelectual”, un cierto iluminismo, un matiz tutelar sobre los trabajadores.

---

<sup>174</sup> ARICÓ, José. *“La hipótesis de Justo”* pág.71 de Juan B.Justo *“Por qué somos fuertes”* La Vanguardia, 1° de mayo de 1897 en La Realización del Socialismo. Obras pág. 40

<sup>175</sup> LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *“Hegemonía y estrategia socialista”* pág. 91

<sup>176</sup> LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *“Hegemonía y estrategia socialista”* pág. 98

*“En relación al programa, Justo afirmaba que la propuesta era modesta debido a la poca educación del pueblo argentino. Aquí aparece, una vez más, esa tendencia de elitismo pedagógico que otorgaba a los intelectuales partidarios, la facultad de elegir las pautas programáticas que les parecían más convenientes, según su consideración sobre el nivel de educación de las masas. En consecuencia, se limitarían a presentar las reformas más comprensibles para todos y de realización más urgente y más fácil.”*<sup>177</sup>

Justo especificaba, de hecho, que buscaban la aplicación del “programa mínimo” del partido obligado, no sólo por el nivel de formación del proletariado (como plantea Falcón) sino también por las circunstancias y el contexto de la Argentina decimonónica.

En este pasaje Justo se preguntaba: *“¿Qué hacer, pues, para vigorizar nuestra vida política?”* Para responder luego: *“El medio no consiste en darse tal o cual denominación de partido, sino en enseñar al pueblo trabajador a pedir las reformas que han de aumentar su bienestar mensurable y en prepararlo para sostenerlas en la lucha política”*<sup>178</sup>

Notamos la coherencia argumental de los intelectuales del Partido que no incurren en el error de apelar a figuras o conceptos míticos tradicionales para hacer inteligibles sus propuestas a las masas. En cambio “dosifican las verdades” de acuerdo a las posibilidades de asimilación de aquellas.

En un párrafo de *“El socialismo”* enumera en tres puntos este **programa mínimo**:

*“...el partido obrero lucha con fines inmediatos de una luminosa evidencia: 1) valerse de la fuerza del Estado para moderar la explotación patronal; 2) librar al pueblo de la explotación fiscal; 3) hacer que el Estado y los municipios cumplan sus deberes elementales de higiene, educación, asistencia, etc. Esos tres órdenes de reformas constituyen la médula del programa mínimo del partido obrero, que en cada país se adapta, por supuesto a las circunstancias y necesidades del ambiente”*<sup>179</sup>

El desglose del Programa Mínimo contaba con 21 puntos:

---

<sup>177</sup> FALCÓN, Ricardo, Conferencia: *“La Formación de la Identidad Socialista en Argentina”* 1830-1900. pág. 21

<sup>178</sup> JUSTO, Juan B. *“La Teoría Científica de la Historia y la Política Argentina”* pág. 40

<sup>179</sup> JUSTO, Juan B. *“El socialismo”* pág. 26

- 1- Jornada de 8 hs. Para los adultos, de 6 para los jóvenes de 14 a 18 años y prohibición del trabajo industrial de los menores de 14 años. Descanso obligatorio de 36 hs. continuas por semana.
- 2- A igualdad de producción, igualdad de retribución para los obreros de ambos sexos.
- 3- Reglamentación higiénica del trabajo industrial, limitación del trabajo nocturno a los casos indispensables, prohibición del trabajo de las mujeres en lo que haga peligrar la maternidad y ataque la moralidad.
- 4- Creación de comisiones inspectoras de las fábricas y de las habitaciones, nombradas por los obreros y pagadas por el Estado.
- 5- Creación de tribunales, nombrados mitad por los obreros, mitad por los patronos, para solucionar las diferencias entre unos y otros.
- 6- Responsabilidad de los patronos en los accidentes de trabajo.
- 7- Abolición de los impuestos y especialmente los de consumo y aduana.
- 8- Impuesto directo y progresivo sobre la renta.
- 9- Extinción gradual del papel moneda y, en general, todas las medidas tendientes a valorizarlo y a darle un valor estable.
- 10- Reconocimiento legal de las asociaciones obreras.
- 11- Supresión de todo fomento artificial de la migración.
- 12- Abolición de las leyes de canchado, vagancia, etc.
- 13- Instrucción laica y obligatoria para todos los niños hasta 14 años, estando a cargo del Estado, en los casos en que sea necesario, la manutención de los educandos.
- 14- Sufragio universal para todas las elecciones nac., prov. y municipales. Voto secreto.
- 15- Autonomía municipal.
- 16- Jurados elegidos por el pueblo para toda clase de delitos.
- 17- Separación de la Iglesia y el Estado. Supresión de las prerrogativas del clero y devolución al Estado de los bienes cedidos por éste al clero.
- 18- Supresión del ejército permanente y armamento general del pueblo.
- 19- Revocabilidad de los representantes electos en caso de no cumplir el mandato de sus electores.
- 20- Abolición de la pena de muerte.
- 21- Reconocimiento de los derechos de ciudadano a los extranjeros que tengan un año de residencia en el país.

En este sentido, Galasso critica fuertemente la práctica política de Justo y su partido al reducir al programa mínimo (“la elevación del pueblo trabajador”) desinteresándose del objetivo estratégico (“la sociedad basada en la propiedad colectiva de los medios de producción”), con absoluta fidelidad a la directiva bernsteniana: “el movimiento es todo, el fin es nada” (“el camino es todo y la meta es nada”).

Esto se debió, según Galasso y en línea con lo que planteamos en el capítulo 2, a que en las reflexiones de Justo el marxismo “no entra más que para alguna cita esporádica” y menciona la frase atribuida a Justo “No tengo la desgracia de ser materialista dialéctico”.

Más allá de la crítica por parte de Galasso y el reconocimiento de la búsqueda del programa mínimo por parte de Justo, es explícito, en éste, el objetivo último de la lucha de clases y así lo manifiesta:

*“...el pueblo trabajador asigna, pues, a la lucha de clase en que está empeñado, un objetivo último e ideal, la socialización de los medios de producción y de cambio, su paso de la propiedad privada a la propiedad colectiva, única manera de que los trabajadores vuelvan a ser dueños de los elementos de trabajo, y de que haya igualdad y justicia en la economía social”<sup>180</sup>*

Como Galasso bien afirmaba, Justo deja claro así que el sentido del socialismo, tal como él lo concibe, se relaciona de forma más directa con el camino que con la meta final, con el proceso más que con el objetivo definitivo. Su significado e identidad es el producto de esa larga marcha.

Las conquistas serán parciales e irán a la par del fortalecimiento del proletariado como clase. *“Parciales y contradictorias como son las ideas corrientes sobre el socialismo, ellas encierran, sin embargo, los elementos esenciales de una fórmula sintética: la agitación proletaria, fuerza viva del movimiento, y su objetivo ideal”<sup>181</sup>*

En definitiva, lo que estaba en discusión, era nada menos que el despliegue intelectual que permitiera el desarrollo de la **conciencia de clase** en las masas populares de nuestro país. La meta más importante de este proyecto con intenciones de transformación social. Un objetivo que persiguieron todas las experiencias socialistas del mundo pero que en la Argentina decimonónica tomará dimensiones complejas debido a su propia y particular estructuración social.

Aricó dirá que esta versión original del socialismo, como un incontenible movimiento emergente de la modernidad de la sociedad argentina pero con fuertes raíces que lo unen a todas las tradiciones de lucha de las clases explotadas del país y del mundo, permitió al Partido Socialista arraigarse en la vida política y social argentina como una parte de ella misma y no como un fenómeno “externo”, ajeno a la propia realidad que le tocaba transformar.

---

<sup>180</sup> JUSTO, Juan B. *“El socialismo”* pág. 41

<sup>181</sup> JUSTO, Juan B. *“El socialismo”* pág. 10

*“Adoptemos sin titubear todo lo que sea ciencia; y seremos revolucionarios por la verdad que sostenemos y la fuerza que nos da la unión...”*<sup>182</sup>

Según Justo, la causa del socialismo era entonces, tan noble y racional, tan acorde con el progreso de la humanidad, que no podría dejar de atraer en su favor a la enorme mayoría de la población.

Así podemos inferir que **ni Justo, ni su concepción política carecía de una construcción mítica**. Supuesto que podría apresurarnos a deducir la debilidad o fracaso de la misma en dicho faltante.

El proyecto político del socialismo en Argentina, efectivamente, y como toda otra construcción política- arriesgamos decir- poseía, aunque no lo supiera e incluso negara explícitamente, un componente mítico en su propia esencia.

---

<sup>182</sup> JUSTO, Juan B., *“Obras”*, t. VI, pp. 30-31

## **Capítulo 4:**

### ***La crisis de la teoría y de la praxis del Socialismo argentino ante el debate actual sobre representación y democracia.***

#### ***Representación y democracia en clave mítica.***

Nos convoca aquí pensar al Partido Socialista desde su propia idea de *democracia* y *representación*.

El debate actual sobre los *modelos de democracia* pone el foco en las estrategias de la izquierda, a nivel global, para reformularse y adaptarse a un nuevo tiempo, a un nuevo mundo y a nuevos mitos movilizadores.

Nuevamente el componente mítico, pretendidamente exorcizado de la política por la “infalible” cientificidad, vuelve a la discusión contemporánea sobre las formas de representación.

Como pudimos observar, en el imaginario de representación del Partido Socialista concebido por Justo, se encuentra ausente el componente carismático en la figura del representante, ya oportunamente teorizado, entre otros, por Max Weber.

El programa del partido, impersonalista, acético y fiel reflejo de los intereses de la clase obrera, no tenía lugar para la discrecionalidad o impronta personal de un “caudillo”.

La representación del proletariado era *unidireccional* y el partido la asumía de forma acabada y cerrada. Como vimos, incluso sin que la propia clase proletaria lo supiera (el matiz tutelar sobre los trabajadores del “*jacobinismo intelectual*” del que nos hablaba Ricardo Falcón).

La idea de representación del socialismo decimonónico, como pudimos ver, descansa en la racionalidad de dicha forma de representación. Por este motivo comparte paradigma con otros modelos políticos más actuales e igualmente sustentados en la sacralizada racionalidad.

Estos modelos dieron forma a la teoría democrática contemporánea, hoy en crisis, y fueron superados en el debate intelectual pero no en cuanto a su efectiva aplicación práctica.

La crisis que alcanza a dicho paradigma y a los modelos de democracia en el sustentados abren el debate en torno al futuro del socialismo ya que este, no escapa a los cuestionamientos que le propicia la posestructuralismo

Describiremos brevemente aquí las características principales de dichos modelos que comparten paradigma con el proyecto socialista de justo, la crisis por la que atraviesan por la crítica posestructuralista y el retorno del mito desde la centralidad del proyecto justiano.

En la última parte del capítulo abordaremos algunas de las posibilidades de respuesta a la crisis que se dio en el propio seno del Partido Socialista.

## ***Modelos de democracia racional***

Deudores de una abstracta idea de *naturaleza humana universal* conocida a través de un canon universal de racionalidad, los modelos de democracia como el *agregativo* de Joseph Schumpeter y la pluralidad de intereses del pueblo o como el *deliberativo* de Jürgen Habermas y John Rawls<sup>183</sup> que a través de complejos procedimientos de diálogos encuentran la *justicia como equidad*, descansan también en la premisa de un *consenso racional* (razón pública), que “*eliminan toda opacidad en los procesos de representación*”.

Estos modelos se encuentran **sustentados por un fundamento racional de los principios liberal democráticos** argumentando que estos principios, serían escogidos por individuos racionales en condiciones ideales. Estas condiciones están representadas en el “velo de ignorancia” según Rawls y en la “situación de discurso ideal” de Habermas.

John Rawls y Jürgen Habermas intentan reconciliar *democracia* con *liberalismo*<sup>184</sup>, igualdad con libertad. La creencia común en ambos es que a través de los adecuados procedimientos deliberativos debería ser posible superar el conflicto entre derechos individuales y las libertades, por un lado, y las demandas de igualdad y participación popular por otro.

El proceso de discusión pública, entonces, ha de realizarse en las condiciones de un “discurso ideal”. En él, los **valores del procedimiento serán la imparcialidad y la igualdad, la apertura, la ausencia de coerción y la unanimidad**. Estos valores se combinan en la discusión racional para garantizar un resultado legítimo mediante el cual todos los participantes acuerden los intereses generalizables obtenidos en el proceso.

Es así que, la racionalidad, y más específicamente el consenso racional (que se diferencia del simple acuerdo), constituye para estos teóricos el fundamento de la legitimidad de la democracia deliberativa.

*“Otro punto de convergencia entre ambas versiones de la democracia deliberativa es su insistencia común en la posibilidad de fundar la autoridad y la legitimidad en algunas formas de razonamiento público, así como su creencia compartida en una forma de racionalidad que no sea meramente instrumental sino que posea una dimensión normativa: lo <razonable> para Rawls y la <racionalidad comunicativa> para Habermas. En ambos casos se establece una fuerte separación entre el <mero acuerdo> y el <consenso racional>, y además el campo propio de la política se identifica con el intercambio de argumentos entre personas razonables que se guían por el principio de imparcialidad”*<sup>185</sup>

---

<sup>183</sup> Existen muchas versiones diferentes de democracia deliberativa, pero se pueden clasificar grosso modo en dos escuelas principales, la primera de ellas ampliamente influida por John Rawls y por Jürgen Habermas la segunda.

<sup>184</sup> Esquemáticamente la democracia moderna es el intento de articulación entre dos tradiciones diferentes: la **tradicón liberal** con su premisa de imperio de la ley, defensa de derechos humanos y respeto a la libertad individual, y la **tradicón democrática** priorizando la igualdad, la identidad entre gobernantes y gobernados y la soberanía popular.

<sup>185</sup> MOUFFE, Chantal. **“La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea”** pág. 100

Existe un firme postulado en los defensores de la democracia deliberativa. Ellos creen que a través de una deliberación racional es posible llegar a la imparcialidad. Un punto de vista desde el cual se podrían tomar decisiones que incluyan igualmente los intereses de todos los actores involucrados en el proceso, más allá de lo heterogéneos que estos sean.

Es Habermas el que plantea con mayor contundencia que el intercambio de argumentos y contra argumentos es el procedimiento más adecuado para conseguir la formación racional de la voluntad colectiva. De este procedimiento surge, consecuentemente, el “interés general”.

En Rawls concretamente, los actores políticos sólo están motivados por lo que entienden que es su propio beneficio racional... *“las pasiones quedan borradas del campo de la política, que se ve reducida a un terreno neutral de intereses en competencia. En este enfoque, lo político desaparece por completo en cuanto a su dimensión de poder, antagonismo y relación de fuerzas”*<sup>186</sup>

Respecto a la dimensión de los *conflictos políticos*, producto de los antagonismos sociales, Rawls considera que pueden ser eliminados a través de un concepto de la justicia que apele a la idea del beneficio racional de los individuos.

*“Rawls parece creer que aun siendo imposible un acuerdo racional entre doctrinas generales de carácter moral, religioso y filosófico, es posible alcanzar dicho acuerdo en el ámbito político. Una vez que las doctrinas controvertidas han quedado relegadas a la esfera de lo privado, es posible, desde el punto de vista de Rawls, establecer en la esfera pública un tipo de consenso fundado en la razón (con sus dos caras: lo racional y lo razonable). Una vez alcanzado, este es un consenso que resultaría ilegítimo cuestionar y la única posibilidad de desestabilización provendría de un ataque desde el exterior a manos de fuerzas <no razonables>”*<sup>187</sup>

En el modelo deliberativo de democracia, las instituciones que dan forma al gobierno, deben estar dispuestas de tal modo que lo que se considere parte del interés común de todos, resulte de unos procesos de deliberación colectiva efectuados en forma racional y justa entre individuos libres e iguales.

Es así que estos procedimientos racionales de toma colectiva de decisiones en una sociedad y una organización política, constituyen una condición necesaria para lograr la legitimidad.

*“(...) los demócratas deliberativos insisten en la importancia de otro tipo de racionalidad, la racionalidad que opera en la acción comunicativa y en la libre razón pública. Quieren convertir esto en la principal fuerza impulsora de los ciudadanos demócratas y en la base de su lealtad hacia las instituciones comunes”*<sup>188</sup>

---

<sup>186</sup> MOUFFE, Chantal. *“La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea”* pág. 47

<sup>187</sup> MOUFFE, Chantal. *“La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea”* pág. 45

<sup>188</sup> MOUFFE, Chantal. *“La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea”* pág. 108

Otro aspecto característico de este tipo de modelo de democracia es su fuerte **etnocentrismo**. La forma occidental de democracia es considerada superior por lo que su implantación en todo el mundo responde a la racionalidad.

*“Habermas cree que ese proceso de universalización deberá producirse mediante la argumentación racional, y también considera que exige la extracción de argumentos a partir de premisas transculturalmente válidas para justificar la superioridad del liberalismo occidental”*<sup>189</sup>

Existen muchas versiones de lo que aquí denominamos modelo de democracia deliberativa, algunas más o menos racionalistas. Sin embargo, comparten un patrón, el convencimiento de que la forma occidental de democracia es la superior.

Debido a que poseen un nivel de racionalidad más elevado que el de otros modelos vigentes en el mundo, las instituciones del modelo occidental, poseen una validez que les permite trascender la cultura e imponerse globalmente.

Los modelos dominantes “racionalistas-universalistas” sostienen que el objetivo de la teoría política es **establecer verdades universales válidas para todos** los miembros de la sociedad, con independencia del contexto histórico-cultural en un intento por reconciliar la democracia con el liberalismo.

*“Desde su punto de vista sólo puede existir una respuesta a la pregunta sobre el <buen régimen>, y muchos de sus esfuerzos consisten en probar que la democracia constitucional es el régimen que satisface tales requisitos”*.<sup>190</sup>

*“Estos autores consideran que el lazo existente entre el ideal democrático de la Ilustración y su perspectiva racionalista y universalista es de tal naturaleza que al rechazar esto último necesariamente se pone en peligro lo primero”*<sup>191</sup>

La pretensión de vincular el fundamento racional con la democracia y el liberalismo fue objetada en otro momento histórico. Recordemos, como un buen ejemplo, la crítica demoledora que Carl Schmitt había hecho oportunamente al afirmar que la democracia liberal no es un régimen viable dado que *liberalismo* y *democracia* se niegan mutuamente. Todos sabemos la apropiación hecha por el *nacionalsocialismo* de dicha premisa pero en lo que aquí respecta, la crítica de Schmitt tiene relevancia en la discusión planteada.

Actualmente la crítica y oposición a los fundamentos teóricos de estos modelos (universalismo y racionalismo ilustrado), provienen del posestructuralismo, poniendo en debate la propia naturaleza de la teoría política en posturas enfrentadas. Repasaremos las principales características de dicha crítica.

---

<sup>189</sup> MOUFFE, Chantal. *“La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea”* pág. 81

<sup>190</sup> MOUFFE, Chantal. *“La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea”* pág. 77

<sup>191</sup> MOUFFE, Chantal. *“La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea”* pág. 35

## ***Crítica Posestructuralista a los modelos racionalistas de democracia deliberativa.***

El enfoque universalista-racionalista y los modelos de democracia en el fundado, dominan actualmente la teoría política. Sin embargo, sufre desde hace décadas el embate y desafío de otro enfoque posestructuralista o posmodernista que muchos autores denominan “*contextualista*”. Este último resulta de particular interés para este trabajo ya que contiene elementos propios del nuevo paradigma que hemos descrito. En él, el mito juega un rol determinante.

Influenciado por Ludwig Wittgenstein, este enfoque pone en primer plano la inadecuación de todos los intentos de proporcionar un fundamento racional a los principios liberal-democráticos.

En un enfoque teórico similar, uno de los primeros teóricos en deconstruir las ideas racionalistas-universalistas fue Jacques Derrida quien plantea que el punto de vista imparcial resulta estructuralmente imposible por la indecidibilidad de lo que opera en cualquier forma de objetividad.

Respecto a la deconstrucción a la cual se somete al viejo paradigma racionalista:

*“Ver la diferencia como la condición de posibilidad para la construcción de la unidad y la totalidad y como el elemento que, al mismo tiempo, constituye su límite esencial, nos obliga a reconocer que la alteridad y la diferencia son irreductibles. El punto de vista deconstructivo revela que el vocabulario de la moralidad universalista kantiana, vocabulario en el que la universalidad de los imperativos morales se justifica en virtud de su forma racional, es profundamente inadecuado para pensar la ética y la política”*<sup>192</sup>

El *enfoque racionalista* sobre la naturaleza humana no puede constituir una base teórica sólida para la democracia ya que niega, (y este es su punto más débil), el aspecto negativo inherente a la sociabilidad. No reconoce que es imposible erradicar la violencia por lo que hace que la teoría democrática sea incapaz de aprehender la naturaleza de “lo político” en su característica dimensión de hostilidad y antagonismo.

Más acá en el tiempo, Žižek con su psicoanalítica “*ética de lo Real*” veía a la reconciliación como imposible. No sólo porque la multiplicidad de las ideas de lo bueno es irreductible, sino también porque el antagonismo y la violencia no se pueden erradicar.

*“(…) la noción de antagonismo (...) cierra toda posibilidad de una reconciliación final, de un consenso racional, de un “nosotros” plenamente inclusivo. Para nosotros, una esfera pública, sin exclusiones y dominada enteramente por la argumentación racional, es una imposibilidad conceptual”*<sup>193</sup>

---

<sup>192</sup> MOUFFE, Chantal. *“La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea”* pág. 146

<sup>193</sup> LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *“Hegemonía y estrategia socialista”* pág. 18

Es así que según Mouffe:

*“No existe en absoluto ninguna justificación para atribuir un privilegio especial a un supuesto <punto de vista moral> regido por la racionalidad y la imparcialidad mediante el cual pudiera lograrse un consenso universal racional (...) El hecho de ver las cosas de esta forma debería hacer que nos percatásemos de que tomarnos en serio el pluralismo nos exige abandonar el sueño de un consenso racional que implique la fantasía de que podemos escapar de nuestra forma de vida humana”.*<sup>194</sup>

Para salvar esta grave deficiencia es necesario pensar un modelo democrático que sea capaz de aprehender la naturaleza de lo político. Un enfoque que sitúe la cuestión del poder y el antagonismo en el centro de su reflexión.

Gran parte del fracaso de la actual teoría de la democracia radica en que privilegia la racionalidad por sobre cualquier otro elemento. Al concebir al sujeto como anterior a la sociedad y portador de un sacralizado “derecho natural” **se deja de lado un elemento esencial que es el rol que juegan las pasiones, los afectos, las relaciones de poder que entablan y su cultura.**

La primera y más importante obligación de la política democrática consiste en movilizar esas pasiones en la dirección de los objetivos democráticos. No se deben eliminar dichas pasiones de la esfera de lo público para hacer posible un supuesto “consenso racional”.

*“Al privilegiar la racionalidad, tanto la perspectiva deliberativa como la de agregación dejan a un lado un elemento central: el del papel crucial que desempeñan las pasiones y los afectos en la consecución de la lealtad a los valores democráticos (...) la actual teoría democrática (...) opera con un concepto del sujeto que considera que los individuos son tres cosas: en primer lugar, anteriores a la sociedad; en segundo lugar, portadores de derechos naturales; y en tercer lugar, sujetos a una de dos posibilidades: bien la de ser agentes para la optimización de la felicidad, bien la de ser sujetos racionales. En todos los casos son abstraídos de las relaciones sociales y de poder, de la lengua, de la cultura y de todo el conjunto de prácticas que hacen posible la acción. Lo que se excluye en estos enfoques racionalistas es la propia indagación sobre las condiciones de existencia del sujeto democrático”*<sup>195</sup>

Y demoliendo la histórica connotación positiva dada al concepto de consenso en política:

*“Debemos renunciar a la idea misma de que pueda existir algo semejante a un consenso político racional; a saber, un consenso que no esté basado en ninguna forma de exclusión”*<sup>196</sup>

---

<sup>194</sup> MOUFFE, Chantal. *“La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea”* pág. 111

<sup>195</sup> MOUFFE, Chantal. *“La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea”* pág. 109

<sup>196</sup> MOUFFE, Chantal. *“La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea”* pág. 48

Lo que plantea la democracia radical (pluralismo agonístico) de Mouffe, es el contundente rechazo a la posibilidad de una esfera pública sustentada en un argumento racional no excluyente donde fuera posible alcanzar un consenso no coercitivo. Como vimos, se considera a dicho consenso como una imposibilidad conceptual. Protegiendo así a la democracia pluralista de cualquier intento de cierre, siempre autoritario.

Se otorga un **papel crucial a las pasiones y los afectos** en la consecución de los valores democráticos por lo que es obligación de la política democrática movilizar esas pasiones en la esfera de lo público.

La confrontación agonística es la propia condición de existencia de la democracia:

*“La especificidad de la moderna democracia reside en el reconocimiento y en la legitimación el conflicto, y en la negativa a suprimirlo mediante la imposición de un orden autoritario”*<sup>197</sup>

Remitiéndose a Jacques Derrida y Ludwig Wittgenstein plantea la necesidad de abandonar el sueño de control total y la fantasía de que seremos capaces de eludir nuestras humanas formas de vida. En ellas el antagonismo y la lucha por el poder son constitutivos y es necesario que la teoría lo contemple.

En el enfoque deliberativo la legitimidad encuentra su fundamento en la racionalidad pura. Pero lo que existe, en realidad, es un estrecho vínculo entre la legitimidad, el poder y el orden hegemónico. Este vínculo es excluido del análisis que postula la argumentación racional por sobre la dimensión del poder.

Una alternativa al modelo racionalista requiere, fundamentalmente, la aceptación del hecho de que el poder es constitutivo de las relaciones sociales.

*“Una de las deficiencias del enfoque deliberativo consiste en que, al postular la disponibilidad de una esfera pública en la que el poder hubiera sido eliminado y en la que se pudiera realizar un consenso racional, este modelo de política democrática es incapaz de reconocer tanto la dimensión de antagonismo que implica el pluralismo de valores como la imposibilidad de erradicarlo. Esta es la razón de que sea incapaz de apreciar la especificidad de lo político y de que sólo pueda concebirlo como un ámbito específicamente propio de la moral”*<sup>198</sup>

Es así que el enfoque racionalista está condenado a permanecer ciego a la dimensión de antagonismo de “lo político”.

Desde el posestructuralismo se plantea la alternativa teórica que reintroduce la dimensión de *lo político* asumiendo de forma natural y constitutiva la diferencia y la alteridad.

---

<sup>197</sup> MOUFFE, Chantal. *“La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea”* pág. 116. De hecho, es propio del pensamiento autoritario imponer consensos permanentes cerrando la dimensión política. Todo consenso existe como resultado temporal de una hegemonía provisional.

<sup>198</sup> MOUFFE, Chantal, *“La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea”* pág. 112

*“Gracias a las instituciones del posestructuralismo, el proyecto de una democracia radical y plural se ha vuelto capaz de reconocer que la diferencia es la condición de posibilidad para constituir una unidad y una totalidad, y que, al mismo tiempo, esa noción de diferencia proporciona los límites esenciales de dicha unidad y totalidad. Desde este punto de vista, la pluralidad no puede eliminarse; se vuelve irreductible. Hemos de abandonar por tanto la idea misma de una completa reabsorción de la alteridad en la unidad y la armonía”*<sup>199</sup>

De esta manera, **es necesario abandonar el ideal de alcanzar un consenso racional en la esfera pública.** Simplemente ese consenso no puede existir.

Tenemos que aceptar que **lo único que puede existir es una estabilización del poder,** una hegemonía provisional basada en un consenso siempre temporal e inevitablemente sujeto a alguna forma de exclusión. La idea de que el poder puede ser disuelto a través de la instancia del debate racional y de que la legitimidad se base en la racionalidad son ilusiones. Ilusiones peligrosas ya que ponen en peligro a las mismas instituciones democráticas.

Es así que la legitimidad de un orden, y en este caso, la lealtad a la democracia y a la creencia en el valor de sus instituciones, no depende de que se proporcione un fundamento intelectual.

La lealtad y la creencia en un orden determinado se vinculan a lo que Wittgenstein llama “un apasionado compromiso con un sistema de referencia”. Lo que consideramos “creencia” en realidad es una forma de vida o una forma de evaluar la propia vida.

Se trata, en definitiva, de una perspectiva teórica que no pretende ni sueña con dominar o eliminar la *indeterminación* ya que reconoce y acepta que esa es la propia condición de posibilidad de la decisión, de la libertad y el pluralismo.

*“Sólo en el contexto de una teoría política que tenga en cuenta la crítica del esencialismo, crítica que considero constituye la contribución decisiva del llamado “enfoque posmoderno”, es posible formular los objetivos de una política democrática radical dejando al mismo tiempo margen para la proliferación contemporánea de espacios políticos y para la multiplicidad de exigencias democráticas”*<sup>200</sup>

La crítica de la epistemología de la *Ilustración* no constituye una amenaza para el proyecto democrático moderno. Muy por el contrario, nos habilita a **pensar a la democracia desde nuevas perspectivas y posibilidades en donde los mitos son, sin lugar a dudas, imprescindibles.**

Estos conceptos nos permiten empezar a vislumbrar el rol determinante que juega lo simbólico, los mitos y las pasiones en los procesos de constitución de identidades particulares de los sujetos políticos y de los pueblos y de las formas de representación y organización social que estos se dan.

---

<sup>199</sup> MOUFFE, Chantal, *“La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea”* pág. 49

<sup>200</sup> MOUFFE, Chantal. *“La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea”* pág. 35

## ***Nueva concepción de representación y democracia en la posmodernidad. El retorno del mito...***

La crítica posestructuralista a los modelos de democracia sustentados en el paradigma de la racionalidad (paradigma de la modernidad), trastocó las bases mismas de la concepción de democracia y representación permitiendo el reingreso del *mito* al debate actual.

En este sentido, uno de los aspectos más relevantes que se desprende de lo dicho hasta aquí, es el referido a la *representación* y su relación con el mito.

Debemos aceptar que los grandes conceptos con los cuales se pensó la política en el paradigma de la modernidad a saber, *el partido, la clase, el pueblo, la democracia y la nación*, entre otros, son construcciones. Más concretamente, representaciones míticas que nos permiten aprehender la realidad. Estas construcciones míticas, como vimos a lo largo del trabajo, movilizan y dan sentido a nuestro accionar.

En lo referido al objetivo del presente capítulo, nos parece acertada la definición “lacaniana” hecha por Zizek de democracia...un orden sociopolítico en el que el pueblo no existe –no existe como una unidad encarnada en un único representante. Entonces, *el pueblo, la clase, la nación no existen*, o más exactamente, existen únicamente a través de y en su representante fetichista, el Partido, y su Dirigente... “*el Pueblo es “el Pueblo real” sólo en la medida en que está encarnado en su representante, el Partido y su Dirigente*”

Por ello el rasgo básico del orden democrático es que el lugar del poder es, por necesidad de su estructura, un “lugar vacío”. Puesto que el Pueblo no puede gobernarse de manera inmediata, el lugar del poder ha de seguir siendo siempre un lugar vacío; cualquier persona que lo ocupe, lo ha de hacer temporalmente, como una especie de sustituto del soberano real-imposible.

Ya no podemos concebir la representación como una identidad entre gobernantes y gobernados en la cual el principio fundamental es la unidad del *demos* y de la soberanía de su voluntad, como lo hacía, por ejemplo, Carl Schmitt.

Tampoco vemos un camino unidireccional donde el representante asume su función dando respuesta a las demandas y expectativas de los representados. Nos dice Laclau al respecto:

*“La función del representante no es simplemente transmitir la voluntad de aquellos a quienes representa, sino dar credibilidad a esa voluntad en un medio diferente de aquel en el que esta última fuera originalmente constituida”.*

Vemos así que en esta dinámica, el representante no es un actor pasivo que asume la representación de intereses, este actor “añade algo” de su propio interés a lo que representa.

Se trata de un camino bidireccional entre representante y representados en el cual la identidad de estos últimos se modifica como resultado del mismo proceso de representación. Y añade Laclau que en estos movimientos la propia identidad del representado se constituye en función del representante:

*“la tarea democrática del representante, consistente no tanto en transmitir una voluntad, sino en brindar un punto de identificación que constituya como sujetos históricos a los sectores que conduce, ya que sin una intervención estos sectores no se incorporarían a la esfera pública”.*

En otras palabras y de forma más concreta aún, **las articulaciones político hegemónicas crean retrospectivamente los intereses que ellas dicen representar**, es decir que la práctica política construye los intereses que representa.

Dirá Hanna Pitkin al respecto:

*“la verdadera representación es carismática, el líder se convierte en productor de símbolos y su actividad ya no se concibe como “actuar para” sus electores, sino que comienza a identificarse con un liderazgo efectivo. La representación simbólica tiene un carácter homogeneizador ante las masas heterogéneas y como símbolo espectacular puede lograr la unificación mucho más efectiva que toda una cámara de representantes”*

Zizek nos recuerda que el *Dirigente Autoritario*- a diferencia del Amo clásico quién legitimaba su mando con una referencia a alguna autoridad no social, externa (Dios, la naturaleza, algún acontecimiento del pasado mítico...) y en cuanto el mecanismo de representación que le confiere su poder se devela, el Amo pierde su poder – ya no necesita un punto de referencia externo para legitimar su mando. “...es como si el Dirigente Totalitario se dirigiera a sus súbditos y legitimara su poder revelándoles el secreto del Amo clásico; básicamente les dice: “Soy su Amo porque ustedes me tratan como su Amo, son ustedes, con sus actos, los que me hacen su Amo”. Pero aquí radica el engaño básico ya que el punto de referencia del Dirigente, la instancia a la que él se refiere para legitimar su mando no existe. En realidad su existencia se da sólo en el nivel mítico.

Laclau profundiza esta idea al afirmar que **el mecanismo de representación construye el “pueblo”** (que como tal no existe) ya que la identificación es la condición necesaria para la emergencia de este.

La idea de pueblo heterogéneo, con su pluralidad de demandas, necesita para existir, una instancia o momento articulador y homogeneizante (significante vacío) para constituir la cadena de equivalencias y al mismo tiempo representarlo a través de una construcción hegemónica<sup>201</sup>.

*“(...) la hegemonía supone la construcción de la propia identidad de los agentes sociales y no la conciencia racionalista entre agentes preconstituidos (...) el campo de la política no puede ser ya más considerado como “representación de intereses”, dado que la supuesta representación modifica también la naturaleza de lo que es representado. En realidad la noción misma de representación como transparencia pasa a ser insostenible.”<sup>202</sup>*

---

<sup>201</sup> El surgimiento del concepto de *hegemonía* se produce en la socialdemocracia rusa, de ahí lo tomaron los teóricos del KOMINTERN y, a través de ellos llegará a Gramsci. El concepto de *hegemonía*, dirá Laclau, viene a llenar un espacio dejado vacante por la crisis de lo que, de acuerdo a los cánones del “etapismo” plejanoviano, hubiera sido un desarrollo histórico normal.

<sup>202</sup> LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *“Hegemonía y estrategia socialista”* pág. 90

Hoy ya adentrado el siglo XXI podemos ver en nuestras sociedades, no solo occidentales<sup>203</sup> claro está, una fuerte presencia de construcciones míticas, tanto en el mundo religioso como en el secular. Y en este último, los mitos políticos no sólo subsisten sino que proliferan a la luz de nuevas ideologías, símbolos y discursos. No son los mismos evidentemente, han mutado, se han “adaptado” y han sobrevivido para reproducirse...como si se burlaran del fatal e inevitable destino predicho por el positivismo y los paladines de la concepción científica decimonónica.

Gadamer ya nos advertía sobre la inevitabilidad de su supervivencia:

*“Podemos seguir proyectando toda la luz que podamos sobre las oscuridades de la primitiva historia del alma humana, pero su capacidad soñadora sigue siendo su poder más fuerte”*<sup>204</sup>

El florecimiento de los mitos en pleno siglo XX, particularmente de los mitos políticos, ha demostrado –dice Labourdette- la fragilidad de las construcciones conceptuales, del aparato de la razón, para regular la conducta de los hombres. Siglos de racionalismo soberbio no pudieron con ellos. Su eterno poder subsumió la pretensión racionalista y desenmascaró la verdadera esencia mítica de esta.

A pesar de que muchas veces no creamos que los mitos sean reales, como lo grafica Gadamer, nunca nos detenemos a pensar y preguntarnos si son verdaderos.

Son mundos en los que nos encontramos como en casa y de los cuales apenas podemos separarnos. En tiempos difíciles en donde abundan las incertidumbres, los oyentes encuentran en ellos la “libertad” gracias a la fuerza arrebatadora de su configuración poética.

Los mitos son parte de nosotros, de nuestras construcciones, de nuestros anhelos, de nuestra historia. Nosotros somos parte de ellos. Aceptarlo es un buen inicio para comprenderlos y comprendernos. Analizar los proyectos políticos pasados, presentes y futuros desde esta óptica nos dará más herramientas, y nos permitirá, en definitiva, fortalecer nuestras acciones en búsqueda de un mundo más justo, más digno de ser vivido.

---

<sup>203</sup> En la posición opuesta, Habermas indica que el proceso de universalización del modelo liberal democrático, producido mediante la argumentación *racional*, es válido *transculturalmente*. Justificando así la superioridad del liberalismo occidental en todo el planeta.

<sup>204</sup> GADAMER, Hans-Georg. *“Mito y razón”* pág. 53

## ***Desconcierto y reminiscencias de lo que ya no es...***

Desde el post-marxismo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe cuestionan fuertemente a la izquierda socialdemócrata debido al abandono discursivo de dos dimensiones fundamentales.

Por un lado el *antagonismo social*, obsoleto según esta desde la caída del comunismo y las transformaciones socio-económicas vinculadas a la nueva sociedad informática y a los procesos de globalización. Y por otro lado el *elemento anticapitalista*, hoy erradicado de sus versiones presuntamente modernizadas<sup>205</sup>.

Con la “modernización”, la socialdemocracia (los partidos socialdemócratas), abandona la identidad de izquierda y deviene en el eufemismo de “centro izquierda”.

Se argumentó que la distinción entre izquierda y derecha ha pasado a ser obsoleta desde la caída de la experiencia comunista soviética.

La profundización de los procesos de globalización e informatización, junto con la casi desaparición de las clases sociales entendidas como lo hacía Marx, conducen a una supuesta desaparición de los antagonismos sociales.

En este contexto, la política ya no tendría que estructurarse y definirse en base a la división y el consecuente conflicto social.

Los problemas a afrontar por la nueva política son de características técnicas y, por esto, susceptibles de soluciones que beneficien a todos. Una “*win-win politics*” según lo planteaban Ulrich Beck y Anthony Giddens.

La ausencia de estas dimensiones preanunciaron la claudicación de la posibilidad de generar una alternativa al orden económico presente mediante el establecimiento de una *nueva hegemonía*.

Estas experiencias constituyen la justificación que realizan los socialdemócratas de su capitulación ante una hegemonía neoliberal cuyas relaciones de poder no cuestionan.

Se borran así las fronteras entre derecha e izquierda y se abandona todo intento de transformación del presente orden hegemónico.

-----

Volvemos a centrar el análisis en la actualidad al Partido Socialista a la luz de los conceptos expuestos en este ensayo. Un Partido que como vimos se nutrió de la concepción científicista, con su fuerte impronta iluminista obteniendo hacia fines del siglo XIX el prestigio social que esto suponía.

En el contexto histórico descrito, los mitos preponderantes, como la democracia o la ciencia poseían altísimos grados de aceptación y de vitalidad. En nuestros tiempos “posmodernos” nos surgen algunas preguntas: ¿nos seduce igualmente una construcción política que se presente como “científica”? ¿O que dé por hecho la adhesión a sus programas con sólo enunciarlos? ¿Es suficiente la apelación a la racionalidad para movilizar políticamente a las mayorías populares en nuestro país?

<sup>205</sup> La llamada “Tercera vía” de Giddens elimina del proyecto socialdemócrata el componente anticapitalista.

Sería interesante analizar, en base a estas preguntas, la mutación discursiva del Partido Socialista si concedemos existe una continuidad (no sólo simbólica) con el creado por Juan Bautista Justo a fines del siglo XIX.

Aquellas mismas preguntas se hizo Guillermo Estévez Boero en los albores de nuestro nuevo siglo.

Estévez Boero sintetiza la historia contemporánea del Partido Socialista ya que por su impronta personal y su denodado trabajo de unificación partidaria se constituyó en el referente de, al menos, tres generaciones de socialistas.

Pero lo que rescatamos aquí, y con lo que nos informamos en la presente temática es su rol de pensador y teorizador que muchas veces se pasa por alto.

Con su estilo coloquial y campechano, el aporte teórico (y práctico) que hizo al partido es significativo pero muchas veces subestimado (debido en parte a la talla de figuras como la de Justo que resultan excepcionalmente prodigiosas) y no siempre dimensionado en cuanto a su alcance.

Estévez Boero hizo una atinada y cruda lectura de la nueva realidad con la que lidiaba el Partido Socialista y la necesidad de *aggiornarse* a los nuevos tiempos para revertir la “enemistad constante del Partido Socialista con las masas populares” y acceder al poder. Se trata de un intento limitado y teóricamente débil pero, sin embargo, significativo para resolver las contradicciones que venimos describiendo en el presente trabajo y que también identifica como problemáticas.

Decidido a no convalidar la obsolescencia teórica del viejo Partido cientificista en un mundo posmoderno, hizo un armisticio con el mito, el viejo enemigo tan combatido a lo largo de la historia del socialismo.

Bregó así por la necesidad de reconciliar la ciencia y el mito en la práctica política.

En una conferencia brindada en la Escuela de Formación Política del Partido Socialista Popular, aborda específicamente la discusión que rige nuestro trabajo.

A 150 años del Manifiesto Comunista, E.Boero nos dice que la reivindicación de la ciencia y de la razón de este, deja escapar cuestiones importantes de la realidad.

El dogmatismo que pronosticaba la inevitable sucesión del socialismo al capitalismo, nunca se produjo. Luego de criticar fuertemente a los comunistas ortodoxos y su –según E.Boero- errónea interpretación de Marx, en la cual se centraba en los pocos errores de este para sustentar su postura sin visualizar sus aciertos.

En un extracto de la charla reflexiona sobre la ciencia y nos dice: “...*este razonamiento de la ciencia, de lo inevitable, es un razonamiento que deja al hombre al margen, que considera al hombre como subproducto de un proceso. Considera al proceso como la cosa central, del cual se producen determinados tipos de hombre. Pero no comprende que la realidad es otra y que el centro es el hombre. El hombre es el que determina el proceso y no el proceso el que determina mecánicamente al hombre. Aunque tenga incidencia la inserción del hombre en las relaciones de producción, y en su forma de pensar esté afectado en parte por eso, no está totalmente determinado por eso*”<sup>206</sup>

---

<sup>206</sup> ESTÉVEZ BOERO, Guillermo. *Charla en la Escuela de Formación Política del PSP*. Pág. 1

*“Hay que comprender que el socialismo no es un sistema”* con esta frase da por tierra con gran parte del andamiaje científicista del socialismo. Luego profundiza el concepto y sentencia:

*“El socialismo es un conjunto de valores, que a través de la historia se va aplicando a cada momento, se va aplicando en cada circunstancia”*

Recapitulando las dos cuestiones centrales que plantea E. Boero, por un lado el protagonismo dado al hombre en el proceso de construcción del socialismo y, por otro, el cambio de status del socialismo que deja de ser un “sistema” para convertirse en “un conjunto de valores”, con esta base conceptual se mete de lleno en la discusión ciencia – mito y plantea lo siguiente:

*“Para nosotros es esencial la pasión política. Tiene que haber pasión. Pero la pasión no tiene sus raíces en la ciencia, sino en la utopía, en el ideal. Y no hay lucha socialista sin utopía y sin ideal. Esto hay que comprenderlo”*

Y más adelante, referido a la capacidad movilizadora nos dice:

*“El socialismo hace muchas veces la posibilidad de la concreción de la utopía, de ideal, como resultado de la pasión de la gente, de que hemos sabido llevar a la comprensión de la gente, que la hemos sabido movilizar. Y esa gente movilizada tras un ideal es una fuerza transformadora incalculable, mucho más allá de lo que puede estudiar la gente. Por eso es necesario avanzar con las dos piernas del socialismo: con la ciencia y con el ideal”*.<sup>207</sup>

Detrás de esta estrategia teórica se encuentra una clara y pragmática lectura política de las consecuencias de seguir negando la pasión mítica del pueblo. Esta lectura la encontramos desarrollada en la siguiente cita:

*“Así no se gobiernan las sociedades humanas, que quieren una convocatoria por donde canalizar su ideal, su utopía, su pasión. Y como esta pasión existe, si no la canalizamos nosotros, la canalizan otros”*<sup>208</sup>

Por otra parte pero tributando a la reformulación teórica de la ciencia, es claro a la hora de situar a esta bajo la tutela de la política sin la cual no resulta ni siquiera deseable.

En otro párrafo de la Conferencia nos dice:

*“La ciencia y la tecnología sin control democrático llevan el desconcierto social, llevan al cáncer, a la leucemia que más estragos está haciendo en la sociedad: la anomia, las sociedades que no van para ningún lado, que están estancadas en el rito del consumo. Sin el papel protagónico de las mayorías, el progreso se vio convertido en un poderoso medio de barbarización – intelectual, espiritual, siempre política-. Su resultado fue la masificación del hombre. Pero sin la exaltación del hombre no se habilita ruta alguna que conduzca al socialismo.”*<sup>209</sup>

Cita a Ignazio Silone y dice: *“Utopía y ciencia se disputan siempre el alma del socialismo. Pero la ciencia puede cambiar cada pocos años, mientras que la utopía puede sobrevivir a los milenios, puede durar cuanto dure la inquietud en el corazón humano”*<sup>210</sup>

---

<sup>207</sup> ESTÉVEZ BOERO, Guillermo. *Charla en la Escuela de Formación Política del PSP*. Pág.5

<sup>208</sup> ESTÉVEZ BOERO, Guillermo. *Charla en la Escuela de Formación Política del PSP*. Pág. 6

<sup>209</sup> ESTÉVEZ BOERO, Guillermo. *Charla en la Escuela de Formación Política del PSP*. Pág. 16

<sup>210</sup> ESTÉVEZ BOERO, Guillermo. *Charla en la Escuela de Formación Política del PSP*. Pág. 16

El “clima de época” del Partido Socialista desde (al menos) su unificación, marca claramente el viraje que hace tan vívidamente explícito E. Boero.

Hoy ya no vemos, en el Partido Socialista, apelación alguna a símbolos científicos y ciertamente mucha menos confianza hacia la inevitable adhesión del pueblo a sus principios. La historia argentina lo aleccionó, sin dudas, en este aspecto.

El llamado partidario actual es a un trabajo militante de convencimiento de las ventajas de determinado programa o política pública, a la formación, incluso de sus mayores referentes en los “valores” socialistas de solidaridad y honestidad que decía E.Boero.

Estos llamados lo hacen “referentes” partidarios, verdaderos *caudillos* que concentran las decisiones de los diferentes sectores del Partido Socialista (definidos como “*corrientes de ideas*” para disimular la real e intestina lucha por el poder). Caudillos que escudados en “*los programas*” y sostenidos por *punteros* (barriales o universitarios lo mismo da) emprenden la lucha por imponer su decisión y a sus hombres en un partido concebido, paradójicamente, para combatir a los personalismos de la *política criolla*. Caudillos que definen las políticas públicas y las políticas de alianzas dejando a los militantes más ideologizados, desorientados ante la irreversibilidad de estas decisiones que en muchas oportunidades, contradicen los más básicos núcleos ideológicos del Partido sin que por ello, se genere una crisis abierta.

Sin vida orgánica y con la decisión concentrada en pocas manos, es, probablemente, una cuestión de tiempo para que dichas decisiones respondan a los intereses personales de los nuevos referentes y las contradicciones se vuelvan inmanejables.

Sin embargo, la caída en los vicios de la *política criolla* y la **traición a todas sus premisas científicas**, que venían a sanear a la argentina, es sólo una parte del problema.

El Socialismo argentino hace muchas décadas claudicó los viejos ideales constitutivos, vaciando aún más la dimensión eminentemente política de su discurso.

En lugar de elaborar una alternativa frente al orden neoliberal, el Socialismo argentino (al igual que las diferentes expresiones de izquierdas democráticas) se conforman con administrar a este último de un modo más... ¿humano?

Es así que el Partido Socialista se refugia discursivamente en gestiones relativamente eficientes, transparentes y participativas como carta de presentación y su mayor aval. La apuesta a la salud pública como derecho igualador lo distingue.

Lejos atrás quedó, claro está, toda pretensión de transformación del sistema capitalista por *el socialismo*, superior, se decía, en todo sentido. Sólo queda de aquel objetivo fundamental un intento por hacer del capitalismo un sistema “menos desigual, menos injusto”. Argumentación, muchos dirán, funcional a los propios intereses del sistema imperante para sostenerse en el tiempo como la historia ya se encargó de mostrarnos.

Sin embargo esto no basta para obtener la potencialidad necesaria por una fuerza política para imponerse movilizandando voluntades tras un proyecto, una idea o un hombre. Tampoco basta para disputarle el poder al peronismo que abraza al mito, que crece con el mito, que habita en el mito. Que con su arsenal mitológico seduce y posee desde hace más de medio siglo a las masas trabajadoras argentinas.

***El Partido Socialista no podrá superar con éxito la contradicción de ser lo que abiertamente combate.***

El camino a la apropiación de nuevos y más potentes mitos movilizados está conceptualmente invalidado, más allá de los esporádicos y valiosos intentos por revertir esta imposibilidad como en el caso de E. Boero.

Su adscripción al cientificismo y el combate al misticismo está en su esencia. Solo una profunda reconversión estructural del Partido de Justo le permitiría abrirse a la dimensión mítica de la política en toda su potencialidad pero esto, evidentemente, lo convertiría en otro partido.

Compartimos la reflexión de Laclau cuando plantea que el capitalismo se transformó radicalmente pero sus efectos no se volvieron más benignos, lejos está de eso. Quizá hayamos abandonado la idea de una alternativa radical al sistema capitalista, pero incluso una socialdemocracia renovada y modernizada-que es lo que pretendió ser la tercera vía- deberá desafiar las trincheras de riqueza y poder de la nueva clase de gestores si quiere alumbrar una sociedad más justa y responsable.

Lo relevante hoy es la disputa por la adhesión de la sociedad a los proyectos políticos progresistas los cuales son reivindicados por diversas fuerzas políticas en la actualidad. Por otro lado, el socialismo nunca pudo ver el componente progresista incluido en el peronismo y aún pretende arrojarse en exclusividad esta tradición.

Hoy en la sociedad argentina se ha instalado nuevamente el debate político e ideológico. Los que creemos en la capacidad transformadora de la política celebramos el fin de la “clausura” del debate, de la confrontación de proyectos, de la disputa por el discurso, de la revalorización del conflicto, de la utilización de mitos olvidados y nuevos. En otras palabras, el retorno de la instancia auténticamente política. **Es necesario reinstalarse en lo político, en el conflicto y en el mito.**

## *A modo de conclusión...*

El trabajo que concluye nos permitió profundizar en una temática que, a lo largo de la carrera, siempre nos resultó atrapante.

El mito y la política comparten un camino milenario y sinuoso desde el inicio mismo de la historia.

Como vimos en la primer parte del trabajo, el vínculo entre mito y logos se inscribe en los propios modos de concebir el mundo y en los procesos de cambios, como en el que estamos transitando y que nos movilizan y desconciertan.

Entender la discusión epistemológica en lo referido a los paradigmas, sus inconmensurabilidades y sus cambios nos permitió situar el paradigma de la modernidad en el cual el proyecto socialista de Juan B. Justo se inscribe.

El repaso de sus orígenes teóricos en la *II Internacional* y la aplicación práctica de sus postulados programáticos en la política argentina nos mostró las contradicciones al que el nuevo paradigma posmoderno lo llevó develando la obsolescencia teórica del proyecto.

Así llegamos a responder nuestra hipótesis de trabajo y a recorrer los objetivos planteados.

Entonces, si entendemos a las ideologías como las racionalizaciones de los complejos míticos y a estos últimos como la *sustancia vital de las ideologías*, las que se nutren y fortalecen con su poderosa esencia, nos habíamos preguntado, como posible eje de análisis, si el *proyecto socialista* de Juan Bautista Justo contaba con dichos nutrientes en su construcción.

Como vimos no era en absoluto ajeno (a pesar de ignorarlo) a la dimensión mítica que toda construcción política (y cultural) posee, pero su declarado combate a ellas lo privaron de utilizarlas en beneficio de un proyecto que en sí mismo buscaba el acompañamiento popular para lograr niveles de igualdad social (económica, política y cultural) mayores a los existentes hasta ese momento.

Entonces... ¿Por qué decimos que el *mito* jugó un rol determinante en el errante futuro de dicha construcción si como vimos formaba parte de la misma?

Es justamente en la negación de su existencia en donde encontramos la debilidad del proyecto de Justo y en la débil inserción popular del Partido Socialista en las masas de trabajadores y en la vida del pueblo argentino.

El intento contemporáneo por reintroducir de forma abrupta el componente, (abierto y declaradamente) mítico en la práctica partidaria de la mano de “los valores”, “los ideales”, “la utopía” y “la pasión política” como estrategia de movilización popular, nos resulta ejemplificador de la crisis identitaria por la que atraviesa el Partido Socialista.

Se trata de un intento desesperado y en cierta medida torpe, debido a la débil teorización que lo sustenta y a la flagrante contradicción teórica en la que entra con la vieja concepción cientificista.

El reconocimiento implícito de la obsolescencia teórica del socialismo científicista decimonónico y el valorable, aunque ingenuo, intento por revertirla no hace más que dejar de manifiesto la necesidad del Partido Socialista de reinventarse para no perder vigencia y desaparecer dejando paso a otros proyectos alternos más potentes.

Como vimos en este trabajo, la extensión temporal de los proyectos políticos y de las construcciones míticas que lo sustentan, resulta impredecible. Por consiguiente, lo que podríamos estar presenciando es la extinción del mismo o el resurgimiento de la mano de una reconciliación profunda con el mito.

Sostenemos aquí también que la mutación involuntaria hacia los “vicios” de la política *criolla*, se debe en gran parte a **la imposibilidad constitutiva y conceptual del Partido Socialista de asumir y apropiarse libremente de la *dimensión mítica de la política*.**

Como vimos a lo largo del trabajo esta dimensión siempre estuvo allí, lo que queremos marcar aquí es que existirá siempre la contradicción conceptual e ideológica de hacer uso de ella, de nutrirse de ella, de fortalecerse gracias a ella.

Es a nuestro entender una debilidad intrínseca del Partido de Justo que lo condiciona enormemente en su intento por constituirse como un partido de fuerte arraigo popular y de proyección nacional.

El gradualismo y la “sana evolución” planteados para la plena transformación social, como así también el respeto por el orden democrático que se intentaba transformar (o modificar) necesitaba imperiosamente de apoyo popular traducido en el efectivo accionar político a través del partido y los sindicatos. No sólo necesitaba del acompañamiento electoral a través del voto sino de la movilización popular detrás de esas ideas. Una empresa dificultosa si consideramos los duros cuestionamientos tanto conservadores de derecha como revolucionarios de izquierda, los anarquistas y sindicalista revolucionarios.

**La profunda convicción (mítica!!) en el inevitable avance del hombre y las sociedades** hacia estados superiores de “evolución” -propio de Spencer y del positivismo comtiano-<sup>211</sup> y realización a través de su propuesta política vino a suplir la necesidad de fortalecerla con mistificaciones que contradecían dicho proceso.

La masa obrera sólo debía conocer las verdades “*científicas*” del proyecto socialista y el resto vendría por agregación. Los mitos no tenían lugar, el socialismo era ciencia, y como tal, incuestionable desde otras construcciones que, también aceptando su inevitabilidad, se refugiaban en los sectores o clases sociales privilegiadas con el sistema dominante. El quietismo político primó.

Lo que se descuidó aquí fue lo que esas masas nacionales con su propia idiosincrasia sentían y vivían como “verdad”, como realidad, lo que las movilizaba, sin que ella misma lo reconozca de esa manera. En definitiva esta instancia auténticamente mítica en términos de Labourdette.

---

<sup>211</sup> La ley de los tres estados de Augusto Comte plantea que el conocimiento (social e individual) pasa por tres estadios de desarrollo: el estadio ficticio de la religión o Teológico, el estadio abstracto de la Metafísica y el estadio de la ciencia Positiva. En este último, una nueva ciencia social sería capaz de estudiar y producir conocimientos exactos como las naturales.

Sólo se esperaba de las masas lo que inevitablemente sucedería, la comprensión y adhesión a las máximas del Partido. La clarividencia pedagógica de los teóricos, sustentada sobre todo en la experiencia europea, como máximo podría adelantar los tiempos, evitar en parte el sufrimiento del parto. Quedaba en manos de ellas hacer lo que estaban predestinadas a hacer, transformar la sociedad guiadas por el conocimiento científico y la razón, desprovista del lastre mítico de la pasión y la fe en la causa, en los símbolos, en los líderes.

El socialismo no es inevitable como creía Justo o Marx. No responde a un proceso en el cual todo deviene en pasos racionales y el único desafío consiste en acelerar la preparación de la clase obrera para darle curso.

Las masas le fueron esquivas a las “verdades científicas” del Partido moderno. Nunca llegaron a “comprender” cabalmente las ventajas de introducir diputados en el parlamento para batallar desde dentro contra un sistema que los oprimía y expropiaba de lo que por derecho les correspondía. No “valoraron” la diferencia cualitativa que significaba seguir a un programa político en vez de a un líder o “caudillo”. No los “sedujo” la constancia y el respeto democrático del reformismo gradual del Partido Socialista. No había utopías cercanas como la huelga general o la revolución...

**¿Qué será de estas ingratas masas abandonadas a su irracional pasión, a su inexpugnable oscurantismo...en manos de qué adulador caudillo caerán nuevamente? ¿Qué discurso o figura mistificada hará latir sus corazones hasta producir en ellas un amor profundo?, correspondido, pero siempre doloroso...**

La crítica posestructuralista de la epistemología de la *Ilustración* nos muestra la posibilidad y, sobre todo, la necesidad de **separar definitiva y radicalmente el proyecto de izquierda de sus premisas racionalista.**

Es por esto que *creemos* que el socialismo debe adoptarse, elegirse, demostrar su superioridad como forma de organización social. **El Socialismo debe mitificarse**, demostrar su fuerza mediante mitos movilizadores-vitales. Seducir hasta la locura a las principales víctimas del capitalismo, identificar al enemigo y enfrentarlo con todas las armas. Imponerse demostrando su adaptación a los nuevos tiempos y modos de producción.

**Debe movilizar, seducir, provocar pasiones....algo no bien visto por la ciencia pero indispensable en la política.-**

## BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

### *Epistemología, modos de conocimiento y mito político:*

- GADAMER, Hans-Georg. *“Mito y razón”*, Trad. José Francisco Zúñiga García, Ediciones Paidós Studio, Barcelona, 1997.
- FEYERABEND, Paul. *“Filosofía natural”*, Trad. Joaquín Chamorro Mielke, Debate, Buenos Aires, 2013.
- JANKE, Wolfgang. *“Mito y poesía en la crisis modernidad / posmodernidad. Postontología”*, Trad. Guillermo Hoyos Vásquez, La Marca, Buenos Aires, 1995.
- LYOTARD, Jean-Francois. *“La condición posmoderna”*, Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona, 1993.
- LABOURDETTE, Sergio D., *“Mito y política”*, Editorial Troquel, Bs.As., 1987.
- GARCIA-PELAYO, Manuel, *“Los mitos políticos”*, Editorial Alianza, Madrid, 1981.
- GRAMSCI, Antonio. *“Notas sobre Maquiavelo sobre política y sobre el Estado moderno”*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires 2011.
- SOREL, George. *“Reflexiones sobre la violencia”*. Alianza., Madrid.1976.
- GONZÁLEZ, Horacio. *“Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX”*, Ediciones Colihue S.R.L., Buenos Aires, 1999.
- R. C. HICKS, Stephen. *“Explicando el Posmodernismo, la crisis del socialismo”*. Barbarroja Ediciones, Buenos Aires 2014.
- BARTHES, Roland. *“Mitologías”*. Siglo Veintiuno Ediciones, Buenos Aires, 2014.

## ***II Internacional y Proyecto socialista argentino:***

- JUSTO, Juan B. ***“La Teoría Científica de la Historia y la Política Argentina”***, Editorial La Vanguardia, Bs. As., 1940.
- JUSTO, Juan B. ***“El socialismo”***, Editorial La Vanguardia, Segunda edición, Bs. As., 2005.
- ODDONE, Jacinto. ***“Historia del socialismo argentino/ 1 (1896-1911)”***. Centro Editor de América Latina S.A., Buenos Aires 1934.
- CÚNEO, Dardo. ***“Juan B. Justo y las luchas sociales en la Argentina”***
- FALCÓN, Ricardo, Conferencia: “La Formación de la Identidad Socialista en Argentina”, avance del libro ***“Los Orígenes del Socialismo en Argentina” 1830-1900***
- GALASSO, Norberto. ***“Aportes críticos a la historia de la izquierda argentina. Socialismo, peronismo e izquierda nacional”*** Ediciones Nuevos Tiempos, Buenos Aires, 2007.
- ARICÓ, José. ***“La tradición socialista”***, Editorial La Vanguardia. Buenos Aires, 2006.
- ARICÓ, José. ***“La hipótesis de Justo”***. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1999.
- FRANZÉ, Javier. ***“El concepto de política en Juan B. Justo”***, Centro editor de América Latina S.A. Buenos Aires. 1993.
- MOREAU DE JUSTO, Alicia. ***“Juan B. Justo y el socialismo”***. Centro editor de América Latina S.A. Bs. As.
- CORTÉS, Martín. ***“Un nuevo marxismo para América Latina”***. Siglo Veintiuno Ediciones, Buenos Aires 2015.
- VIANA, Juan Manuel. ***“Juan B. Justo y el socialismo argentino: ambigüedades conceptuales de su fundación teórica”***.
- GHIOLDI, Américo. ***“Juan B. Justo. Sus ideas históricas, socialistas y filosóficas”***. Ediciones Monserrat, Buenos Aires, 1964.

### ***El socialismo en la discusión actual sobre democracia:***

- LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. ***“Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia”***, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011.
- MOUFFE, Chantal. ***“La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea”***, Trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Gedisa Editorial, Buenos Aires, 2012.
- ZIZEK, Slavoj. ***“El sublime objeto de la ideología”***, Trad. Isabel Vericat Nuñez, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2012.
- RICOEUR, Paul. ***“Ideología y utopía”***, Trad. Alicia Bixio, Gedisa Editorial, Barcelona, 2008.
- ESTÉVEZ BOERO, Guillermo. ***“Conferencia de la Escuela de Formación Política del Partido Socialista Popular”***. Rosario, 1999.