



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y  
SOCIALES**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES  
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA DEL NORTE  
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN**

***PERMANENCIA DE LO TEOLÓGICO-POLÍTICO: LO RELIGIOSO Y  
LO POLÍTICO EN LA HISTORIA DE OCCIDENTE***

**TESIS**

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTOR EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES  
CON ORIENTACIÓN EN CIENCIA POLÍTICA**

**PRESENTA:**

**FELIPE DAVID ROSETE DE LA VEGA**

**MIEMBROS DEL COMITÉ TUTORAL:**

**DR. BENJAMÍN ARDTITI KARLIK (FCPyS)**

**DRA. LOURDES QUINTANILLA OBREGÓN (FCPyS)**

**DR. JULIO BRACHO CARPIZO (IIS)**

**MÉXICO D.F., SEPTIEMBRE DE 2013**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

«Dios es el único ser que, para gobernar, no necesita existir»

«No será en las instituciones políticas donde se manifestará la ruina universal, o el progreso universal —poco me importa el nombre—. Será en el envilecimiento de los corazones»

«En ciertos estados del alma casi sobrenaturales, la profundidad de la vida se revela, entera, en el espectáculo que tenemos bajo nuestros ojos, por más ordinario que sea.

Se convierte en su símbolo»

*Charles Baudelaire*



*A Amanda,  
por la felicidad en nuestro mundo diferente;  
«there is a light that never goes out...»*

*A Karla,  
desde lo más profundo de  
mi desesperado y entristecido corazón*

*A mi madre y a mi padre,  
con todo mi amor, respeto  
y agradecimiento*

*A Daniela e Ivana,  
por su fortaleza, por su alegría  
y por todo su cariño*

*A Telles,  
por sus sonrisas y  
abrazos dominicales*

*A Edith, Gerardo y Omar,  
por todo su cariño y apoyo*

*A mis amigos,  
por seguir aprendiendo juntos  
a vivir y a disfrutar la vida*



## **Agradecimientos**

A la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM y al Conacyt, por haberme permitido desarrollar este trabajo durante los últimos cinco años.

A mis tutores, Lourdes Quintanilla, Benjamín Arditi y Julio Bracho, por haberme acompañado en este largo trayecto, por su paciencia y sus recomendaciones, por su tiempo y sus valiosos consejos.

A mis lectores y miembros del sínodo, Fernando Ayala y Jorge Márquez, por tomarse el tiempo de revisar el trabajo, y por sus finas y pertinentes observaciones.

A mis hermanos de Sexto Piso, por todo el apoyo, la comprensión, la paciencia y sobre todo la amistad.



# ÍNDICE

<b>Introducción</b>	<b>11</b>
<b>I. La concepción del poder en las sociedades tradicionales</b>	<b>35</b>
1. Los dioses soberanos	35
2. El rey del mundo	40
3. Autoridad espiritual y poder temporal	46
4. Realeza sagrada	53
5. La ruina de Kasch	62
<b>II. Grecia y Roma</b>	<b>73</b>
1. Grecia: el «nacimiento» de lo político	74
2. Roma: dominación e <i>imperium</i>	92
<b>III. Cristianismo, Imperio y Edad Media</b>	<b>109</b>
1. Del paganismo al cristianismo	109
2. Imperio e Iglesia: el modelo imperial	120
3. Iglesia e Imperio: el modelo papal	131
4. ¿Autoridad espiritual o poder temporal?	147
<b>IV. Del Cielo a la Tierra: las ficciones de lo político</b>	<b>165</b>
1. El legado político del cristianismo	165
2. El ideal monárquico	176
3. El ideal republicano	197

<b>V.</b>	<b>La autoafirmación del Hombre</b>	<b>213</b>
1.	La Reforma protestante	213
2.	EL Estado absolutista	225
3.	El contractualismo: presupuesto de la democracia	237
4.	La Ilustración, encumbramiento del Hombre	246
<b>VI.</b>	<b>Secularización y democracia</b>	<b>261</b>
1.	La modernidad como teología secularizada	261
2.	La ficción de la democracia	286
<b>VII.</b>	<b>Las dos vertientes de la democracia</b>	<b>305</b>
1.	La vertiente totalitaria	305
2.	La vertiente liberal	325
	<b>Reflexiones finales</b>	<b>349</b>
	<b>Bibliografía</b>	<b>361</b>

## Introducción

\*

En 1999 tuve mi primer acercamiento de investigación académica al tema de la relación entre lo político y lo religioso<sup>1</sup>. Comencé a trabajar en un proyecto sobre usos y costumbres políticos de los pueblos indios de México, y al analizar la información disponible, detecté que uno de los rasgos comunes entre las distintas etnias era el entrecruzamiento, en el escalafón de cargos, de los puestos políticos y los religiosos. Para llegar a ser la autoridad política máxima, se tenía que ascender de manera progresiva un escalafón que planteaba la ocupación de cargos de ambos tipos. Más aún, en la mayoría de los casos el cargo civil de alcalde o presidente municipal contemplaba entre sus funciones la celebración de ritos propiciatorios de acuerdo con el calendario de festividades religiosas, a las que debía poner especial atención. Uno de los objetivos del proyecto era determinar las incompatibilidades entre esos usos y costumbres y los principios de un Estado democrático de derecho, y, desde luego, esta mezcla de lo religioso con lo político, era una de ellas. ¿Por qué, entonces, debía tener más valor la concepción democrática de la política, que planteaba la separación absoluta entre lo político y lo religioso, que la concepción indígena, que a pesar de las escisiones formales seguía viendo estos dos polos como un todo que otorgaba estructura y orden a su sociedad? ¿Eran lo político y lo religioso realmente dos polos completamente opuestos e irreconciliables, o más bien se complementaban para dar forma a la sociedad y había incluso paralelismos entre ellos?

---

<sup>1</sup> Los resultados de esta investigación se vertieron en la tesis de licenciatura *Formas de gobierno indígena y democracia: Hacia el reconocimiento de los derechos políticos de los pueblos indios*, México, UNAM, Tesis, 2002.

Mis investigaciones posteriores me condujeron, por un lado, al estudio de lo sagrado, como núcleo de lo religioso, y, por el otro, al análisis del poder, esencia de lo político<sup>2</sup>. Después de analizar su morfología y su lógica, pude así plantear que tanto lo sagrado como el poder se desplazaban en un eje que llevaba a los hombres de la impotencia y el miedo a la muerte, a la esperanza de salvación. Este paralelismo era posible en tanto que ambos fenómenos tenían como centro al poder. En efecto, lo sagrado, como hierofanía, no es sino una manifestación de poder, de un «poder sagrado» — innombrable, irrepresentable, indecible— que rige el mundo y hace que las cosas sean como son. Este poder es de un orden completamente distinto, es «lo divino que habita en nosotros» y en todas las cosas del mundo, y cuando se manifiesta en un objeto, en un fenómeno o en una persona, éstos se convierten en sagrados, en objetos de culto y veneración, precisamente porque aterran al hombre, le señalan su pequeñez, su impotencia y su carácter perecedero, pero al mismo tiempo le ofrecen la posibilidad de salvación, al situarlo y orientarlo en un mundo al que ha sido echado. Fetiches, tótems y a la larga dioses, son meras formas en las que este poder trascendente decide manifestarse a los hombres.

El poder humano, político, temporal, toma como modelo también a ese poder trascendente y, de algún modo, pretende hacerlo bajar a la tierra. Si un rey es sagrado es, precisamente, porque lo divino se manifiesta en él y en su estirpe, y, por tanto, sus acciones serán consideradas como si fueran la realización de los designios de los dioses mismos. Los reyes son, en este sentido, dioses visibles y, en tal medida, pueden anclar el ejercicio de su poder al mismo eje de impotencia, muerte y salvación, más

---

<sup>2</sup> Esta investigación se concretó en la tesis de maestría *El poder y lo sagrado: lógicas paralelas*, México, UNAM, Tesis, 2007.

aún porque a ellos se añade un componente propio del poder humano, que es la acción, la fuerza y la violencia. Desde el surgimiento de las primeras ciudades, esta alianza entre el poder y lo sagrado, auspiciada por las formas narrativas e imaginales en torno al poder trascendente, permitió no sólo el surgimiento del orden y la estructuración de la sociedad, sino también la constatación para el hombre de su impotencia ante el poder, y de la amenaza de muerte y la promesa de salvación proferidas por éste. Así pues, lo religioso y lo político operaban de manera paralela y complementaria, se anclaban el uno en el otro y de esa manera daban forma a la sociedad. Con muchas transformaciones históricas, esta complementariedad siguió siendo la base de la sociedad occidental hasta más o menos el siglo XVI, cuando empieza a gestarse la modernidad, que, heredera de las disputas teológicas de la baja Edad Media, de la Reforma y de la Ilustración, plantearía como uno de sus puntos esenciales la separación radical entre lo religioso y lo político. De ahí la incompatibilidad entre un Estado democrático de derecho, basado en principios modernos, y las formas de gobierno indígena, basadas en un esquema tradicional. ¿Podía esta ruptura ser así de tajante? ¿Era posible que las sociedades occidentales que, durante toda su existencia habían funcionado con la complementariedad de estos dos polos, pudieran seguir funcionando sin el aporte de lo religioso? ¿No sería más bien que lo religioso seguiría jugando un papel importante sin aparecer como tal? ¿No se trataba quizás de una inversión del orden que había persistido hasta entonces y que ahora fuera lo político lo que subordinara a lo religioso? ¿El paso a la modernidad no era en realidad la culminación de este proceso de inversión y preeminencia de lo humano sobre lo divino, de la tierra sobre el cielo, y de lo político sobre lo religioso?

¿Cómo entonces se estructuraron las sociedades modernas y cómo se estructuran las contemporáneas? ¿Bajo qué narrativa se ejerce el poder en éstas? Estas eran las nuevas interrogantes a las que había que dar respuesta, y el presente trabajo pretende constituirse como tal. A él subyace la hipótesis de que lo religioso —que no la religión instituida— sigue jugando un papel esencial en la estructuración de la sociedad, pero subordinado por lo político, por lo cual ya no se expresa como una mitología o teología que apela a la espiritualidad del hombre, sino que ha transmutado en una teología política con base en la cual se ejerce el poder y que aspira sólo a la dominación.

\*\*

Este trabajo, y su título por supuesto, siguen hasta cierto punto la línea de lo planteado por Claude Lefort en su ensayo de 1986, titulado «¿Permanencia de lo teológico-político?», texto que al que accedí por sugerencia tanto del Dr. Julio Bracho como del Dr. Benjamín Arditi, ambos tutores de este trabajo. En él, el filósofo francés establecía la imposibilidad para la filosofía de disociar lo político y lo religioso en tanto elementos que «dan forma» a la sociedad. Una sociedad, señala, se distingue de otra «por una cierta manera de *dar forma* a la coexistencia humana»<sup>3</sup>. A toda sociedad le es inherente un «principio de interiorización» que de razón de las diferencias, de los roles, de las funciones, de las representaciones, de las creencias y, en última instancia, de la manera en que cada sociedad se concibe a sí misma y ordena, a partir de esta concepción, la experiencia de la coexistencia. «Dar forma», implica, por tanto, «dar sentido» y «poner en escena» las relaciones sociales. «En la ordenación de esas relaciones —prosigue Lefort—, una sociedad sólo adviene a sí misma instituyendo las

---

<sup>3</sup> Claude Lefort, «¿Permanencia de lo teológico-político?», en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Madrid, Anthropos, 2004, p. 58.

condiciones de su inteligibilidad y proporcionándose, a través de mil signos, una representación de sí misma»<sup>4</sup>. Representación que de ninguna manera puede desligarse de una experiencia del mundo, «de una experiencia de lo visible y lo invisible en todos sus registros». «La elaboración que manifiesta toda sociedad política [...] contiene una interrogación sobre el mundo y sobre el ser como tales»<sup>5</sup>.

Como buen filósofo, a Lefort le preocupa la institución de lo social, el sentido de la aventura humana, «la elaboración de la coexistencia que da sentido, que produce referencias de lo verdadero y lo falso, de lo justo y de lo injusto, de lo imaginario y lo real, que instauro los horizontes de una experiencia de las relaciones del hombre con el hombre y con el mundo»<sup>6</sup>. Y en esa búsqueda de los principios generadores de la sociedad, se percata de que lo político y lo religioso no pueden ser escindidos, pues su amalgama constituye lo simbólico mismo, es decir, la fuente de todas las representaciones sociales sobre sí misma y sobre lo que le es ajeno, las cuales le dan «acceso al mundo». «No sería posible separar lo que proviene de la elaboración de una forma política —en virtud de la cual se fija la naturaleza y la representación del poder, la de la división social (de clases y de grupos), y simultáneamente se ordenan dimensiones de una experiencia del mundo— y lo que proviene de la elaboración de una forma religiosa —en virtud de la cual lo visible manifiesta una profundidad, los vivos se nombran en relación con los muertos, la palabra de los hombres encuentra su

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 59-60.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 61-62.

seguridad en una primera escucha, los derechos y los deberes se formulan con referencia a una ley originaria—»<sup>7</sup>.

Su discípulo Marcel Gauchet, veinte años después, hace un planteamiento muy similar: «Lo político —nos dice— son esos mecanismos primordiales que sostienen la existencia de una comunidad, permitiéndole definir totalmente su modo de ser de una manera que evidentemente no es consciente ni deliberada. Las sociedades humanas son sociedades políticas porque no están determinadas por un estado natural, sino habitadas por una reflexividad, cuya manifestación fundamental en la historia, cuya institucionalización por excelencia ha sido la religión. Se determinan y se eligen según un modo cuyo enigma hay que desvelar, pero del que al menos sabemos que su soporte es lo político»<sup>8</sup>. De ahí que para Gauchet, la emergencia del Estado, como un hecho capital en la historia de las sociedades, haya sido, más que material, principalmente un hecho espiritual: «un hecho espiritual que se convierte en fuerza material. Supone esa transformación de la creencia que instaura y justifica la escisión entre dominantes y dominados encarnando lo invisible en lo visible. El origen de la desigualdad es primeramente político y su raíz religiosa»<sup>9</sup>. Desde esta perspectiva, sólo el estudio del engarzamiento entre lo político y lo religioso permite el entendimiento de la institución de lo social y, en última instancia, del poder, en sus dimensiones simbólicas.

Cuando hablamos de «lo teológico-político» nos referimos esencialmente a este vínculo, en el que, dependiendo de la época, predomina o se vuelve mas visible un

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 63.

<sup>8</sup> Marcel Gauchet, *La condición histórica*, Madrid, Trotta, 2007, p. 67.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 73.

elemento sobre el otro<sup>10</sup>. La teología política, entonces, hace referencia a las representaciones narrativas o imaginables que las sociedades hacen de sí mismas para sentar los presupuestos respecto a su horizonte de sentido y su puesta en escena, para ordenar la experiencia de la coexistencia humana e instaurar un orden, necesario a toda sociedad; se dirige al fundamento teológico de la política y da cuenta de las condiciones de orden metafísico que hacen posible las diversas formas de comunidad. La teología no es otra cosa que «un saber específico sobre lo divino, un discurso consciente, una disciplina dotada de prácticas hermenéuticas propias»<sup>11</sup> que se desarrolla en el ambiente filosófico heleno por el encuentro de las tradiciones estoica, hebrea y cristiana. La política, en cambio, apela a la «organización de la comunidad meditada, reflexionada, mediada por el discurso»<sup>12</sup>. Por tanto, continua Scattola, «la teología política se debe definir como un discurso de razones en torno a la vida en común de los hombres»<sup>13</sup>. Tan sencillo y a la vez tan complejo como eso, pues en el fondo, preguntar por el discurso generador de la convivencia humana en las distintas sociedades, es preguntar por la esencia misma del poder y del hombre mismo, de la dominación y de la obediencia, es decir, por el problema filosófico-político fundamental: el del origen y fundamento del poder político.

\*\*\*

El presente trabajo tiene como objetivo el análisis de los diversos discursos con base en los cuales se han organizado las sociedades occidentales a través de la historia. Pretende, al mismo tiempo, estudiar los cambios registrados como parte de un

---

<sup>10</sup> Jan Assmann, *Religión y memoria cultural*, Buenos Aires, Lillmod, 2008.

<sup>11</sup> Merio Scattola, *Teología política*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, p. 10.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 13.

proceso de larga duración que apunta hacia la secularización del mundo y de las sociedades, y la manera en que se conciben a sí mismas, entendida no como un desencantamiento del mundo —que implicaría la ausencia de lo religioso—, sino más bien como un reencantamiento, basado en conceptos, fórmulas, y narraciones ya no trascendentes, divinas y celestiales, sino inmanentes, humanas y terrenales, que mantienen, sin embargo, los rasgos de una herencia conceptual latente. Presupone y demuestra que las sociedades se articulan con base en un discurso narrativo-ficcional que les otorga las bases para dotarlas de sentido y poner en escena las relaciones sociales, y que ese discurso está anclado a la forma en que esas sociedades conciben el mundo y su papel dentro de él, es decir, a concepciones religiosas o metafísicas, pero también filosóficas y científico-rationales. Plantea y demuestra, por tanto, la tesis de la permanencia de lo teológico-político en la modernidad y en las sociedades occidentales contemporáneas bajo la ficción de la democracia, sustentada en las nociones de soberanía popular e igualdad, por un lado, y libertad individual y elección racional, por el otro, ficciones completamente acordes con el espíritu de una época que plantea el encumbramiento del hombre y su dominio sobre el mundo.

\*\*\*\*

En efecto, el primer capítulo aborda algunas de las concepciones con base en las cuales se organizaron las sociedades antiguas, prehelénicas. Partimos de la concepción de la soberanía de los indoeuropeos planteada por Georges Dumézil, y clarificamos la noción de los dioses soberanos asociados a cada una de las funciones estructuradoras de la sociedad: la religiosa, la política y la económica —de cuya articulación va a depender la forma que asuman las distintas sociedades hasta

nuestros días—, siendo la primera la más importante y la que subordina a las dos restantes, jerárquicamente en ese mismo orden. Se analiza la concepción del «poder sagrado», del que se desprenden las figuras del sacerdote y el rey, a partir del mitologema de «El rey del mundo», para luego dar cuenta de las funciones y las relaciones entre cada una de éstas como representantes de la autoridad espiritual y el poder temporal respectivamente. Si de la primera es atributo el conocimiento de la ciencia sagrada, es decir, de las leyes y presupuestos que rigen el mundo, de la segunda es atributo la acción ordenadora y la fuerza, empleadas con base en las directrices sacerdotales. El rey-guerrero queda, pues, subordinado al sacerdote, que tiene conocimiento del poder sagrado. Se estudian, por tanto, las concepciones de la realeza sagrada y algunas de las mitologías que justifican su origen y su acción en el mundo, cuya constante es la necesidad de consagración. Por último, como preludeo a todas las transformaciones históricas por venir, se expone y se analiza el mito de «La ruina de Kasch», que narra la caída del reino de Napata ante el abandono de las prácticas tradicionales y el conocimiento sacerdotal, a favor de las historias de Far-limas, quien con sus palabras dulces como la miel y embriagadoras como el hachís, trastoca los presupuestos del orden social y del poder, engendrando con ello, primero, el engrandecimiento y, luego, la ruina absoluta del reino.

La inversión de esta manera de ordenar la sociedad, basada en el orden divino y en la reglas de éste, y bajo la cual, en términos generales, se organizaron las sociedades indoeuropeas hasta el siglo V a.C., comienza en Grecia en esa época. El «nacimiento de lo político», que proviene de la práctica guerrera de poner el botín al centro para su posterior reparto, coincide con un cambio sustancial para las sociedades occidentales

posteriores: el paso de la verdad trascendente, atributo de adivinos, poetas y reyes, a la verdad política, atributo de cualquier ser humano capaz de tejer un argumento racional o retórico con miras al convencimiento de otros hombres. Desde entonces, lo que queda «en el centro», a merced de los iguales, es la verdad política y lo que importará para su definición es justamente el convencimiento del otro y no el apego a al conocimiento de las normas que rigen el mundo. Este cambio está directamente asociado con las transformaciones políticas y sociales de la época que, ciertamente, le restan importancia a la autoridad espiritual en beneficio de un poder temporal que tiene cada vez mayor peso. Al depositar el poder en el centro, al volverlo algo común, nos dice Vernant, se le despoja del misterio y se le convierte en objeto del debate público, se le neutraliza. Sin embargo, nos dice el mismo Vernant, será la comunidad la que se proyecte a sí misma en el plano de lo sagrado. Los antiguos dioses no sólo habían transmutado en los conceptos de la filosofía, sino que su culto había sido sustituido por el de la ciudad, por cuya gloria y eternidad los hombres habrían de dar su vida. Esta tendencia continúa y se hace más explícita en Roma, en donde el tema mitológico es, justamente, la ciudad misma, su eternidad y engrandecimiento. Los personajes principales ya no son los dioses, sino dos hombres, Rómulo y Numa, que justamente encarnan las funciones soberanas antes exclusivas de aquellos. El orden y la subordinación entre estas funciones también será invertido: la guerra, atributo del poder temporal, va a subordinar a todo lo demás, incluida la autoridad espiritual radicada en los *flamines*. Cada vez será más férreo este predominio de lo temporal sobre lo espiritual, al grado no sólo de investir con un poder ilimitado —el *imperium*— a los gobernantes de las provincias conquistadas, sino de desembocar en

un fuerte culto al poder temporal bajo la figura del Emperador, que tan determinante sería para el futuro de Occidente. A la larga, el trastrocamiento del orden tradicional, terminaría con violentas dictaduras y con pobreza en Grecia, y con cruentas y duraderas luchas intestinas por el poder en Roma.

El tercer capítulo aborda el desarrollo del cristianismo y su tremendo influjo en la configuración de las narrativas ordenadoras de la sociedad, y del proceso de secularización al que nos hemos referido. De la mano de Jacob Burckhardt, analizamos el paso del paganismo al cristianismo, es decir, las condiciones históricas e ideológicas que abrieron paso a una religión con pretensiones de universalidad y que planteaba la existencia de un Dios único, en un contexto de politeísmo y de una multiplicidad de cultos, incluido, por supuesto, el culto político al emperador. Estudiamos también la fuerza que esta religión cobró al ser asumida por el Imperio romano, tras la conversión de Constantino, así como la posterior escisión del Imperio entre Bizancio y Roma, lo que a la larga dio lugar a dos modelos de ejercicio del poder: por un lado, el modelo imperial, caracterizado por la subordinación de la Iglesia al Imperio, y, por el otro, el modelo papal, que planteaba lo contrario, la subordinación del Imperio a la Iglesia. En uno y en otro caso, además de los hechos históricos, resulta fundamental observar el cúmulo de justificaciones teológicas empleadas desde el siglo III d.C. para la legitimación tanto del emperador y su ascendencia sobre los asuntos religiosos, como del papa y su ascendencia sobre los asuntos terrenales. Lo que se observa, por tanto, es la imbricación plena de lo político y lo religioso con el único fin de afianzar el poder y extender la dominación. Al *logos* griego y al *imperium* romano, habría de unírseles el amor y la culpa cristianos, dando como resultado dos estilos básicos de

gobierno de los hombres que buscaban la *plenitudo potestatis*. Las disputas entre ambos modelos abrieron todo un debate teológico en torno a la relación entre autoridad espiritual y poder temporal. Si los imperialistas abogaban por la supremacía del poder temporal, los papistas lo hacían por la de la autoridad espiritual. Lo cierto, sin embargo, era que la autoridad del papa era ya mucho más temporal que espiritual. Dado que la Iglesia católica se constituyó en oposición al Imperio, hizo uso de sus constructos jurídicos e institucionales que, sumados a los argumentos teológicos, le ganaron arraigo en todo el occidente europeo. Tanto así, que el Sacro Imperio Romano Germánico surgió bajo el argumento de la defensa de la fe católica, y que la legitimidad del emperador quedaba garantizada sólo por la vía de la consagración papal. Pero como no actuaban como poderes complementarios sino en pugna por la dominación política y económica, pronto los poderes temporales — emperadores, reyes y príncipes— habrían de regresar a la lucha por sus fueros, arguyendo su carácter de realeza divina, con ascendencia directa de Dios hacia ellos, desligándose así de la autoridad del papa, que a través de la fe, pero sobre todo a través de sus obispos y demás funcionarios de la jerarquía eclesiástica, ejercía un verdadero gobierno sobre las almas, lo que Foucault llamaría un «poder pastoral». Los últimos cinco siglos de la Edad Media, quedarían marcados por la disputa política y teológico-política, es decir, discursiva, entre ambos poderes. Bajo el imperio de la Iglesia católica, la autoridad espiritual se había convertido en el más férreo de los poderes temporales, con un discurso teológico, un *corpus* jurídico y una estructura institucional sin registro alguno en la historia.

Todas estas prácticas, jerarquías, estructuras, estilos y discursos, habrían de ser retomados y transformados por el Estado moderno, sustentado en las ficciones de lo político, cuyas primeras y más importantes manifestaciones tratamos en el cuarto capítulo. Inmersos en esta disputa entre la Iglesia y los principados y reinos —los futuros Estados—, los representantes del poder temporal tenían que combatir al enemigo con armas del mismo calibre. De manera que, desde lo temporal mismo, fueron construyendo toda una gama de ficciones políticas que reivindicaban la supremacía y, por tanto, la autonomía del poder temporal o político, frente al espiritual o eclesiástico. Siguiendo a Gauchet, esta autonomía de lo político estaba anclada a la separación definitiva entre lo humano y lo divino abierta por el cristianismo, que, en la encarnación de Dios en Cristo, establecía la diferencia radical entre ambos polos y deshacía, al mismo tiempo, la intrincación entre la esfera celeste y la terrestre, con la que había venido funcionando el mundo antiguo. «Al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» es una de las marcas de esta separación, que dotaba de autonomía a lo terrenal, a lo humano y, en consecuencia, a lo político. Pero lo más revelador de todo este proceso es analizar cómo se construyó esa autonomía, y bajo que discursos funcionó, cuáles fueron sus engranajes. Ya fuera desde el ideal monárquico del poder que asumieron los reinos de Francia o Inglaterra, o bien desde el ideal republicano de las ciudades-estado italianas del Renacimiento, las ficciones de lo político siguieron ancladas a Dios, a lo divino, a lo trascendente, y a aquél corpus discursivo que justificaba su existencia: la teología. De la teología surge la noción de los tres órdenes: *oratores*, *bellatores* y *labratores*, que entre el siglo X y el XII se había transformado radicalmente, dando prioridad a los guerreros, es decir, a los caballeros,

por encima de los sacerdotes y los trabajadores, siendo propio de ellos toda una ritualidad iniciática y un culto a la guerra. Y el primero de los caballeros sería el rey, un rey al que, siglos más adelante, se le atribuiría la cualidad mágica de curar las escrófulas, de quien se diría que es infalible, que no puede errar y que, como el cuerpo divino de Cristo, «nunca muere», y cuyo poder y acciones se considerarían provenientes directamente de Dios. Este flujo de poder del cielo a la tierra sería también la base de un modelo republicano que, si bien plantea un poder de origen humano, lo sigue remitiendo «remotamente» a Dios, como señala Marsilio de Padua. Aún concediendo que no hubiera referencia directa a Dios y que la ley humana sea el centro de referencia del poder, como en la Roma republicana que nos pinta Maquiavelo, las ficciones republicanas se anclan, como bien lo muestran los frescos de Ambrogio Lorenzetti, principalmente a uno de los grandes atributos de Dios, que ahora, sin embargo, pareciera tener vida propia: la *Justitia*, de la cual se desprenden la ley y la concordia y, en última instancia, el buen gobierno, un gobierno de paz, seguridad y prosperidad, conducido bajo las virtudes teologales de la fe, la caridad y la esperanza y controlado a través de las leyes emitidas por el *popolo*, quien será el único soberano y el verdadero «defensor de la paz». Si en el modelo monárquico la fuente del poder es Dios, en el republicano lo es la Justicia, que impregna a todo el pueblo al momento de crear sus leyes y elegir a sus gobernantes. Ambos modelos, sin embargo, buscan la obediencia de los hombres: el primero la obediencia al rey, el segundo a la ley y al buen gobierno.

Todos estos procesos preparan el terreno para la autoafirmación del Hombre, que va a sustituir a Dios como el centro de referencia del mundo. Derivada en gran medida de

toda la discusión teológica bajomedieval respecto a la relación entre el hombre y Dios, entre la libertad de aquél y la providencia de éste, la Reforma protestante será un paso crucial en el camino de la autorreferencialidad humana, ya que reivindica la fe individual y la interpretación propia de las escrituras por encima de las interpretaciones y prácticas del clero católico. En este sentido, la Reforma implica un refuerzo del poder temporal en su disputa con la Iglesia y se constituye como uno de los antecedentes más claros del individualismo moderno y su ideal de libertad —de creencia, de opinión, de interpretación—, tanto así que constituye la fuente principal de los movimientos sociales de la época y de la revolución inglesa, en palabras de Michael Walzer una «revolución de los santos», cuyos efectos llegarán hasta el nuevo continente. Las guerras de religión que asolaron a Europa hasta mediados del siglo XVII, culminarían con la erección del Estado moderno, caracterizado en términos generales por el monopolio de la violencia física y por la centralización del fisco, pero también por una manera de gobernar cuyo centro fue el rey absolutista, vicario de un Dios todopoderoso, pero ausente del mundo. Por ello es que, para Gauchet, el absolutismo es la primera ola en el proceso de «salida de la religión», una ola propiamente teológico-política, en el sentido de que el rey sustituye a Dios, y su soberanía es equiparable a la de aquél. El mejor ejemplo de este fenómeno es la corte de Luis XIV, el «rey sol», cuya dinámica describe tan bien Norbert Elias. Jugando con los intereses de una burguesía en ascenso y una nobleza caída en desgracia, el rey ocupa la piedra angular de un sistema en el que el acceso a su gracia y su favor van a determinar prácticamente todos los comportamientos cotidianos. A esta victoria del ideal monárquico, sobrevendrá la reacción del ideal republicano en la noción del

contrato social como origen del orden político y de la soberanía. Un momento que para Gauchet es teológico-jurídico, porque aquí serán la Justicia y la ley los que ocupen el lugar anteriormente ocupado por Dios. Si el Estado absolutista anclaba el poder en lo alto, en Dios, la noción del contrato o pacto social va a arraigarlo en lo bajo, en el hombre, inventando un derecho político y una legitimidad ciertamente nuevos, pero referidos a un ente igualmente ficticio: el pueblo. Y así, en el marco de un pensamiento ilustrado que pretende la mayoría de edad del hombre, los filósofos van a concebir, como bien lo señala Carl Lotus Becker, la «ciudad de Dios del siglo XVIII», cuyo fundamento principal será que la soberanía no reside en Dios sino en el Pueblo, conformado por todos los hombres de una comunidad que, en busca de su seguridad y de su bienestar, deciden ceder su poder propio para engendrar uno más fuerte, capaz de promulgar leyes a las que todos se sometan de la misma manera, y de elegir, para el ejercicio del gobierno, a un representante que quedará igualmente sometido a la ley y a la voluntad general, único soberano. Sólo en este poder mayor, cuyo fundamento es la voluntad individual, encontrará el hombre la salvación terrenal. Se logra con ello una conjunción entre libertad, razón y obediencia. Ésta no será impuesta por un poder ajeno sino que será libre y razonada, presupuesto que denota, como la Ilustración en general, una enorme fe en el Hombre. Estos temas son el objeto del capítulo quinto.

El sexto en cambio, propone una visión filosófica de la modernidad como «teología secularizada». A diferencia de aquellos planteamientos que ven a la modernidad como un mundo enteramente nuevo, con un hombre nuevo, como un principio autosuficiente y absoluto, con una legitimidad absolutamente propia, seguimos en este trabajo el punto de vista de autores como Schmitt, Agamben, Calasso o Löwith

que reconocen en la configuración del mundo moderno una herencia de la antigüedad y los presupuestos teológicos e institucionales del cristianismo y del *ancien régime*. «Secularización», señala Giacomo Marramao, es un concepto polémico que en su origen sirvió para señalar el paso del clero regular al secular o, en otras palabras, el paso de una vida sacra o religiosa a una profana o laica, del cielo a la tierra, de la contemplación a la acción, de lo espiritual a lo temporal<sup>14</sup>. Asumir la autonomía plena de lo moderno es un grave error de apreciación, pues no solamente implica el desconocimiento del influjo del pasado, sino las formas concretas en las que éste, conformado por sus narraciones, sus estructuras y sus instituciones, va encontrando reacomodo en el presente. El ejemplo más claro son las ficciones políticas de las que hemos hablado líneas arriba, así como las olas teológico-política y teológico-jurídica a las que hace referencia Gauchet. En la configuración de todos estos planteamientos hay un claro e innegable influjo de la concepción cristiana del mundo, de la misma manera que en ésta se registra un reacomodo de las concepciones del paganismo antiguo. Negar esta herencia sería, pues, el equivalente a negar la influencia de la vida religiosa en un sacerdote que decide dejar de serlo. La secularización, por tanto, debe ser entendida no como una ruptura con lo viejo sino como un proceso de desplazamiento, transformación y reacomodo de lo viejo en lo nuevo. Y ese proceso se da en todos los campos de la vida social: el económico, el religioso, el histórico y, el que más nos interesa, el político. Será precisamente en este campo donde se consolide una de las ficciones que siguen rigiendo a las sociedades contemporáneas: la de la soberanía popular, presupuesto de la democracia, que se pone en práctica con las

---

<sup>14</sup> Giacomo Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 19.

grandes revoluciones políticas: la inglesa, la estadounidense y la francesa. En estos movimientos, el pueblo, que había fungido como la base del ideal republicano desde el Renacimiento italiano, parece levantarse y cobrar vida, dar una muestra de su poder y de sus capacidades en términos de la determinación de su mundo y de la historia. Las revoluciones marcan, según la concepción de Gauchet, el paso a una tercera ola en el proceso de «salida de la religión»: el de la historicidad consciente y deliberada. Lo que ocurre en realidad, como lo muestran Tocqueville y Bertrand de Jouvenel, es un crecimiento del poder que, arraigado ahora en la voluntad de los hombres, y una vez que ha destruido los poderes intermedios de la nobleza, se vuelve incuestionable y mucho más sólido, siendo sus ejemplos más claros el Terror francés y el Imperio napoleónico, ambos autoproclamados encarnación de la soberanía popular. Tales son los temas tratados en el capítulo sexto.

La democracia, y la idea de soberanía popular en la que se sustenta, tienen una contradicción de origen: la incompatibilidad entre, por un lado, el principio de igualdad y la homogeneidad que exige, y, por el otro, el principio de libertad y la heterogeneidad que le es propia; y, en última instancia, entre la ley y el poder, y el individuo y sus intereses. Y es una incompatibilidad que, curiosamente, da continuidad al gran dilema bajomedieval, que planteaba la incompatibilidad entre la soberanía absoluta de Dios y la libertad del hombre. Si el discurso teológico hallaba la solución al enigma aduciendo que la libertad humana coincidía con el querer de Dios, el discurso democrático hará algo similar al equiparar voluntad individual y voluntad general, incluso bajo la regla de la mayoría, y al definir la libertad como el comportamiento acorde a la ley. Estos dos principios, sin embargo, van a derivar en

las dos vertientes de la democracia que ha registrado la historia de los dos últimos siglos, tanto conceptual como factualmente, y que tratamos en el séptimo y último capítulo: la totalitaria y la liberal. La primera da inicio con la Revolución y con la sacralización de la nación, continúa con el Terror y el Imperio napoleónico y, más tarde, con las concepciones respecto al socialismo y el comunismo marxista, por un lado, y con los fenómenos nacionalistas que darán pie al imperialismo, por el otro. Culmina, como es de esperarse, con los totalitarismos del siglo xx: el fascismo italiano, el comunismo soviético y el nacionalsocialismo alemán. Lo que va a unir a todos estos movimientos será el predominio del poder sobre la libertad, y de la homogeneidad sobre la heterogeneidad, con base en la apelación a un principio unificador ubicado por encima del individuo: la masa, el pueblo, la tradición, la nación, la clase, la raza, etc. Estos principios están anclados a una teología política en la que, justamente, reemplazan a Dios, lo sustituyen en su antiguo papel, y estructuran desde el discurso mismo, desde el poder, todos los movimientos, roles y comportamientos de la sociedad. Todo poder, señalaba Foucault, es vehiculado por un discurso, discurso que al mismo tiempo es producido desde el poder<sup>15</sup>, generando con ello un círculo virtuoso de la dominación, que pretenderá reproducirse continuamente. Este discurso, además, impulsa a la acción, violenta o no, y produce estructuras, jerarquías, dinámicas referidas siempre al poder en un sentido o en otro. Si los totalitarismos son una muestra clara de lo ilimitado que puede llegar a ser el poder, no debemos olvidar que provienen de una matriz democrática, que se sustentaron en la voluntad y en el entusiasmo de las masas y, sobre todo, que este carácter ilimitado del poder está

---

<sup>15</sup> Michel Foucault, «Clase del 14 de septiembre de 1974», en: *Defender la sociedad*, México, FCE, 2004.

contemplado por la ley misma bajo la figura del estado de excepción. En este sentido, sea divina o sea popular, esté o no limitada por las leyes, la soberanía, si es tal, no puede abandonar su pretensión de ser un poder por encima de cualquier otro, ya que eso es justamente lo que la define. Esta es justamente la gran crítica a la vertiente liberal que, por su parte, surge y se consolida en oposición a la totalitaria. Pretende, por tanto, un predominio de la libertad sobre el poder y de la heterogeneidad sobre la homogeneidad, vía el imperio de la ley: un gobierno de leyes y no de hombres, de contrapesos institucionales y no de poderes personales. Si intenta limitar el poder soberano del Estado, lo hace sobre todo pensando no en el bien común de la concepción republicana, sino en la defensa de los intereses individuales, y sobre todo de la propiedad. La gran mutación política de la que habla Lefort, es decir, el planteamiento y la defensa de los Derechos Humanos, no solamente marcan la relación del hombre con el Estado sólo en tanto ciudadano sujeto a sus normas, sino que, en última instancia, buscan la defensa de la propiedad bajo el argumento de la libertad. Para la vertiente liberal, por tanto, el problema parece resolverse trasladando el acento a la libertad frente al poder, y asignando la soberanía plena al hombre mismo. Hoy, parece ser que el individuo y sus decisiones, sus intereses y sus formas de actuar son lo único que vale. Estamos en la posmodernidad, una era «post-fundamento», carente de principios metafísicos, de discursos onto-teológicos capaces de estructurar a la sociedad. Ésta, nos dirán, no puede tener más una estructura definitiva, pues se encuentra en constante recomposición debido a la heterogeneidad que le es propia, por lo que la única manera de pensar la democracia es como algo por venir, o como un régimen donde el lugar del poder es un lugar vacío. Pero detrás de

estas nuevas ficciones, propias de una era que se fundamenta en la «ausencia» de fundamento, el poder, fiel a la tendencia descrita por Bertrand de Jouvenel, sigue creciendo, ya no tanto como poder político sino como poder económico. La servidumbre liberal, plantea Jean-Léon Beauvois, es más férrea que la totalitaria justamente porque apela a la razón y a la voluntad de los hombres, que cada vez más realizan su libertad sólo en el consumo. La democracia de hoy, lo señala bien Gauchet, es una democracia de mercado, que parte de los mismos presupuestos con los que éste se mueve y con los que, cada vez más, se rige la vida de los hombres en las sociedades contemporáneas. En un mundo como el de hoy, regido por el dinero, el consumo y el espectáculo, de ningún modo podemos hablar de la ausencia de teología política. La teología es, justamente, la del individuo, la del mercado, la de la acumulación, la de la competencia, la de la ausencia de un fundamento capaz de cohesionar a los hombres y generar orden y solidaridad entre ellos. El individuo se ha vuelto legítimo por sí mismo, y la democracia y la libertad fungen solamente como el correlato de esta realidad, una realidad que ha derivado en el predominio del poder económico, en virtud del cual unos cuantos individuos rigen el destino de millones de personas al establecer pautas de consumo, formas de vivir, de hacer, de sentir, de pensar que poco a poco han ido poniendo límites a la experiencia humana, a la creatividad, a la imaginación, normalizando a los hombres en beneficio de un poder basado en la acumulación de capital. Estamos, coincidimos con Bruckner, ante el predominio de lo económico como la última forma de espiritualidad del mundo desarrollado, como el polo rector de la integridad de la sociedad humana, como principio general de acción. Detrás de un discurso que coloca al hombre en la

cima y promulga su libertad absoluta, el poder sigue buscando los vericuetos para desarrollar su tendencia natural a crecer.

\*\*\*\*

Tras lo dicho hasta aquí, que expondremos con más detalle y sustento a lo largo de este extenso trabajo, creemos que es posible y necesario desligarnos del planteamiento de Lefort y quitarle las interrogantes al título de su ensayo, para afirmar que lo teológico-político, en efecto, permanece en la modernidad bajo la ficción de la democracia en sus diversas vertientes y manifestaciones. La «salida de la religión» que plantea Marcel Gauchet como correlato de la entrada en la era de la autonomía del sujeto, no es tal, pues lo que hace es trasladar los residuos de la antigua sacralidad al individuo mismo, poniéndolo como el centro de un discurso detrás del cual se ha logrado imponer el poder económico, que hoy en día subordina a los dos poderes que en la antigüedad lo subordinaban a él: el poder político y el religioso. Con ello, el orden antiguo ha quedado completamente invertido, por lo que, como en Napata, es probable seguir experimentando la ruina espiritual y material del reino.

\*\*\*\*\*

Una última consideración. Hacer una investigación que intenta abarcar más de treinta siglos de historia es una tarea titánica e inagotable, para muchos quizás absurda, y desde luego muy arriesgada. Lo que hemos intentado es concentrar nuestra atención en un aspecto principal: la relación entre lo político y lo religioso como elementos estructuradores de las distintas sociedades occidentales a través de la historia. Hemos tratado, pues, de obtener un panorama del bosque en su conjunto, desatendiendo, en consecuencia, las particularidades de cada árbol, de cada rama y de cada hoja, cosa

que, creemos, sería imposible para cualquiera que lo intentara y que, además, no encaja con el objetivo de nuestra investigación. Es natural, por tanto, que el lector encuentre omisiones o tratamientos muy generales de algunos temas o etapas históricos, o bien, que se hayan dejado fuera algunas fuentes que considere relevantes. Si llegara a considerarlo así, le suplicamos nos disculpe por ello. El criterio utilizado para seleccionar las fuentes y para considerar las etapas históricas o los temas a tratar fue, simplemente, la relevancia que, desde nuestro punto de vista, tuviesen en relación con nuestro planteamiento y con el problema de investigación. Creemos que, si bien se trata de un proyecto ambicioso, sus resultados, aun con la problemática señalada, son satisfactorios y podrán, por lo menos, aportar a la discusión académica e intelectual en torno al tema. Esperamos que así sea.



## I. La concepción del poder en las sociedades tradicionales

### 1. Los dioses soberanos

La magna obra del historiador de las religiones Georges Dumézil está basada en un ejercicio de mitología comparada, a partir del cual pudo hacer una de sus mayores aportaciones al conocimiento de las sociedades antiguas: la noción de «las tres funciones» entre las sociedades indoeuropeas. A partir del significado trifuncional de los dioses romanos Júpiter, Marte y Quirino, asociados respectivamente con la soberanía, la guerra y la prosperidad, sus investigaciones lo llevaron a encontrar esta misma tríada en otras sociedades indoeuropeas como la india, la irania, la germana y la griega. No obstante las diferencias de «forma» entre la mitología de una y otra sociedad, le es posible identificar siempre esa misma tríada: Mitra-Varuna, Indra-Agni y los dos Nāsatya, en la India; Ahura Mazda (Vohu Mana-Aša Vahišta), Xšaθra Vairya y Haurvatāt-Amərətāt, en Irán; Odín, Thor y Freyr, entre los germanos<sup>1</sup>.

Lo que caracteriza a la primera función, la soberana, es, en palabras de Dumézil, una orientación «a la vez hacia el sumo grado de lo sagrado y hacia el poder político»<sup>2</sup>. Los dioses que la encarnan —Zeus, Júpiter, Ahura Mazda, Odín, y la dualidad Mitra-Varuna— poseen, en efecto, un carácter de omnipotencia que se pone de manifiesto no sólo en su función de creadores de las partes y articulaciones del universo, sino también en la administración, mantenimiento y control del mismo tanto en el plano, celestial como en el terrenal. De forma tal que no sólo regulan los mecanismos

---

<sup>1</sup> Véase Georges Dumézil, *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona, Herder, 1999. Otros textos fundamentales del autor en los que trata el tema son: *Jupiter, Mars, Quirinus* (1941), *Mitra-Varuna* (1940), *Le Troisième Souverain* (1949), *La religion romaine archaïque* (1966), *Mito y epopeya*, Tomos I, II, y III (1968-1973), y *Los dioses de los germanos* (1959).

<sup>2</sup> G. Dumézil, *Los dioses...*, p. 16.

cósmicos que animan el mundo (día y noche, vida y muerte, las estaciones del año) sino que también vigilan a las sociedades humanas, sus actos religiosos y sus conductas morales. En suma, son dioses conservadores de lo que en la India se conoce como *rta*, es decir, «el Orden exacto en todas sus especificaciones»<sup>3</sup>, tanto cósmicas como políticas y sociales. Sus tareas se llevan a cabo violenta o benévolamente, por lo que son dioses ambiguos que, como señalaba Rudolf Otto, al mismo tiempo aterran y fascinan<sup>4</sup>. Así pues, son ambiguos no sólo por su ámbito de acción —celestial y terrenal, cósmico y social, divino y humano— sino también por su manera de actuar.

El ejemplo Indio es el que quizá refleje con mayor claridad esta ambigüedad. Tanto así que la función soberana es encarnada por una dualidad, Mitra-Varuna, que, más que por la independencia de cada dios, se caracteriza por su complementariedad: «Desde el punto de vista del hombre, como del cosmos, lo que importa ante todo es la obra común de ambos dioses»<sup>5</sup>. Mientras Mitra tiene fama de «acogedor, benevolente, amistoso y tranquilizador», Varuna es un dios «justiciero, riguroso, punitivo y temible»<sup>6</sup>; el primero es el *kratu*, la «fuerza deliberante», en tanto que el segundo es el *daksa*, la «fuerza operante»<sup>7</sup>. Lo más cercano al hombre (lo terrestre, lo visible, lo familiar) corresponde a Mitra, lo más alejado (lo celestial, lo invisible, lo misterioso) corresponde a Varuna; al primero se le asocia con el día, con lo luminoso, al segundo

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 62. «Una de las nociones cardinales del universo jurídico, y también religioso y moral de los indoeuropeos es el “Orden”, que regula tanto la disposición del universo, el movimiento de los astros, la periodicidad de las estaciones y de los años como las relaciones de los hombres y de los dioses y, por último, las relaciones de los hombres entre sí». Además del *rta* sánscrito, el «Orden» se asocia con el *arta* iranio y el latín *ars*, *artus*. Véase Émile Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, p. 297.

<sup>4</sup> Véase Rudolf Otto, *Lo santo*, Madrid, Alianza, 2001. En este clásico, Otto define lo sagrado como «lo totalmente otro», como «lo numinoso», que puede manifestarse ora como *mysterium tremendum*, ora como *mysterium fascinans*. Este carácter ambiguo es encarnado por los dioses soberanos.

<sup>5</sup> G. Dumézil, *Los dioses...*, p. 61.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 70.

con la noche, con lo tenebroso. Ambos dioses son calificados de «reyes». Empero, el más «rey» entre ambos es Varuna, quien de hecho es el patrón y el modelo del rey en la ceremonia de su consagración, el *rājasūya*. Este dios, por tanto, es asimilado al *ksatra* —y a los *ksatriyas*, la casta de la que provienen los reyes—, principio que se asocia al poder en sus aspectos más profanos, como la fuerza y la violencia (por lo que también se considera como la fuente de la segunda función, la guerrera). Por su parte, Mitra es asimilado al *bráhma*n, principio de la función religiosa, realizada por la casta sacerdotal, los *brahmanes*<sup>8</sup>. En suma, nos dice Dumézil, «Mitra es el soberano bajo su aspecto razonante, tranquilo, benevolente, sacerdotal; Varuna es el soberano bajo su aspecto agresivo, sombrío, inspirado, violento, terrible, guerrero»<sup>9</sup>. El primero puede ser asimilado con la autoridad espiritual, el segundo con el poder temporal, tal y como los han definido René Guénon y Ananda Coomaraswami<sup>10</sup>. Mientras Mitra puede subsistir sin Varuna, lo contrario es inconcebible<sup>11</sup>. En otras palabras el *ksatra*, fundamento del poder temporal, no puede subsistir sin el *bráhma*n, principio de la autoridad espiritual. Ambos, sin embargo, encarnan la función soberana de manera complementaria e indisoluble, tal y como se plantea en el mito del Rey del mundo<sup>12</sup>.

Hemos dicho que tanto Mitra como Varuna son considerados «reyes». Lo mismo ocurre con los demás dioses soberanos. Zeus, Júpiter, Odín portan también el epíteto de «rey», que refleja no sólo su dominio sobre los demás dioses, sino también sobre los hombres. Al igual que Varuna, estos dioses han sido desde siempre los arquetipos teológicos de los reyes humanos, pues antes que éstos últimos, son ellos los que

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>10</sup> Véase *infra*, I.3.

<sup>11</sup> G. Dumézil, *Los dioses...*, p. 84.

<sup>12</sup> Véase *infra*, I.2.

garantizan la existencia de la ciudad y rigen la política y el destino de la sociedad. Más allá, pues, del retrato mitológico de los dioses soberanos, guerreros y prósperos que emerge de la obra de Dumézil, debemos atender también las implicaciones de estas tres funciones en la sociedad, y de los dioses como modelo para la acción en el mundo. En ello radica justamente la fuerza del mito y su inquebrantable asociación con lo político.

¿Qué debemos entender, entonces, cuando Dumézil nos dice que «Júpiter, dios celestial, es ante todo *el rex*, un *rex* invisible»? Emparentado con el céltico *ri*, con el galo *rix*, y con el sánscrito *rāj*, según Émile Benveniste *rex* —el término en latín del que proviene «rey»— alude ante todo a aquel que fija las reglas, que marca los límites, que determina lo que es recto, es decir, lo justo, lo honesto, en contraposición de lo torcido o curvado —que se identifica con lo pérfido y mentiroso<sup>13</sup>—. Su relación con el verbo *regere* echa luz en torno a su verdadero sentido: *regere fines*, el acto preliminar de cualquier construcción —de una casa, de un templo, de una ciudad—, cuyo significado literal es «trazar las fronteras», es en esencia un acto religioso, pues diferencia el espacio sagrado del profano, lo nacional de lo extranjero. El *regere fines* es en realidad un *regere sacra*, función primordial del *rex*. Por tanto, «el *rex* indoeuropeo es mucho más religioso que político. Su misión no es mandar, ejercer un poder, sino fijar unas reglas, determinar lo que es “recto” en sentido propio. De suerte que el *rex* así definido, se emparenta más con un sacerdote que con un gobernante»<sup>14</sup>. Lo recto,

---

<sup>13</sup> É. Benveniste, *op. cit.*, p. 246.

<sup>14</sup> *Ibidem*. Cabe precisar, de la mano del mismo Benveniste, la noción de sacerdote: el término *sacerdos*, «se apoya en *\*sakro-dhot-s*, compuesto con ayuda de la raíz *\*dhē*, “hacer, poner”, de donde “volver efectivo, realizar”. El *sacerdos* es el agente del *sacrificium*, aquél que está investido de los poderes que le autorizan a “sacrificar”. Y «sacrificar» no significa precisamente «ejecutar», sino propiamente «hacer sagrado». Esto último significa la separación de aquello que se tornará *sacer* del mundo de los vivos; en

pues, no es otra cosa sino aquello que está conforme con el *rta*, el Orden en todas sus dimensiones. Entender a Júpiter o a cualquiera de los otros dioses como soberanos, como «reyes», implica comprenderlos en tanto creadores y garantes del orden en el plano celestial y terrenal, divino y humano, cósmico y político, funciones que habrán de ser transmitidas a la realeza sagrada<sup>15</sup>. Que un dios sea considerado *rex* significa que, como Zeus, es «señor de los fenómenos atmosféricos [...], de las labores agrícolas [...]; protector del hogar y símbolo de la abundancia [...] Vela también sobre los deberes y los derechos de la familia, asegura el respeto de las leyes [...] y defiende la ciudad [...] aparece como el jefe indiscutido de los dioses y dueño absoluto del universo»<sup>16</sup>. Podemos, por tanto, suponer la inmensa carga simbólica, religiosa y política que conlleva el título de *rex* —y sus parientes *rix* o *rāj*— en las sociedades antiguas cuando, de entrada el rey porta el mismo título de los dioses soberanos y sus funciones son definidas a partir de las de éstos.

Quizás como ningún otro, el concepto de *rex* define con precisión la función soberana señalada por Dumézil, al amalgamar de forma tan sólida las hoy consideradas «tensiones» entre el carácter sacerdotal y real de la soberanía, o entre lo religioso y lo político que, en principio, son para las sociedades tradicionales aspectos indiferenciados<sup>17</sup>. Como bien afirma Benveniste, «Ha sido necesaria una larga

---

otros términos, significa sacar al objeto, persona, cosa, etcétera, del mundo profano e insertarlo en lo sagrado. De ahí que lo *sacer* al manifestar lo invisible, lo «totalmente otro», sea augusto y maldito, digno de veneración pero también capaz de horrorizar. El *rex*, al fijar las reglas, al marcar los límites, al establecer el orden no está haciendo otra cosa que «hacer sagrado» su mundo, su espacio, su ciudad, escindiéndolos de lo profano. En otras palabras, está efectivamente actuando como *sacerdos*, lo cual, como veremos más adelante, requiere una gran sabiduría y conocimiento. (*Ibidem*, p. 350).

<sup>15</sup> Véase *infra*, I.4.

<sup>16</sup> Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 326-327.

<sup>17</sup> Si bien «*rex* no aparece más que en las dos extremidades del mundo indoeuropeo y falta en la parte central», hay claras afinidades, no lingüísticas pero sí conceptuales con el *xšāyaθiya xšāyaθiyanam* (Rey de reyes) iranio y con el *basileús* griego. A pesar de que Benveniste llega a afirmar respecto al primero

evolución y una transformación radical para llegar a la realeza de tipo clásico, fundada exclusivamente sobre el poder, y para que la autoridad política se fuese haciendo poco a poco independiente del poder religioso, que seguía atribuido a los sacerdotes»<sup>18</sup>. A la reflexión en torno a esa larga evolución y sus consecuencias en el mundo moderno habrá de abocarse este trabajo.

## 2. El Rey del mundo

Los primeros años del siglo xx registraron la publicación de dos obras muy poco conocidas: *Mission de l'Inde*, de Saint-Ives de Alveydre, en 1910; y *Bêtes, Hommes et Dieux*, de M. Ferdinand Ossendowski, en 1924. Ambas relatan los viajes de cada uno por las tierras de la India, en el primer caso, y de Asia Central, en el segundo. Y a pesar de las diferencias, los dos relatos giran en torno un misterioso centro espiritual: el *Agarttha*.

René Guénon, el gran estudioso de las doctrinas y religiones orientales, define al *Agarttha* como la «tierra santa» por excelencia, el «paraíso perdido» al que el hombre busca constantemente regresar, la «morada de la inmortalidad» a la que todo hombre aspira. Es el prototipo de todo centro espiritual, el centro al cual estarían subordinados el resto de los centros, y suele situarse en un «mundo invisible». Es,

---

que «la noción del soberano [en Irán] no tiene nada que ver con la de *rex*», reconoce también que «el poder del rey es de esencia mística» (É. Benveniste, *op. cit.*, p. 248). Lo mismo respecto al *basileús*, quien era incluso considerado *diogenés* y *diotrophés*, o sea, «nacido de Zeus» y «educado por Zeus». De modo que si bien estos reyes no ostentan, como el *rāj* indio, una ascendencia divina, su poder les es conferido única y exclusivamente por los dioses (*Ibidem*, p. 255). Véase *infra*, I.4., las diferencias entre la *realeza divina* y la *realeza por gracia divina*, los dos tipos fundamentales de la realeza sagrada.

<sup>18</sup> É. Benveniste, *op. cit.*, p. 247.

pues, el «centro del mundo», la «región suprema», y como su nombre lo indica, es un lugar «inaprehensible», «inaccesible», «inviolable»<sup>19</sup>.

Según el relato, a la cabeza de este centro espiritual se encuentra el *Brahmâtâmâ* o «Rey del mundo», título que en su acepción más «elevada, completa y rigurosa» se aplica a *Manu*, el legislador primordial y universal de la tradición védica. Más que tratarse de un personaje histórico, este título «a lo que en realidad apunta es a un principio, a esa Inteligencia cósmica capaz de reflejar la Luz espiritual y de formular la ley (*dharma*) apropiada para las condiciones concretas de nuestro mundo o de nuestro ciclo de existencia»<sup>20</sup>.

La composición de su nombre en sánscrito, por otro lado, nos permite entender la importancia de este principio, si lo relacionamos con la dualidad *âtman-brahman*, es decir, «la forma cristalizada de la más alta energía divina», «lo que se halla más allá de la esfera y alcance de la conciencia intelectual», «el poder supremo en altura y profundidad, último y trascendente, que habita los planos visibles y tangibles de nuestra naturaleza», «el poder que transforma y anima todas las cosas del macrocosmos y el microcosmos, el huésped divino del cuerpo mortal», «el poder cósmico en el sentido supremo de la palabra, la esencia de todo lo que somos y sabemos»<sup>21</sup>. Mientras que el *brahman* es el Yo cósmico y universal, el *âtman* es ese mismo Yo, pero interiorizado en el cuerpo mortal. No hay mejor forma de entender, por tanto, el significado y alcance de la noción de *Brahmâtâmâ*, la cual nos remite a ese poder cósmico que no deja, sin embargo, de manifestarse en el mundo.

---

<sup>19</sup> René Guénon, *El rey del mundo*, Barcelona, Paidós, 2003.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>21</sup> Heinrich Zimmer, *Filosofías de la India*, México, Sexto Piso, 2009, pp. 65-66.

El «Rey del mundo» es, de acuerdo con Heinrich Zimmer, equiparable al *chakravartî*, el «monarca universal» cuyo nombre literalmente significa «aquel que hace girar la rueda», es decir, aquel que, situado en el centro, dirige el dinamismo de todas las cosas<sup>22</sup>: el «motor inmóvil», para ponerlo en términos aristotélicos. Es, pues, ordenador y regulador, impone el equilibrio y la armonía, la justicia y la paz, y, en último término, se encarga de reflejar la inmutabilidad del «Principio supremo» en el mundo manifestado, en el mundo del hombre. Es, en este sentido, un verdadero pontífice, un «constructor de puentes» entre este mundo y los mundos superiores. Es el gran legislador, la fuente de donde emerge toda autoridad legítima, sea esta espiritual o temporal<sup>23</sup>. Es, nos dice la *Mândûkya Upanishad*, «el señor de todas las cosas, el omnisciente, el organizador interior (que reside en el centro del mundo rigiéndolo desde dentro, gobernando su movimiento sin participar en él), la fuente (de todo poder legítimo), el origen y el final de la totalidad de los seres (de esa manifestación cíclica de la cual viene a ser la Ley)»<sup>24</sup>. De ahí que conjugue en su seno los dos grandes poderes que la historia humana ha registrado: el sacerdotal y el real. No sólo está por encima de ellos sino que es «el principio común del cual proceden y dependen constantemente ambos poderes», es «el auténtico poder supremo», aquel que se encuentra «en otra parte»<sup>25</sup>. Por ello, al hablar del «Rey del mundo» no debe perderse de vista la inmensa diferencia de sentido que existe entre «el mundo» y «este mundo».

---

<sup>22</sup> Véase *Ibíd.*, p. 110; y R. Guénon, *op. cit.*, p. 21.

<sup>23</sup> R. Guénon, *op. cit.*, pp. 15-23.

<sup>24</sup> Citado en *Ibíd.*, p. 39.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 20.

De acuerdo con lo anterior, el *Brahmâtâmâ*, «soporte de las almas en el espíritu de Dios», cuenta con dos asesores: el *Mahâtâmâ*, «representante del alma universal», y el *Mahânga*, «símbolo de la organización material del cosmos», funciones que corresponden con la terna «espíritu, alma, cuerpo» de la doctrina occidental<sup>26</sup>. Mientras que el *Mahâtâmâ* «es capaz de predecir los acontecimientos del futuro», el *Mahânga* «gobierna las causas por las que se producen esos acontecimientos», y al *Brahmâtâmâ* «le es posible hablar con Dios cara a cara»<sup>27</sup>. Tal es la jerarquía, que corresponde con los «tres mundos» de la concepción védica: la tierra, la atmósfera, y el cielo, o bien, «el mundo de la manifestación corporal, el mundo de la manifestación sutil o psíquica, y el mundo principal no manifestado»<sup>28</sup>. El *Mahânga* es el señor de la tierra, el *Brahmâtâmâ* el del cielo, y el *Mahâtâmâ* el del espacio intermedio entre ambos. Así pues, «al *Brahmâtâmâ* corresponde la plenitud de los dos poderes, el sacerdotal y el real, enfocados principalmente y en cierto modo sobre el estado indiferenciado; estos dos poderes se diferencian poco después con tal de manifestarse, representando el *Mahâtâmâ* más especialmente el poder sacerdotal y el *Mahânga* el poder real»<sup>29</sup>. Esta concepción jerárquica del poder es, según Guénon, un principio de la Tradición primordial y, por lo mismo, es verificable en cualquier tradición que se desprenda de ésta<sup>30</sup>. Tal es el caso de la tradición judeocristiana, en la que aparece Melquisedec, el

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 35. Es necesario subrayar, con Guénon, «que estos términos, en sánscrito, se refieren propiamente a unos principios, y que sólo pueden ser aplicados a los seres humanos en cuanto que éstos representan esos mismos principios, de tal modo que, incluso en ese caso pueden relacionarse fundamentalmente con determinadas funciones, y no con individualidades concretas» (*Ibidem*, p. 35).

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 35-36.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>30</sup> René Guénon entiende la Tradición no como sinónimo de «costumbre» o «uso», ni tampoco como equivalente de «corriente» o «escuela» (de donde se derivan, por ejemplo, términos como «tradición filosófica», «tradición científica» o «tradición política»), concepciones que la asocian a los asuntos meramente humanos y, por tanto, carentes de profundidad, sino como un conjunto de principios de

representante de la ortodoxia primigenia, como «Rey del mundo». Según el *Génesis*, «Melquisedec, rey de Salem, sacando pan y vino, como era sacerdote del Dios Altísimo, bendijo a Abram diciendo: “bendito Abram del Dios Altísimo, el dueño de cielos y tierra. Y bendito el Dios Altísimo que ha puesto a tus enemigos en tus manos”. Y Abram le dio el diezmo de todo lo que había tomado»<sup>31</sup>. Se observa, pues, la conjugación de los caracteres sacerdotal y real en este personaje, que de la misma forma se aprecian en su nombre. *Melki-Tsedek*, nos dice Guénon interpretando a san Pablo, significa «rey de justicia», y es a la vez rey de Salem, es decir, de la «paz», atributos ambos del «Rey del mundo»<sup>32</sup>. Es, además, un rey «sin padre, sin madre, sin genealogía, sin principio de sus días ni fin de su vida, asemejándose en eso al Hijo de Dios, será para siempre sacerdote»<sup>33</sup>. Melquisedec tiene, por tanto, un origen suprahumano, sin principio ni fin y su sacerdocio, pero también su reino, son perpetuos. Es en este sentido equivalente a la expresión y la imagen misma del Verbo divino, razón por la cual reúne en una sola persona los tres principios de los que hemos venido hablando.

Hay en la tradición cristiana un segundo hecho relacionado con el mitologema del Rey del mundo, que es el episodio de la adoración de los Reyes Magos en el nacimiento de Cristo. No sólo por lo que toca a la conjugación del poder sacerdotal y el real en su

---

orden «suprahumano» o «no humano», revelados a los hombres a través de un lenguaje simbólico cifrado en mitos, ritos, sacramentos, y que transmiten la idea del *Ser* en su perfección máxima. Véase R. Guénon, *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 185-190; *La crisis del mundo moderno*, Barcelona, Paidós, 2001; y Elémire Zolla, *Qué es la Tradición*, Barcelona, Paidós, 2003.

<sup>31</sup> *Génesis* (14, 19-20), en: *Sagrada Biblia*, versión de Eloino Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, 1974, p. 16. Citado también en R. Guénon, *El rey...*, pp. 54-55 y Jean Hani, *La realeza sagrada*, Palma de Mallorca, Olañeta, 1998, p. 130.

<sup>32</sup> R. Guénon, *El rey...*, p. 55.

<sup>33</sup> *Epístola a los hebreos*, VII, 1-3, en *Ibídem*. Citado también en R. Guénon, *El rey...*, p. 56 y J. Hani, *op. cit.*, p. 130-131.

título, sino también en cuanto a las tres jefaturas del *Agarttha*. De manera tal, es posible interpretar que mientras el *Mahânga* ofrece a Cristo el oro y lo saluda con el apelativo de «rey»; el *Mahâtmâ* le ofrece incienso y lo saluda con el apelativo de «sacerdote»; mientras que el *Brahmâtmâ* le da mirra, el bálsamo de incorruptibilidad, y lo saluda como «profeta» o maestro espiritual por excelencia<sup>34</sup>. Los Reyes Magos, por tanto, «son los representantes auténticos de la Tradición primordial, que acuden a reconocer y adorar al *avatara*, para emplear la terminología hindú, o sea, la encarnación divina, la venida a la tierra de aquel que es real y absolutamente el “Rey del mundo” en cuanto Verbo divino»<sup>35</sup>. A diferencia de Melquisedec que concentraba en su persona las tres funciones sagradas relativas a la realeza, el sacerdocio y la espiritualidad trascendente, los Reyes Magos las expresan por separado.

El tercer hecho relacionado con el mitologema considerado, crucial para el desarrollo político y religioso de Occidente, ya ha sido adelantado en el párrafo anterior y es, siguiendo a Jean Hani, la concepción de Cristo como el verdadero «Rey del mundo»: «En Él —nos dice san Pablo— todas las cosas fueron creadas, en el cielo y en la tierra, las visibles y las invisibles; los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades; todo fue creado por Él y para Él. Él existe antes de todo y todo subsiste en él»<sup>36</sup>. El propio Jesús proclama: «me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra»<sup>37</sup>. De manera tal que su poder radica en su propia persona: es Rey porque es la manifestación del Verbo divino, porque es el señor de la creación y porque existe antes de todo y por encima de todo, porque es la encarnación de Dios. Es la Luz

---

<sup>34</sup> R. Guénon, *El rey...*, p. 41. Véase también J. Hani, *op. cit.*, pp. 107-146.

<sup>35</sup> J. Hani, *op. cit.*, p. 133.

<sup>36</sup> *Epístola a los colosenses*, 16, 18, en: *Sagrada Biblia*, p. 1483. Citado también en J. Hani, *op. cit.*, p. 129.

<sup>37</sup> *Evangelio de san Mateo*, 28, 16, en: *Sagrada Biblia*, p. 1272. Citado también en J. Hani, *op. cit.*, p. 129.

espiritual pura, la Inteligencia suprema de la cual se desprenden las leyes eternas que habrán de regir «este mundo», es «aquél que hace girar la rueda»<sup>38</sup>. Y en virtud de ello es sacerdote y es rey, más aún, es el principio del cual ambos poderes se desprenden. De ahí que posea las «dos llaves», la llave de oro del pontífice y la llave de plata del rey, es decir las «llaves del reino» que habrían de ser confiadas a san Pedro, iniciador de la Iglesia. Esta supremacía universal de Cristo Rey, advierte Hani, habrá de convertirse en el fundamento de toda la doctrina política del cristianismo, por lo que es importante tomar en cuenta su conexión con la Tradición primordial.

### **3. Autoridad espiritual y poder temporal**

El mitologema del Rey del mundo revela aspectos capitales para el entendimiento de la relación entre lo religioso y lo político en las sociedades tradicionales, además de proponer una teoría del poder dentro de las mismas.

En primer término se observa un «poder supremo», suprahumano, irrepresentable, del cual todo fluye y a lo cual todo regresa. Es un poder trascendente e inmanente, que está en todo y por encima de todo. Dicho poder es el que se revela en la gran mayoría de los mitos cosmogónicos. El cosmos es creado por la voluntad de un poder indiferenciado que ha decidido manifestarse. Este mundo no será sino la expresión de dicho poder<sup>39</sup>. La Tradición primordial que, como hemos visto, apunta a «la transmisión de la idea del ser en su perfección máxima» y, por tanto, nos refiere a «una jerarquía entre los seres relativos e históricos fundada en su grado de distancia

---

<sup>38</sup> J. Hani, *op. cit.*, p. 129.

<sup>39</sup> Véase Mircea Eliade, *Historia de las ideas y creencias religiosas*, Tomos I-III, Barcelona, Paidós, 2001; y Joseph Campbell, *Las máscaras de Dios*, Tomos I-IV, Madrid, Alianza, 2000.

de aquel punto o unidad»<sup>40</sup>, no hace sino referirse a este poder primigenio. La «ciencia sagrada» es el conocimiento de esta Tradición cifrada en el lenguaje simbólico del mito y el rito. Este poder es, pues, un «poder sagrado», tal y como la tradición védica define a la dualidad *ātman-brahman*<sup>41</sup>, del cual se desprende, por tanto, cualquier otro poder, incluyendo, desde luego, al poder sacerdotal y al poder real.

El mito relatado cobra aún más relevancia al enseñarnos que, en esencia y por principio, ambos poderes no están escindidos; por el contrario, no sólo parten de un mismo principio —el poder supremo— y siguen una misma ley, sino que además las tres funciones<sup>42</sup> —*Brahmâtâmâ*, *Mahâtâmâ* y *Mahânga*— tienen en sí mismas cierto carácter al mismo tiempo sacerdotal y real. De modo que a pesar de su diferenciación y de su registro histórico como dignidades separadas, sacerdote y rey mantienen esencialmente una relación indisoluble entre sí y de dependencia con el poder trascendente.

El surgimiento de las primeras ciudades formales de las que se tiene registro, es decir, las ciudades sumerias del neolítico superior (4000-2500 a.C.) contempla la emergencia de estas dos figuras: «Toda ciudad se concebía ahora —nos dice Joseph Campbell— como una imitación sobre la tierra del orden cósmico, un “cosmos intermedio” sociológico, o mesocosmos, colocado por los *sacerdotes* entre el

---

<sup>40</sup> E. Zolla, *op. cit.*, p. 118.

<sup>41</sup> Véase H. Zimmer, *op. cit.*; Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, 1998; Giorgio Colli, *Filosofía de la expresión*, Madrid, Siruela, 2002.

<sup>42</sup> No confundir con las «tres funciones» de Dumézil, tratadas *supra*, I.1. La trifuncionalidad derivada del mito del Rey del mundo se refiere exclusivamente a la función primera de Dumézil, la función soberana, que como recordaremos, engloba un carácter al mismo tiempo sacerdotal —*Mahâtâmâ*— y real —*Mahânga*—, pero que en realidad está unida en un solo principio, representado en los dioses soberanos ya sea en su complementariedad —como en el caso de Mitra-Varuna— o bien en su unicidad —como en los casos de Ahura Mazda, Zeus, Júpiter y Odín—. Este principio unificado es lo que correspondería a la función del *Brahmâtâmâ* o Rey del mundo que, en este sentido, resulta ser un verdadero *rex* o *rāj*, en los términos en que lo definimos en I.1.

macrocosmos del universo y el microcosmos del individuo, haciendo visible la forma esencial única del todo. El *rey* era el centro, como representante humano del poder manifestado celestialmente en el sol o en la luna»<sup>43</sup>.

Sacerdocio y realeza: al análisis de estos dos tipos de poder René Guénon ha dedicado un volumen que vale la pena recoger<sup>44</sup>. Lo que en él analiza es el paso de la unión primordial entre ambos —reflejada, como hemos visto, en el mitologema del Rey del mundo— a la ruptura de ésta y más tarde a la oposición entre los dos poderes. Más allá de sus conclusiones en torno a la modernidad occidental, la importancia del texto radica en el desvelamiento de la estructura primordial común a toda sociedad tradicional, la cual se sustenta y se define por la asociación estrecha y la interdependencia entre ambos poderes. Esta estructura predominó, independientemente de las formas específicas de que cada poder se haya revestido para adaptarse a las circunstancias, según las épocas o los territorios, desde el surgimiento de las primeras ciudades hasta el final de la Edad Media, donde la asociación se desgaja y los principios del orden se invierten por completo. En todo este largo trayecto histórico es posible encontrar siempre indicios de la relación, algunas veces de subordinación, otras de oposición, entre «autoridad espiritual» y «poder temporal» o, en otros términos, entre sacerdocio y realeza.

Hay que empezar por aclarar que si bien el sacerdocio es un «poder» espiritual, Guénon prefiere denominarlo «autoridad», distinción que no carece de importancia en el esclarecimiento de nuestro tema. «La palabra poder —nos dice— evoca casi inevitablemente la idea de potencia o fuerza, y sobre todo de fuerza material, de un

---

<sup>43</sup> Joseph Campbell, *op. cit.*, p. 181.

<sup>44</sup> René Guénon, *Autoridad espiritual y poder temporal*, Barcelona, Paidós, 2001.

poder que se manifiesta visiblemente en el exterior y se afirma mediante el empleo de medios externos; y así es, por definición, el poder temporal. Por el contrario, la autoridad espiritual, interior por esencia, sólo se afirma por sí misma, independientemente de todo apoyo sensible, y se ejerce en alguna medida de manera invisible [...] se trata de un poder completamente intelectual, cuyo nombre es “sabiduría”, y de la fuerza única de la verdad»<sup>45</sup>.

De tal suerte, la función regia «comprende todo lo que en el orden social constituye el gobierno propiamente dicho, aún cuando ese gobierno no tenga una forma monárquica»<sup>46</sup>. Es una función doble: administrativa y judicial, con carácter regulador y estabilizador, por una parte, y militar, con fines de protección de la organización social, por la otra. De ahí que la realeza suela simbolizarse por la balanza y la espada. Al poder temporal corresponde, pues, el reino de la acción y el cambio.

El sacerdocio, en cambio, tiene como función esencial «la conservación y la transmisión de la doctrina tradicional, en la que toda organización social regular encuentra sus principios fundamentales»<sup>47</sup>. Sacerdocio, como su nombre lo indica, tiene que ver con todo lo que verdaderamente se puede denominar «sagrado», es decir, todo lo que está conectado con la doctrina tradicional en la cual se revela el mundo. Implica, pues, una función de conocimiento y de enseñanza, de conservación y transmisión de los principios de la ciencia sagrada, de ahí que su atributo sea la sabiduría, con base en la cual realiza, no obstante, actos de carácter externo y

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 29-30.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 31.

secundario, como los ritos y los sacrificios. A la autoridad espiritual corresponde, por tanto, el reino del conocimiento y la permanencia.

Ahora bien, entre conocimiento y acción, entre iniciación sacerdotal e iniciación real y, en última instancia entre sacerdocio y realeza se gesta una relación jerárquica de dependencia: no puede haber acción sin conocimiento, iniciación real sin mediación sacerdotal, ni realeza sin consagración. La acción no puede tener su principio en sí misma; la realidad de que es susceptible la obtiene de un principio que está más allá de su dominio y que no puede encontrarse más que en el conocimiento. Es en el mito en donde se encuentran todos los modelos para la acción: «así hacen los dioses, así hacen los hombres» es, según Mircea Eliade, el conjuro de las sociedades tradicionales contra el mundo profano<sup>48</sup>. El poder temporal debe desdoblarse necesariamente en asociación con la autoridad espiritual. Para subsistir «necesita una *consagración* que le viene de dicha autoridad; es esa consagración la que determina su *legitimidad*, es decir, su *conformidad* con el orden de las cosas»<sup>49</sup>.

Si bien sacerdocio y realeza se desprenden de un poder común, el primero recibe su poder directamente de esta fuente, con la que, en virtud de su naturaleza, está en contacto directo, mientras que la realeza, cuyo carácter es más exterior y propiamente terreno, no puede recibir el suyo más que por mediación del sacerdocio, de modo tal que éste funciona como verdadero pontífice, es decir, como «puente» entre Dios y el hombre, entre el Cielo y la Tierra. Es esta diferencia la que fundamenta la superioridad jerárquica del sacerdocio con respecto a la realeza, la consiguiente subordinación de

---

<sup>48</sup> Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2002.

<sup>49</sup> R. Guénon, *Autoridad...*, p. 45.

ésta a aquél, así como la imposibilidad teórica de cualquier inversión del orden, tomando en cuenta que «lo superior contiene *eminente* lo inferior»<sup>50</sup>.

Los signos visibles de esta relación son, por un lado, la iniciación real, que no es otra cosa sino la enseñanza, la transmisión de los principios de dicho «orden de las cosas» por parte del sacerdote; y, por el otro, la consagración real, que constituye el cenit de la ritualidad política antigua. El rey «no está realmente legitimado más que cuando ha recibido del sacerdocio la investidura y la consagración, lo que implica la transmisión de una influencia espiritual necesaria para el ejercicio regular de sus funciones»<sup>51</sup>.

Esta estructura revelada por Guénon<sup>52</sup>, al desprenderse de la Tradición primordial, es común a muchas tradiciones menores. Tanto él como Ananda Coomaraswamy parten, para su comprensión y explicación, de la tradición hindú, en la cual la autoridad espiritual corresponde a los brahmanes, nacidos de la boca de Brahma, los sacerdotes, la casta caracterizada por una tendencia ascendente o *sattwa*; mientras que el poder temporal es atributo de los *kshatriyas*, nacidos del brazo derecho de Brahma, la casta caracterizada por la tendencia expansiva o *rajas*, los guerreros<sup>53</sup>.

La tradición cristiana registra igualmente un apego a la ortodoxia, no sólo por lo que ya explicamos en el apartado anterior, relacionado con las dos llaves entregadas a san Pablo, una de oro símbolo de la autoridad espiritual, y la otra de plata, símbolo del poder temporal, sino también por la doctrina de las «Dos Espadas», tan socorrida por la teología política medieval, con la que nos encontraremos más adelante. La

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>52</sup> Otros autores como Ananda Coomaraswamy o el mismo Jean Hani, han hablado del tema, pero esencialmente retoman las tesis expuestas por Guénon. Véase J. Hani, *op. cit.*, pp. 91-104 y A. K. Coomaraswamy, *Autoridad espiritual y poder temporal en la teoría india del gobierno*, Madrid, Sanz y Torres, 2008.

<sup>53</sup> J. Hani, *op. cit.*, pp. 98-99.

expresión surge de una escena del *Evangelio de san Lucas*, antes del arresto de Jesús en Getsemaní: «Y les dijo: [...] Pues ahora, el que tenga bolsa, tómela, e igualmente las alforjas, y el que no la tenga venda su manto y compre una espada. Porque os digo que ha de cumplirse en mí esta escritura: “Fue contado entre los malhechores”; porque también lo que a mí toca llega a su término. Dijéronle ellos: Aquí hay dos espadas. Respondióles: es suficiente»<sup>54</sup>. Las interpretaciones teológicas «precisaron» la naturaleza de las «dos espadas», ayudadas por las nociones romanas de *auctoritas* y *potestas*: mientras la primera define la «espada espiritual», la de la Iglesia, la segunda es atributo de la «espada temporal», la del Imperio. Habremos de volver sobre esta doctrina.

Baste por el momento con señalar, siguiendo a Jean Hani, que «lo que condiciona la naturaleza y el estado de una sociedad son las relaciones exactas entre poder sacerdotal y poder real»<sup>55</sup>. Si algo enseña la doctrina de la autoridad espiritual y el poder temporal son los principios fundamentales de la legitimidad del poder político en las sociedades tradicionales, y en última instancia, los principios sobre los cuales la sociedad adquiere un carácter orgánico y regular. Sin «vinculación y sumisión al orden de las cosas y a la Ley divina» la sociedad, según Hani, se presenta como una mera «colectividad», como una «suma de individuos». Para vivir, la sociedad necesita alma y espíritu, los cuales deben ser aportados por el sacerdocio dado su pleno conocimiento

---

<sup>54</sup> *Evangelio de san Lucas*, 22, 36-38, en: *Sagrada Biblia*, *op. cit.*, p. 1338. Citado también en J. Hani, *op. cit.*, p. 98.

<sup>55</sup> J. Hani, *op. cit.*, p. 98.

de la Tradición primordial<sup>56</sup>. La sociedad no se sostiene sin una perspectiva de sentido.

#### 4. Realeza sagrada

En un texto ya clásico para la historia de las religiones, Roger Caillois nos advierte lo siguiente: «Independientemente de su punto de apoyo y de su punto de aplicación, en todas sus variedades imaginables, ya se ejerza sobre las cosas o sobre los hombres, el poder aparece como la realización de una voluntad. Manifiesta la omnipotencia de la palabra, sea en forma de orden o de conjuro. Hace que se ejecute una orden. Se presenta así como una *virtud invisible*, superpuesta, *irresistible*, que se manifiesta en el jefe como la fuente y el principio de su autoridad. Esta virtud que obliga a obedecer sus órdenes es la misma que da al viento la capacidad de soplar, al fuego la de quemar, al arma la de matar [...] el poder, como lo sagrado, parece una *gracia exterior* de la cual el individuo es la sede pasajera»<sup>57</sup>. El poder, continúa Caillois, «se funda en el juego efectivo de una diferencia de niveles energéticos, que somete automáticamente el uno al otro, que da inmediatamente poder al uno sobre el otro. El simple privilegio del prestigio personal instituye ya esta polaridad, pone de relieve la presencia y la actuación, entre quien está dotado de él y lo impone, y aquél que no lo está y lo soporta, de un *ascendente misterioso*», hecho que «demuestra cuánto se tiende a objetivar, a proyectar en los astros, a divinizar la fuente del poder. Con más razón se verifica el proceso cuando el privilegio de la autoridad no aparece como resultado de cualidades personales, inestables y oscuras, sino como una prerrogativa inherente a la

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>57</sup> Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 2004, p. 92.

función social. Todo rey es dios, desciende de un dios o reina por la gracia de un dios»<sup>58</sup>.

Detrás del poder hay, pues, un misterio, el misterio de la gracia divina de la que el poderoso es la sede pasajera. Y el poder así concebido no es un poder sagrado por naturaleza sino sacralizado en virtud de lo que G.K. Chesterton, en una posición cercana a la de Caillois, denominara el «elemento místico» de admiración que hace al dominador<sup>59</sup>. En este elemento, en esta «virtud invisible» e «irresistible» se funda la autoridad del poder y el juego de diferencias entre niveles energéticos. El poder se sacraliza en mayor medida cuando este elemento místico está asociado con una función social. Y entonces el poderoso aparece, en efecto, con un poder similar al del viento para hacer soplar, al del fuego para hacer arder, y al de Dios para crear, castigar y proteger.

En la realeza sagrada, sin embargo, el «ascendente misterioso», el «elemento místico» del poder es nada más y nada menos que su conexión con el «poder supremo». Si la realeza puede ser considerada «sagrada» es porque participa de éste, de la Luz divina, de la Inteligencia cósmica, a través de la mediación de la autoridad espiritual. Es la transmisión del conocimiento de la Tradición primordial lo que permitirá al rey cumplir con su principal papel: el de *cosmócrator* o instaurador de un orden a imitación del orden cósmico creado por los dioses, con la finalidad de mantener la armonía entre el hombre y el mundo.

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, pp. 93-94.

<sup>59</sup> G. K. Chesterton, *The everlasting man*, 1927, citado en Gerardus Van deer Leeuw, *Fenomenología de la religión*, México, FCE, 1964, p. 105; y también en J. Hani, *op. cit.*, p. 14.

Para ser sagrada, pues, la realeza tiene que venir «de arriba», de otra parte; debe tener una fuente no política, no humana, sino suprahumana. Esa fuente se halla en el propio mundo, en la ciencia sagrada que revela sus misterios a través de la dualidad mito-rito; debe, sin embargo, ser garantizada con un signo: la consagración, ya sea oficiada por el sacerdocio o directamente por dios. Como hemos visto, es este elemento espiritual lo que constituye el fundamento del poder en toda sociedad «normal». «Es sagrada —nos dice Jean Hani— toda realeza que se reconoce que ejerce un mandato del cielo confirmado por medio de un acto de la autoridad espiritual y de los ritos apropiados»<sup>60</sup>.

Desde este punto de vista es posible observar dos concepciones de la realeza: por un lado, la «realeza divina», en la cual el rey aparece como potencia, semejante a los dioses o espíritus, como una especie de dios visible, emanación o encarnación divina, dios-hombre u hombre-dios; por el otro, la «realeza por la gracia divina», en la que al rey se le considera en una jerarquía inferior a la divinidad, siendo mandatario de ésta, elegido pero también juzgado por ella, vicario suyo, depositario y ejecutor de su voluntad<sup>61</sup>.

Los dos ejemplos más claros de este tipo de realeza se observan, respectivamente en Egipto y en Mesopotamia. En efecto, la realeza en Egipto no es, como en otros países, una institución política legitimada por los dioses, sino que es parte integrante del gobierno del mundo por parte de éstos. De ahí que los faraones sean considerados seres de naturaleza divina, verdaderos «dioses visibles» garantes del orden cósmico. El faraón no es un hombre «deificado», es un dios que ha descendido entre los

---

<sup>60</sup> J. Hani, *La realeza...*, p. 16.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 17.

hombres. Su actuar es, pues, una epifanía. Su sacralidad es directa, sin necesidad de intermediación. «En muchos textos —nos dice Henri Frankfort— al rey se le llama simplemente “el dios” o “el buen dios”»<sup>62</sup>. El faraón es Horus, a quien se le conoce como «el Gran Dios», «el Señor del Cielo». Su símbolo es el halcón y su poder deriva de su propia divinidad. Sin embargo, también es «hijo de Re», o sea, hijo del dios Sol; en este caso su poder deriva de la ascendencia divina que lo hace un ser solar. La propia mitología garantiza, por tanto, su carácter divino y, al mismo tiempo su descendencia, aspecto que no dejaba de tener importancia en el momento de la sucesión. Su filiación divina no deja lugar a dudas, como lo muestran las narraciones del nacimiento de los soberanos, que según Hani, presentan el siguiente esquema: «En una asamblea celestial, Amón-Re anuncia a todos los dioses el próximo nacimiento de un nuevo rey. Thot pronuncia el nombre de la reina que será su madre. Amón, *con los rasgos del rey reinante*, va a acostarse con la reina dormida, que despierta al percibir el perfume de su dios y sonrío a su majestad. Amón-Re le dice el nombre del futuro rey y el dios se une con la reina. Khnum, el dios carnero creador, forma el cuerpo del niño en su torno de alfarero; Heket insufla la vida en aquella figurilla de tierra. Khnum y Heket conducen a la reina encinta hacia el lugar del parto. Se produce entonces el nacimiento del niño rey, que es amamantado por la diosa Athor»<sup>63</sup>. No hay, por tanto, posibilidad alguna de negar el carácter divino del nuevo rey. Es, sin embargo, la ceremonia de coronación la que confirma y manifiesta la herencia del rey saliente al entrante y la filiación de ambos con respecto al dios. En ésta, los sacerdotes representan a los dioses. «El rey es introducido en el santuario, donde el dios lo saluda como Horus.

---

<sup>62</sup> Henri Frankfort, *Reyes y dioses*, Madrid, Alianza, 1998, p. 60

<sup>63</sup> J. Hani, *op. cit.*, p. 20.

Luego recibe del sacerdote una lustración que lo llena de fuerza divina. Entonces se procede a la coronación: el príncipe recibe las dos coronas, blanca y roja, que corresponden a los “Dos Países” [...] y la diadema que lleva el *uræus* [la serpiente de Re] de mano de Horus y Seth»<sup>64</sup>. La corona, por su parte, está cargada de *barakah*, lo que implica que al recibirla el rey abandona su pensamiento y carácter individual para recibir los del dios. Investido de este nuevo poder, el faraón se convierte en símbolo de lo divino. El culto que se le rinde es a su personalidad divina, y de ningún modo a su personalidad individual, pues ésta ha quedado atrás luego de la consagración<sup>65</sup>.

En Mesopotamia, en cambio, si bien los reyes eran asociados con las divinidades o se les otorgaban títulos divinos, nunca perdían su estatuto e hombres ni se diferenciaban, en esencia, de los demás. Esto no significaba que no tuvieran una fuente divina ni que su dignidad no fuese importante. De hecho, el título de *lugal* —«rey»— era sinónimo de «Gran Hombre»<sup>66</sup>. El merecedor de éste, no lo era por herencia sino por elección de los dioses que, en asamblea, «en la alegría de su corazón [...], alzando los ojos sobre mí, me habían legítimamente elegido para ser rey»<sup>67</sup>. Dicha elección, siempre asociada a la voluntad divina se confirmaba por el ceremonial de entronización, en el que el nuevo rey «toma las manos de dios» y, en contrapartida, éste le transmite el poder a través de la entrega del cetro y la corona, así como de la proclamación de su nombre. Al coronarlo, el sacerdote dice: «La diadema de tu cabeza,

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>65</sup> En este sentido, nos dice Hani, el culto al faraón como culto a lo divino se diferencia abismalmente del «culto a los soberanos», que encierra más bien un «culto a la personalidad» y representa, por tanto, una degeneración, o mejor dicho, una inversión de los principios de la realeza divina. «En este caso no es el poder divino lo que desciende sobre el hombre para investirlo de una personalidad superior, sino que es el hombre quien decide, por su propia voluntad, ponerse —o, más exactamente, tratar de ponerse— en el lugar de dios». *Ibidem*, p. 23.

<sup>66</sup> H. Frankfort, p. 240.

<sup>67</sup> J. Hani, *op. cit.*, p. 38.

ojalá la pongan sobre ti por cien años Asur y Ninlil, *los señores de tu diadema*. Que ante Asur pueda encontrar favor tu sacerdote y el sacerdote de tus hijos. Con tu cetro de rectitud haz inmenso tu país. Que Asur te dé pronta satisfacción, justicia y paz»<sup>68</sup>. A pesar de que los reyes como Hamurabi llegaron a ser llamados «dios Sol de Babel», «imagen de Marduk, Señor del mundo», «hijo de dios», «hijo de Marduk», entre otros epítetos, del cielo mesopotámico no descendía directamente el rey sino «la realeza», confirmando con ello que lo divino es el cargo y no quien lo ocupa. La gran diferencia de concepción entre el faraón egipcio y el rey mesopotámico radica en el alcance y la certeza de sus acciones, pues mientras el primero afirmaba haber «creado la brillante verdad que los dioses aman [la *maat* rectora del orden cósmico]» y se regodeaba en su semejanza con los dioses, el segundo suplicaba, lleno de miedo, su auxilio para gobernar:

«Temo, tiemblo, me desanimo de miedo...

Permíteme vivir, permíteme que sea perfecto, y permíteme

que contemple tu divinidad por orden excelsa tuya [...]

¡Haz que la verdad more en mi boca!»<sup>69</sup>.

Lo cierto es que, sin importar las diferencias entre ambos tipos de realeza, hay también, en términos generales, una unidad de principio en torno a sus funciones, de las cuales ya hemos hablado más arriba. Lo que no debemos perder de vista es que el orden social depende en todo momento del orden cósmico: tal es el fundamento de la doctrina tradicional del poder. Éste, a su vez, es regido por una Ley divina, que se

---

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> H. Frankfort, *op. cit.*, p. 270.

superpone igualmente en el plano de lo social (tal es la idea del *dharma* hindú, la *maat* egipcia, el *tao* chino), y a la que el rey no deja de estar sujeto. Este orden está caracterizado por la unidad y la armonía, la prosperidad material y espiritual, y la paz y la justicia.

Al logro de estos objetivos se consagraban las actividades de carácter ritual y sacrificial que expresan el espíritu sacerdotal de la realeza. Son éstas las que más estrechamente se relacionan con el conocimiento de la ciencia sagrada y, en efecto, están enfocadas a mantener la unidad y la armonía con los dioses mediante la fórmula ritual por excelencia en las sociedades tradicionales: el sacrificio. Sacrificios al Sol, a la Luna, al Cielo, a los dioses, para preparar la guerra, para las fiestas de Año Nuevo, las correspondientes al ciclo agrario, a la propiciación de lluvia; todas estas actividades estaban orientadas al logro de la armonía y estabilidad con el cosmos así como a la prosperidad material y espiritual de la sociedad. Gracias a la realeza, pues, «este mundo» puede ser purificado, la energía divina puede ser renovada, la ciudad puede estar en armonía con el cosmos, en el reino de la paz y la justicia, y la sociedad puede prosperar en todos sentidos. En ello radica la «virtud» real. El rey sagrado asegura la prosperidad y la salud por su eficacia en cuanto órgano de integración, que participa de lo divino y de lo humano. El poder así concentrado se derrama sobre la naturaleza y sobre sus súbditos.

El rey, por tanto, constituye un *axis mundi*: «por su función se identifica con el “hombre verdadero”, se sitúa en este punto central en el que se unen las potencias del cielo y la tierra. Es el punto de contacto tangible con la Esencia inmutable y la Voluntad eterna que gobierna las cosas. Por eso su persona constituye un *centro*

*dinámico* que simbólicamente se identifica con el centro del mundo y del que irradian fuerzas en las cuatro direcciones del espacio. El rey, en consecuencia, desempeña el papel de un doble receptáculo, el de la “tierra” y el del “cielo”: es, en efecto, el receptáculo de la vida colectiva del grupo humano, porque es a él a quien está unido y como incorporado el pueblo; pero, por otra parte, es el receptáculo del “influjo celeste”, de las “bendiciones” que descienden de Arriba, que él recibe y que por él pasan al pueblo. Así, el rey es mediador entre Dios y su pueblo»<sup>70</sup>.

Y en la medida de su virtud es capaz de hacer imperar la justicia entendida no como predominio de la ley humana, sino como armonía entre el orden divino y el orden humano, como expresión de la coherencia con la ley universal<sup>71</sup>. Por eso constituye el primer deber del rey y su principal virtud. La justicia terrenal dimana esencialmente de la justicia universal. Debe estar referida a un orden trascendente. La guerra, en este sentido, aparece como acto sagrado orientado a la restauración del orden social a imagen del orden cósmico, cuando el primero ha sido trastornado. Al igual que todos los demás actos, es una imitación del combate espiritual que la divinidad ha mantenido, y en realidad no deja de mantener, contra sus enemigos, las fuerzas demoníacas; combate que generalmente toma la forma de una lucha de la luz contra las tinieblas, misma que constituye el punto nodal de los mitos cosmogónicos, que no

---

<sup>70</sup> J. Hani, *op. cit.*, p. 63.

<sup>71</sup> *Ius* y *iustus*, de donde deriva *iustitia*, tienen precisamente el sentido de «conformidad con una regla», «de condiciones a cumplir para que el objeto (persona o cosa) sea aceptado, para que cumpla su oficio y tenga toda su eficacia». *Ius*, el «derecho», es esencialmente una fórmula que, por tanto, se pronuncia con autoridad, al igual que en el rito se pronuncian las fórmulas rituales. En otras palabras, *ius* es, en un sentido primitivo, «el estado de regularidad, de normalidad, que es requerido por reglas rituales» (E. Benveniste, *op. cit.*, p. 305). Y la función del rito es, precisamente, actualizar las gestas de los dioses: traer al presente el tiempo de los orígenes o regresar a él para crear y recrear constantemente el mundo, para actualizarlo periódicamente y reinstaurar constantemente el Orden en sus múltiples dimensiones, armonizando lo divino con lo humano (Véase M. Eliade, *El mito...*, pp. 15-75). Tal es la concepción de la justicia en estas sociedades.

hacen otra cosa que narrar el establecimiento del orden frente al caos reinante, orden que la realeza ha de hacer valer en el mundo terrenal.

«Este ideal de orden y justicia —nos dice Hani— es socialmente la aspiración más profunda de todos los hombres; pero éstos, cuando su espíritu no está deformado por los malos profetas, sienten instintivamente que el principio de unidad que debe realizar el orden no puede, evidentemente, residir en la *multitud* de los individuos, sino en una *alteridad* que ellos buscan y con la cual se aplican a establecer relaciones favorables como con una realidad trascendente. Es una fe común en esa alteridad lo que es el principio de la unidad y del orden, de la paz, de la prosperidad y de la justicia, *porque la autoridad es una fuerza de unidad únicamente eficaz por referencia a una realidad trascendente. La comunidad es una entidad unificada y mantenida por un poder de cohesión espiritual. Pero así como la realidad trascendente es una, así su aspecto visible en el cuerpo social tiene que ser uno: esta cara visible de la trascendencia es el rey. El rey es al reino lo que Dios es al mundo: él es la Ley del mundo presente en su reino, y por mediación de él ejerce Dios, verdadero señor, su poder sobre los hombres. En el rey, en cuanto cara visible de la divinidad rectora, están unidos los hombres y forman una comunidad capaz de ayudarles a realizar su destino*»<sup>72</sup>.

Se perfila, pues, un retrato de lo que podríamos denominar «mitología política tradicional»: 1) existen un Orden y una Ley suprahumanos que, sin embargo, se manifiestan en este mundo en la forma de un orden terrenal; 2) los principios rectores

---

<sup>72</sup> *Ibídem*, pp 49-50.

de este Orden —y, por tanto, la Tradición misma— no son de carácter humano y terrenal, sino de carácter trascendente y celestial; 3) dichos principios, cifrados en la ciencia sagrada, son aprehendidos y transmitidos por la autoridad espiritual para la configuración del orden terrenal; 4) son estos mismos principios los que fundamentan el poder temporal y lo hacen eficaz; 5) la comunidad es una entidad unificada y mantenida por un poder de cohesión espiritual; 6) la cara visible de este poder —que no es otro que el de la divinidad rectora— es el rey: *el rey es al reino lo que Dios es al mundo*.

## 5. La ruina de Kasch

«En aquel tiempo, cuatro reyes gobernaban un imperio en este reino. Y el primer rey moraba en Nubia, el segundo en Etiopía, un tercero en Kordofan y el cuarto en Darfur, pero el más rico de los cuatro era el Nap de Napata en Kordofan, cuya capital estaba cerca del emplazamiento de la aldea que ahora se llama Hophrat en Nahas. El Nap de Napata era el poseedor de todo el cobre y oro de la región. Su oro y su cobre se llevaban a Nubia para ser enviados a los grandes reyes de Occidente. También llegaban a su corte enviados del Este, a través del mar, en barco. Y hacia el Sur ejercía dominio sobre muchos pueblos: éstos forjaban para él armas de hierro, y proporcionaban esclavos a millares para su corte. »Pero aunque este rey era el más rico de la tierra, su vida era la más triste y corta de la humanidad, porque cada Nap de Napata sólo podía gobernar por un breve lapso de tiempo. Por la noche, los sacerdotes observaban las estrellas por todo el territorio de su reino, hacían ofrendas, encendían fuegos sagrados, y ninguna noche olvidaban estas oraciones y ofrendas, no fueran a perder el rastro de las estrellas y no supieran cuándo, según la costumbre, se debía matar al rey. La costumbre venía de tiempo inmemorial. Noche tras noche, año tras año, los sacerdotes observaban esperando el día en el que se debía matar al rey.

»Y así, una vez más como tantas otras antes, llegó el día. Se acuchillaron las patas traseras de los toros del sacrificio, se extinguieron los fuegos del país, las mujeres se encerraron en sus casas y los sacerdotes encendieron el nuevo fuego. Convocaron al nuevo rey. Era hijo de la hermana del que acababa de morir, y su nombre, esta vez, era Akaf. Pero durante el reinado de Akaf se cambió la antigua costumbre de la tierra, y la gente dice que este cambio fue la causa de la destrucción de Napata.

»El primer acto oficial de cada Nap de Napata era el de decidir qué personas debían acompañarle en el camino de la muerte. Debían ser elegidas entre aquellas que le eran más queridas, y el primero que mencionara debía ser quien precediera a los demás. Un

esclavo llamado Far-li-mas, celebrado por su arte como narrador, había llegado a la corte algunos años antes procedente del otro lado del mar, enviado como representante por un rey del lejano Este. Y el nuevo Nap de Napata dijo: “Este hombre será mi primer compañero. Me entretendrá hasta la hora de mi muerte, y me hará feliz después de la muerte”.

»Cuando Far-li-mas lo oyó, no tuvo miedo. Sólo se dijo a sí mismo: “Es la voluntad de Dios”.

»Además, en aquel tiempo, era costumbre en Napata mantener una llama encendida continuamente, al igual que hoy en ciertos lugares de Darfur, y para su mantenimiento los sacerdotes designaban a un muchacho y a una joven. Ellos debían observar el fuego, ser absolutamente castos a todo lo largo de sus vidas y morir, no junto con el rey, sino inmediatamente después, en el momento de encender la nueva llama. En esta ocasión, cuando se encendió el nuevo fuego para Akaf, los sacerdotes eligieron como vestal a la hermana más joven del nuevo rey. Su nombre era Sali, Sali-fur-Hamr. Pero ella temía a la muerte, y cuando oyó el resultado de la elección se quedó espantada.

»Durante un tiempo el rey vivió feliz entre grandes deleites, disfrutando la riqueza y la majestad de su poder. Pasaba todas las tardes con sus amigos y con los visitantes que llegaban a la corte como enviados. Pero una noche fatídica, Dios permitió que se diera cuenta de que con cada uno de estos alegres días daba un paso más hacia una muerte cierta, y el miedo se apoderó de él. Fue incapaz de olvidar el terrible pensamiento y se deprimió. Entonces Dios le envió una segunda idea: la de que Far-li-mas contara una historia.

»Así que Far-li-mas fue llamado. Éste apareció y el rey dijo: “Far-li-mas, hoy ha llegado el día en que debes alegrarme. Cuéntame una historia”. “La narración es más rápida que la orden”, dijo Far-li-mas y empezó. El rey escuchó, los invitados también escucharon. El rey y sus invitados olvidaron beber, olvidaron respirar. Los esclavos olvidaron servir. También ellos olvidaron respirar. Porque el arte de Far-li-mas era como el hachís, y cuando terminó todos estaban como envueltos en un desvanecimiento delicioso. El rey había olvidado sus pensamientos de muerte y ninguno se había dado cuenta de que habían permanecido escuchando desde el atardecer hasta el amanecer, pero cuando los invitados partieron encontraron el sol en el cielo.

»Aquel día Akaf y sus acompañantes a duras penas pudieron esperar hasta el atardecer, y a partir de entonces todos los días se llamaba a Far-li-mas para que narrara. La noticia de sus cuentos se extendió por toda la corte, la ciudad, el país y el rey le regalaba todos los días un atuendo maravilloso. Los invitados y enviados le daban oro y joyas. Se hizo rico. Y cuando iba por las calles le seguía una tropa de esclavos. La gente lo amaba. Empezaron a cubrirse el pecho ante él en señal de honor.

»Sali, al oír hablar de la maravilla, envió un mensaje a su hermano. “Déjame”, pedía, “escuchar a Far-li-mas contar una historia sólo una vez”.

»“La satisfacción llega antes que el deseo”, contestó el rey.

»Y Sali fue.

»Far-li-mas vio a Sali y por un momento perdió el sentido. Sólo veía a Sali.

»Sali sólo vio a Far-li-mas.

»El re dijo: “¿Por qué no empiezas tu historia?, ¿no sabes más?”.

»Apartando sus ojos de Sali, el narrador empezó. Y al principio su cuento fue como el hachís que induce a una amable estupefacción, pero después, como el hachís que lleva a los hombres a través del sueño inconsciente. Al cabo de un rato los invitados dormían, el rey dormía. Escuchaban la historia sólo en sueños, hasta que se durmieron por completo, y sólo Sali permaneció despierta. Sus ojos estaban fijos en Far-li-mas, estaba totalmente llena de Far-li-mas. Y cuando terminó el cuento y se levantó, ella también se levantó.

»Far-li-mas se acercó a Sali, Sali a Far-li-mas. Él la abrazó, ella le abrazó y dijo: “no queremos morir”. Él se rio mirándola: “Tu ordenas”, dijo él. “Muéstrame el camino”. Y ella respondió: “Déjame ahora. Pensaré sobre ello, y cuando encuentre la forma, te llamaré”. Se despidieron. Y el rey y sus invitados se quedaron allí dormidos.

»Aquel día, Sali fue con el sumo sacerdote: “¿Quién decide la época en la que se apaga el viejo fuego”, preguntó, “y se enciende el nuevo?”.

»“Eso lo decide Dios”, contestó el sacerdote.

»Sali preguntó: “¿Pero cómo os comunica Dios su voluntad?”

»“Todas las noches observamos las estrellas”, dijo el sacerdote. “No las apartamos de nuestra vista. Todas las noches observamos la luna y sabemos, de noche a noche, qué estrellas se acercan a la luna y cuáles se alejan. De esta forma es como lo sabemos”.

»Sali dijo: “¿Y deben hacer eso todas las noches? ¿Qué ocurre cuando una noche no se ve nada?”.

»El sacerdote dijo: “En una noche así hacemos ofrendas. Si pasaran un cierto número de noches en las que no se viera nada, no podríamos volver a encontrar nuestras estrellas”.

»Sali dijo: “¿Entonces, no sabrían cuándo tendría que apagarse el fuego?”.

»“No”, dijo el sacerdote. “Entonces no podríamos desempeñar nuestro cometido”.

»A lo que Sali dijo: “Los caminos de Dios son grandes. Lo más grande, sin embargo, no es su escritura en el cielo. Su mayor obra es nuestra vida en la tierra. Esto lo aprendí la noche pasada”.

»“¿Qué quieres decir?”, dijo el sacerdote.

»Y Sali respondió. “Dios concedió a Far-li-mas el don de contar cuentos de forma que nunca antes ha sido igualada. Esto es más grande que su escritura en el cielo”.

»El sacerdote replicó: “Estás equivocada”.

»Pero Sali le dijo: “Conoces la luna y las estrellas. ¿Pero has oído los cuentos de Far-li-mas?”.

»“No”, dijo el sacerdote. “No los he escuchado”.

»Ella preguntó: “¿Entonces cómo puedes pronunciar un juicio? Te aseguro que incluso vosotros los sacerdotes, olvidaréis observar las estrellas cuando le escuchéis”.

»“Hermana del rey, ¿estás totalmente segura?”.

»Ella contestó: “Sólo pruébame que estoy equivocada y que la escritura en el cielo es más grande y más fuerte que esta vida en la tierra”.

»“Esto es precisamente lo que probaré”, dijo el sacerdote.

»Y el sacerdote envió recado al joven rey: “Permite a los sacerdotes que vayan a tu palacio esta noche y escuchen los cuentos de Far-li-mas desde la puesta a la salida del sol”.

»El rey aceptó y Sali envió recado a Far-li-mas: “Esta noche debes actuar como hiciste antes. Este será el camino”.

»Y así, cuando se acercaba la hora de la puesta del sol y el rey, sus invitados y los enviados estaban reunidos, se les unieron todos los sacerdotes, que desnudaron la parte superior de sus cuerpos y se postraron en el suelo. El sumo sacerdote dijo: “Ha sido dicho que los cuentos de Far-li-mas son la mayor obra de Dios”. El rey le dijo: “Decidiréis por vosotros mismos”. “Nos perdonarás, ¡oh rey!”, rogó el sumo sacerdote, “si nos vamos de tu palacio a la salida de la luna para llevar a cabo los deberes de nuestro cargo”. Y el rey le contestó: “Actuad según los deseos de Dios”.

»Tras lo cual, los sacerdotes se colocaron en sus lugares. Los invitados y los enviados también se sentaron en los suyos. La sala estaba llena de gente y Far-li-mas se abrió camino entre ellos. “Empieza”, dijo el rey. “Empieza, mi querido compañero en la muerte”. Far-li-mas miró a Sali, Sali a Far-li-mas y el rey dijo: “¿Pero por qué no empiezas tu historia? ¿No sabes ninguna más?”. Apartando sus ojos de Sali, el narrador empezó. Y su cuento comenzó cuando el sol se ponía. Fue como el hachís que confunde y extasía, fue como el hachís que produce desfallecimiento. Fue como el hachís que lo envía a uno a un desmayo mortal. De forma que cuando la luna salió, el rey, sus invitados y los enviados yacían dormidos, y los sacerdotes también yacían en un profundo sueño. Sólo Sali estaba despierta, provocando con sus ojos dulces palabras de los labios de Far-li-mas.

»El cuento terminó. Far-li-mas se levantó y se dirigió hacia Sali. Ella hacia él y dijo: “Déjame besar esos labios de los que salen palabras que son tan dulces”. Apretó los labios contra los suyos y Far-li-mas le dijo: “Déjame abrazar este cuerpo que me ha dado el poder”. Se abrazaron, entrelazando brazos y piernas y yacieron despiertos entre aquellos que dormían profundamente, conociendo una felicidad tal que rompe el corazón. Regocijándose, Sali preguntó: “¿Ves la forma?”. “Sí”, contestó el otro, “la veo”. Y abandonaron la sala. De forma que en el palacio permanecieron sólo aquellos que dormían.

»A la mañana siguiente Sali se dirigió al sumo sacerdote. “Ahora dime”, dijo ella, “si estabas en lo cierto al condenar mi juicio”.

»Él contestó: “No te daré mi contestación hoy. Debemos escuchar a Far-li-mas una vez más, porque ayer no estábamos preparados”.

»Y los sacerdotes se aplicaron a sus plegarias y ofrendas. Se acuchillaron los espolones de muchos novillos y a lo largo de todo el día se recitaron sin pausa plegarias en el templo. Cuando llegó la tarde fueron a palacio.

»Sali se sentó otra vez al lado del rey, su hermano, y Far-li-mas empezó su cuento. De forma que, una vez más, antes del amanecer todos dormían —el rey, sus invitados, los enviados y los sacerdotes— envueltos en éxtasis. Pero Sali y Far-li-mas estaban despiertos entre ellos y sorbían alegría por sus labios. Y se abrazaron otra vez, entrelazando brazos y piernas. Y así continuó día tras día durante muchos días.

»Pero si entre la gente había corrido al principio la noticia de Far-li-mas, ahora corrió entre ellos el rumor de que los sacerdotes estaban descuidando sus ofrendas y plegarias. La inquietud empezó a extenderse fuera, hasta que un día un caballero distinguido de la ciudad visitó al sumo sacerdote.

»“¿Cuándo celebramos el próximo festival del periodo?”, preguntó. “Estoy preparando un viaje y deseo volver para la fiesta. ¿Cuánto tiempo tengo?”.

»El sacerdote se quedó desconcertado, porque habían pasado muchas noches desde que había visto la luna y las estrellas por última vez. Contestó: “Espera sólo un día más, entonces te lo diré”.

»“Muchas gracias”, dijo el hombre, “volveré mañana”.

»Los sacerdotes fueron convocados y su jefe inquirió: “¿Quién de vosotros ha observado recientemente el curso de las estrellas?”.

»Permanecieron silenciosos. Ni una sola voz contestó, porque todos habían estado escuchando los cuentos de Far-li-mas. “¿No hay ninguno entre vosotros que haya observado el curso de las estrellas y la posición de la luna?”.

»Se quedaron sentados totalmente quietos, hasta que uno que era muy viejo se levantó y habló: “Estábamos encantados”, dijo, “por Far-li-mas. Ninguno de nosotros puede decir cuándo se deben celebrar las fiestas, cuándo debe apagarse el fuego y cuándo ha de encenderse el nuevo fuego”.

»El sumo sacerdote se quedó aterrorizado. “¿Cómo puede haber ocurrido esto?”, exclamó. “¿Qué diré a la gente?”.

»El anciano sacerdote contestó: “Es la voluntad de Dios, pero si Far-li-mas no ha sido enviado por Dios, que sea muerto, porque mientras viva y hable todas las cosas escucharán”.

»“¿Sin embargo, qué debo decir al hombre?”, preguntó el sumo sacerdote.

»Ante lo cual todos permanecieron en silencio. Y los reunidos se dispersaron silenciosamente.

»El sumo sacerdote fue a ver a Sali. “¿Qué fue”, preguntó, “lo que me dijiste el primer día?”.

»Ella contestó: “Dije: las obras de Dios son grandes, la más grande, sin embargo, no es su escritura en el cielo sino la vida sobre la tierra. Tú rechazaste mi palabra como incierta. Pero ahora, hoy, dime si mentí”.

»El sacerdote le dijo: “Far-li-mas está contra Dios. Debe morir”.

»Pero Sali contestó: “Far-li-mas es el Compañero en la Muerte del rey”.

»El sacerdote dijo: “Hablaré con el rey”.

»Y Sali contestó: “Dios mora en mi hermano. Pregúntale lo que piensa”.

»El sumo sacerdote se dirigió a palacio y habló al rey, cuya hermana, Sali, ahora se sentaba a su lado. El sumo sacerdote desnudó su pecho ante el rey y arrojándose al suelo rogó: “Perdón Akaf, ¡oh mi rey!”.

»“Dime”, dijo el rey, “¿qué ocurre en tu corazón?”.

»“Háblame”, dijo el sumo sacerdote, “de Far-li-mas, tu Compañero en la Muerte”.

»El rey le dijo: “Dios me envió al principio el pensamiento del cercano día de mi muerte. A continuación Dios me envió el recuerdo de Far-li-mas, quien me fue enviado como regalo desde una tierra de Oriente, al otro lado del mar. Dios confundió mi entendimiento con el primer pensamiento. Con el segundo revivió mi espíritu y me hizo feliz, así como a todos los demás. Así que di bellos ropajes a Far-li-mas. Mis amigos le dieron oro y joyas. Él distribuyó mucho entre el pueblo. Es rico y se lo merece, y el pueblo lo ama como yo”.

»“Far-li-mas”, dijo el sumo sacerdote, “debe morir. Far-li-mas está desbaratando el orden revelado”.

»Dijo el rey: “Yo muero antes que él”.

»Pero el sacerdote dijo: “La voluntad de Dios decidirá sobre ese asunto”.

»“¡Así sea!, y de esto”, contestó el rey, “todo el pueblo será testigo”.

»El sacerdote partió y Sali habló a Akaf. “¡Oh mi rey! ¡Oh mi hermano! El final del camino está cerca. El compañero de tu muerte será el que despierte tu vida. Sin embargo, lo solicito para mí, como realización de mi destino”.

»“Mi hermana Sali”, dijo Akaf, “puedes tomarlo”.

Los heraldos se desperdigaron por la ciudad y anunciaron por todos los barrios que aquella tarde Far-li-mas hablaría ante todos en la gran plaza. Se erigió un trono velado para el rey, entre el palacio real y los edificios de los sacerdotes, y cuando llegó la tarde la gente surgió de todas partes y se colocaron a todo alrededor. Miles y miles se reunieron. Llegaron los sacerdotes y ocuparon sus lugares. Sali se sentaba al lado de su hermano, Akaf, el rey velado, y Far-li-mas fue llamado.

»Llegó. Todo su séquito iba tras él. Todos vestidos con ropajes deslumbrantes, y se colocaron enfrente de los sacerdotes. Far-li-mas se inclinó ante el rey velado y ocupó su silla.

»El sumo sacerdote se levantó. “Far-li-mas ha destruido nuestro orden establecido”, dijo. “Esta noche mostrará si esto fue por deseo de Dios”. Y volvió a su sitio.

»Far-li-mas apartó sus ojos de Sali, contempló a la multitud, miró a los sacerdotes y se levantó. “Soy el servidor de Dios”, dijo, “y creed que todo mal en el corazón humano es repugnante a Dios. Esta noche”, dijo Far-li-mas, “Dios decidirá”. Y volvió a su sitio.

»Sus palabras fueron al principio tan dulces como la miel. Su voz penetraba a la multitud como la primera lluvia de verano penetra a la seca tierra. De su lengua brotaba un perfume más exquisito que el amizcle o el incienso, su cabeza brillaba como una luz, la única luminaria en una noche negra. Y su cuento al principio fue como el hachís que hace a la gente feliz cuando está despierta. Después se volvió como el hachís de un soñador. Hacia la mañana elevó su voz y sus palabras crecieron como el Nilo en los corazones de la gente: para algunos eran tan pacificadoras como la entrada al Paraíso, pero para otros tan atemorizantes como el ángel de la Muerte. La alegría llenó los espíritus de algunos, el horror el corazón de otros. Y cuanto más se acercaba el momento del amanecer, más poderosa era su voz, más altos sus ecos dentro de la gente, hasta que los corazones se alzaron, unos contra otros, en una batalla. Tronaron unos contra otros como las noches en el cielo de una noche borrascosa. Rayos de cólera y truenos de ira chocaron.

»Pero cuando salió el sol y el cuento de Far-li-mas terminó, una estupefacción inenarrable llenó las confusas mentes de todos, porque cuando aquellos que permanecieron vivos miraron alrededor, vieron a los sacerdotes, y los sacerdotes yacían en el suelo muertos. Sali se levantó y se postró ante el rey velado. “¡Oh mi rey!”. “¡Oh mi hermano Akaf! Retira el velo de tu rostro. Muéstrate a tu pueblo y haz la ofrenda, ahora, tú mismo, porque estos que aquí están han sido segados por el Ángel de la Muerte, Azrail, por mandato de Dios”.

»Los sirvientes retiraron el velo del trono real y Akaf se levantó. Era el primero de su dinastía de reyes al que el pueblo de Napata había visto jamás. Era joven y tan bello como el sol naciente.

»La multitud era feliz. Se trajo un corcel blanco que el rey montó. A su izquierda caminaba su hermana; a su derecha el narrador de cuentos, y cabalgó hacia el templo. En el templo el joven rey tomó el azadón y cavó tres agujeros en suelo sagrado. Far-li-mas arrojó tres semillas en ellos. Entonces el rey cavó dos agujeros en el suelo sagrado y Sali arrojó dos semillas en ellos. Inmediata y simultáneamente las cinco semillas brotaron, creciendo ante los ojos de todos. Al mediodía, las cabezas de grano de las cinco estaban maduras. En todas las plazas de la ciudad los padres de familia acuchillaron los espolones de grandes toros. El rey apagó el fuego del templo y todos los padres de la ciudad apagaron los fuegos de sus corazones. Sali encendió el nuevo fuego y todas las jóvenes vírgenes de la ciudad llegaron y cogieron el fuego de esta nueva llama. Y a partir de aquel día no ha vuelto a haber más sacrificios humanos en Napata.

»Así, Akaf se convirtió en el primer Nap de Napata que vivió hasta que Dios quiso llevárselo en su vejez, y cuando murió, Far-li-mas le sucedió en el trono. Con aquello, la ciudad de Napata alcanzó la culminación de su fortuna y muerte. Porque el renombre de Akaf como príncipe sabio y bien aconsejado se había extendido por el extranjero, por todos los países, y todos los reyes le habían enviado hombres de inteligencia con regalos, para recibir los beneficios de su consejo. Grandes mercaderes se habían asentado en su capital y tenía muchos grandes navíos navegando por los mares en dirección al este, transportando los productos de Napata por todo el mundo. Sus minas no eran capaces de producir oro y cobre suficiente para cubrir la demanda. Y cuando Far-li-mas le sucedió, la fortuna del reino creció aún más, hasta su punto culminante. La fama de Far-li-mas recorrió todas las tierras, desde el mar del este al del oeste. Y con la fama, los corazones de los hombres se llenaron de tal envidia que cuando Far-li-mas murió, los países vecinos rompieron sus tratados, declararon la guerra al reino de Napata, y Napata sucumbió. Napata fue destruida. El imperio se desgajó y fue invadida por salvajes y bárbaros. Las minas de oro y cobre fueron olvidadas. Las ciudades desaparecieron y no quedó nada de los grandes días, excepto el recuerdo de los cuentos de Far-li-mas, que había traído de su propio país oriental más allá del mar»<sup>73</sup>.

Si hemos decidido traer a colación en su totalidad esta historia, narrada por Arachben-Hassul en 1912, en la plaza del mercado de la capital de Kordofan, y recogida por el alemán Leo Frobenius durante sus expediciones por África, es porque resulta de capital importancia para el planteamiento de esta investigación.

---

<sup>73</sup> Leo Frobenius, *Märchen aus Kordofan, Atlantis*, Vol. IV, 1923, citado en J. Campbell, *op. cit.*, pp. 185-193. Véase también Roberto Calasso, *La ruina de Kasch*, Barcelona, Anagrama, 2000, pp. 120-128.

Más allá de las observaciones adicionales que se puedan hacer en torno a los principios de la realeza sagrada relacionadas con el sacrificio del rey, cuyo sentido preventivo y económico ha sido, a mi juicio, bien desvelado por Sir James George Frazer en *La rama dorada*<sup>74</sup>, la historia de la ruina de Kasch representa «mitológicamente» el punto de partida de la inversión del orden que hasta este momento hemos venido observando.

Este mito —que como buen y auténtico mito es transmitido de manera oral— es, en opinión del propio Frobenius, «el recuerdo de un estado de las cosas desaparecido de hace tiempo, un recuerdo de aquel tiempo en que unos hombres con abnegación total, que llegaba hasta el don de sí mismos, “escenificaban” el destino de los astros; pero no pertenece a la época en la que floreció esa actitud, sino a la época en que ya se apaciguaba, cuando en los hombres se había empañado la conmoción y comenzaban todos a ceder a la necesidad de formar conceptos, en detrimento de su vitalidad. En su conjunto, ya se trata de una representación. La idea de *lo que es histórico* ha tomado aquí vida. *Esta creación representa en cierto modo el proceso con el cual partes decisivas del campo de la civilización se han dissociado del resto y han entrado en la profanidad. Es una creación absolutamente singular, y no sabría citar otra de índole semejante en ninguna parte de la literatura universal*»<sup>75</sup>.

---

<sup>74</sup> James George Frazer, *La rama dorada*, México, FCE, 2003, pp. 312-332. Frazer explica que la occisión de los reyes tenía un sentido preventivo y económico, en virtud de las funciones propias del rey. Dado que éste era el responsable de la prosperidad material y espiritual de la sociedad, si éstas decaían era porque el rey y su vitalidad también habían decaído. Por tanto era necesario no sólo sustituirlo sino sacrificarlo. Bajo esta lógica, muchas sociedades se anticipaban al decaimiento físico y espiritual del rey, advenido generalmente con la vejez, y realizaban esta operación por periodos de tiempo fijos.

<sup>75</sup> Leo Frobenius, *op. cit.*, Vol. IV, p. 4, citado en R. Calasso, *op. cit.*, p. 131.

Es, en efecto, la historia del paso de un mundo a otro, de un orden a otro y, nos dice Calasso, «de la ruina de ambos». «Es la historia de la precariedad del orden: del antiguo y del nuevo. La historia de su perpetua ruina»<sup>76</sup>.

«La ruina de Kasch» es, de principio a fin, un registro de rupturas de los principios del orden. Rupturas que son la vía para superar la muerte propia y para satisfacer el deseo. Y en virtud de este desgajamiento se gesta el trastocamiento y la fundación de un orden nuevo, es decir, con fundamentos abismalmente distintos. La historia contada es el registro mitológico del paso del *orden sagrado*, cuyo fundamento es la Tradición primordial transmitida por la autoridad espiritual, al *orden profano*, construido gracias al encantamiento de las palabras —dulces como la miel, embriagadoras como el hachís—. Y este paso se da, como siempre que se funda un nuevo orden, a partir del sacrificio, en este caso el sacrificio de los oficiantes, los sacerdotes, en quienes precisamente se sustentaba el orden anterior.

Dicha transición es, además, mediada por la conciencia: mientras los oyentes duermen, Far-li-mas y Sali son plenamente conscientes de la ruptura y transformación que están operando. Saben que están trastocando el orden para burlar su propia muerte y satisfacer su deseo, y esta operación —que, repito, es una operación consciente— se consuma con la hierogamia y el asesinato.

La marca del nuevo orden es la apoteosis del rey Akaf que, al despojarse del velo, deja ver, por primera vez en la historia de Napata, la figura de un joven «tan bello como el sol naciente». En esa operación se muestra el destino del orden político: de ahí en adelante el rey se mostrará a su pueblo y será él mismo quien oficiará los sacrificios; el

---

<sup>76</sup> R. Calasso, *op. cit.*, p. 131.

orden «quedará abandonado al torrencial fluctuar de las cosas»<sup>77</sup>. La Verdad trascendente —revelada en la escritura del cielo— en la que sustentaba su poder será sustituida por una verdad política creada a partir de la palabra del hombre, del contador de historias.

Lo que vemos es, pues, una «inversión del orden» que se fundamenta, según Calasso, en la absorción, por parte de la sociedad, «de las imágenes divinas e incluso naturales»; en la absorción en sí misma de «todo lo que estaba *frente* a la sociedad, de lo que la sociedad estaba despegada, con lo que negociaba en cada instante su vida»<sup>78</sup>. De ahí la máxima durkheimiana de que «lo religioso es lo social», signo de la existencia de esta sociedad envolvente, y la posterior identificación o parentesco entre lo social y lo sobrenatural, a partir de la cual «ahora la *única* idolatría es la que se inclina ante la sociedad, la única servidumbre es “la servidumbre a la sociedad”»<sup>79</sup>.

Con todo, a pesar de la fama y la prosperidad inicial de la ciudad de Napata, el reino y su nuevo orden llegan igualmente a la ruina, la ciudad desaparece y no queda nada de los grandes días. «La primera consecuencia del olvido del sacrificio —nos dice Calasso— será, por consiguiente, que el mundo sea usado sin miramientos, sin límite, sin una parte dedicada a otra cosa. Pero aquí también el final se superpone al origen, como un reflejo, y por tanto invertido: disuelto el sacrificio, todo el mundo vuelve a ser, sin saberlo, un inmenso taller sacrificatorio»<sup>80</sup>. Adorno y Horkheimer habrán de

---

<sup>77</sup> *Ibídem*, p. 135.

<sup>78</sup> *Ibídem*, p. 146.

<sup>79</sup> *Ibídem*.

<sup>80</sup> *Ibídem*, p. 141.

llegar a una conclusión similar, aunque planteada en otros términos, al analizar la *dialéctica* y, en última instancia, la *ruina* de la Ilustración<sup>81</sup>.

Vale la pena, pues, cerrar con una última reflexión del pensador italiano: «La historia del reino de Kasch enseña que el sacrificio es causa de la ruina y que la ausencia de sacrificio también es causa de la ruina. Este par de verdades simultáneas y contrapuestas alude a una verdad concreta y más oscura, que reposa en la quietud: la sociedad es la ruina»<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2003.

<sup>82</sup> R. Calasso, *op. cit.*, p. 136.

## II. Grecia y Roma

Definir el tiempo y el espacio en el que el orden rector de las sociedades tradicionales se invierte es tarea imposible. De ahí que se recurra a la mitología, como en el caso de «La ruina de Kasch», que nos habla de tiempos muy lejanos e imprecisos. La cuestión, por tanto, se tiene que plantear como «principio», es decir, como un fenómeno que puede ser aplicado a distintas sociedades y en distintos tiempos. Así como la doctrina de Dumézil de los «dioses soberanos» es aplicable a las distintas sociedades indoeuropeas, o como la relación entre autoridad espiritual y poder temporal que plantea Guénon es un principio de todas las sociedades tradicionales, la «inversión del orden» también puede plantearse de la misma manera.

«En casi todos los pueblos —nos dice Guénon—, en épocas diversas y cada vez con mayor frecuencia a medida que se fueron aproximando a nuestra época, los poseedores del poder temporal intentaron, como ya hemos dicho, hacerse independientes de toda autoridad superior, *pretendiendo fundamentar su poder en sí mismos*, y tratando de separar completamente el ámbito espiritual del temporal, cuando no someter aquél a éste»<sup>1</sup>. Guénon, de hecho, plantea la inversión del orden como producto de una «rebelión de los *kshatriyas*», aquellos miembros de la segunda función<sup>2</sup> en los que recaía el poder temporal en la India antigua. Este proceso llegará a tal grado que no sólo los *kshatriyas* pretenderán ejercer el poder independientemente de los sacerdotes, sino que dará pie a la lucha por el poder por parte de los *vaishyas* —que encarnan la tercera función, la económica— e incluso de los *shûdras* —la casta

---

<sup>1</sup> René Guénon, *Autoridad espiritual y poder temporal*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 75.

<sup>2</sup> Véase *supra*, I.1.

inferior, proveniente de los pies de Brahma—, lo cual, desde su perspectiva, no hará sino llevar a la «ruina» a estas sociedades, al igual que ocurrió con el reino de Napata en «La ruina de Kasch». En otras palabras, lo que va a cambiar será el fundamento del poder temporal o político: de estar basado en la sabiduría de la autoridad espiritual tratará de fundamentarse «en sí mismo». La cuestión por resolver, entonces, es cómo se construye ese fundamento, sobre qué principios, bajo qué argumentos se mantiene en pie. De su respuesta dependerá en gran medida una adecuada comprensión del fenómeno del poder político en las sociedades modernas occidentales.

Si bien el mismo Guénon, junto con otros autores como Claude Lefort o Marcel Gauchet, ubican la inversión del orden hacia el final de la Edad Media, en este capítulo demostraremos que esta se va fraguando desde mucho tiempo atrás, hacia el siglo VI a.C. Estamos, por tanto, no ante una «ruptura» de tajo, que muchos autores asocian al término «secularización», sino ante muchas rupturas o secularizaciones en las que se registran transferencias de lo teológico a lo político y viceversa, en la búsqueda de ese fundamento que posibilita el ejercicio del poder. A ellas dedicaremos el presente capítulo.

## **1. Grecia: el «nacimiento» de lo político**

\*

«[...] No es un bien la soberanía de muchos; uno solo sea príncipe, uno solo rey: aquél a quien el hijo del artero Cronos dio cetro y leyes para que reine sobre nosotros»<sup>3</sup>. De

---

<sup>3</sup> Homero, *Ilíada*, II, 200, Barcelona, Juventud, 1998, p. 26.

esta manera increpaba Odiseo a aquellos hombres que se negaban a obedecer a Agamenón, «pastor de hombres», para ir a pelear a Troya.

Más adelante, sin embargo, vemos pasajes como este: «¡Gloriosísimo Atrida! ¡rey de hombres Agamenón! [...]; reinas sobre muchos hombres y Zeus te ha dado cetro y leyes para que mires por los súbditos. Por eso debes exponer tu opinión y oír la de los demás y aún llevarla a cumplimiento cuando cualquiera, siguiendo los impulsos de su ánimo, proponga algo bueno; que es atribución tuya ejecutar lo que se acuerde»<sup>4</sup>. O como este otro: «¡Atrida! ¿Qué palabras escaparon de tus labios? ¡Hombre funesto! Debieras estar al frente de un ejército de cobardes y no mandarnos a nosotros [...] Calla y no oigan los aqueos estas palabras, las cuales no saldrían de la boca de un varón que supiera hablar con espíritu prudente, llevara cetro, y fuera obedecido por tantos hombres cuantos son los argivos sobre quienes imperas. Repruebo completamente la proposición que hiciste»<sup>5</sup>.

Independientemente del contexto de cada uno de los fragmentos citados dentro de la obra de Homero, lo que reflejan es la concepción del poder subsistente hacia el siglo VII a.C. Se observa, por un lado, un régimen monárquico, con «un solo rey», cuya soberanía deriva directamente de Zeus, quien le otorga el cetro y las leyes para gobernar a los hombres; se aclara, además, que el poder de muchos es nocivo: Zeus otorga el poder sólo a uno. Por otro lado, se exige al rey Agamenón que escuche y tome en cuenta las opiniones y propuestas de los demás y que ejecute lo que se acuerde entre muchos; más aún, se reprueban enérgicamente sus decisiones, se le

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, IX, 96.

<sup>5</sup> *Ibidem*, XIV, 82.

califica de funesto, de imprudente, y se le presenta como alguien indigno del cetro, es decir, de la realeza y, por tanto, de la obediencia.

La aparente contradicción se entiende en la medida en que la obra de Homero es escrita en un periodo de «transición» entre la monarquía micénica, desarrollada entre los siglos XV y XII a.C., y la democracia ateniense cuyo esplendor se alcanza hacia el siglo V a.C. En la *Ilíada*, por tanto, es posible observar elementos de ambos regímenes: tanto la concepción de la realeza por gracia divina<sup>6</sup> en la que hay un único soberano, como las asambleas —que desde luego no incluyen a «todos», sino sólo a los reyes de los diversos pueblos griegos y a los guerreros más importantes—, que son el germen de la democracia griega, y que revisten una nueva forma de ejercer el poder, basada en el debate público y en la discusión racional entre iguales. Este nuevo fenómeno se llamó «política», y según autores como Pierre Vidal-Naquet y Jean-Pierre Vernant fue «inventada» por los griegos<sup>7</sup>.

\*\*

De acuerdo con Émile Benveniste, hubo en Grecia dos términos para hacer referencia al rey: *wánaks* y *basileús*. Mientras el primero se asigna a los hombres «investidos del poder supremo», a los poseedores del poder real, el segundo hace referencia más bien a un «jefe local, a un notable, en modo alguno a un rey». Incluso *wánaks* es una categoría reservada a las más altas divinidades, como Apolo y Poseidón. «Un dios jamás es llamado *basileús*»; por el contrario, este título está ampliamente difundido en la sociedad de hombres. Hay, por tanto, entre ambos títulos, diferencias jerárquicas

---

<sup>6</sup> Véase *supra*, I.4.

<sup>7</sup> Véase Pierre Vidal-Naquet, *El espejo roto. Tragedia y política en Atenas en la Grecia antigua*, Madrid, Abada, 2004; y Jean-Pierre Vernant, «La invención de lo político», en: *Atravesar fronteras. Entre mito y política*, Tomo II, México, FCE, 2008, pp. 140-145.

similares a las que hay entre rey y príncipe, de modo tal que a una soberanía territorial corresponde un *wánaks* y dentro de ella puede haber diversos *basileús*<sup>8</sup>.

*Wánaks* o *ánax* es el título que se le otorgaba al rey micénico, cuya autoridad, a la usanza de las sociedades tradicionales, se desplegaba tanto en el plano espiritual como en el temporal. En efecto, tenía injerencia en todos los niveles de la vida militar, económica, política y religiosa. Vernant nos habla de una verdadera realeza divina<sup>9</sup>; sin embargo, se trata de una realeza por gracia divina<sup>10</sup>: tanto el *wánaks* como el *basileús* son «*diogenés*, *diotrephés*, “nacido de Zeus” y “educado por Zeus” [...] Todo lo que es y todo cuanto posee, sus insignias y sus poderes, le es conferido por los dioses, pero no lo ostenta en virtud de una ascendencia divina»<sup>11</sup>. En esta medida, se le considera el autor y el garante de la prosperidad de su pueblo, siempre y cuando siga las reglas de la justicia y los mandamientos divinos. El *basileús*, por su parte, tiene las mismas funciones pero a nivel del *demos*, que es una porción de territorio en el que se asienta una *gens* o grupo de familias, que en conjunto constituyen el territorio gobernado por el *wánaks*. El carácter sagrado de ambos se verifica en la portación del *sképtron*, el cetro, que es otorgado por Zeus para que sea posible identificar a aquellos que han sido designados para hablar en su nombre. Constituye, por tanto, la realeza misma<sup>12</sup>.

Hacia el siglo XII cae el mundo micénico a consecuencia de la invasión dórica, luego de lo cual, según Vernant, el título de *ánax* desaparece del vocabulario político y, con él, el

---

<sup>8</sup> É. Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 253-254.

<sup>9</sup> Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992, p.41.

<sup>10</sup> Véase *supra*, I.4.

<sup>11</sup> É. Benveniste, *op. cit.*, p. 255.

<sup>12</sup> Las características de la realeza micénica encajan perfectamente con las que hemos descrito en términos generales para la «Realeza sagrada» en *supra*, I.4. Véase también *Ibidem*, pp. 253-258.

tipo de realeza que designa<sup>13</sup>. Subsiste simplemente el *basileús* que, como hemos visto, conserva un sentido local y sin mucha importancia.

Ello da muestra, sin embargo del estado de cosas resultante: al quedar suprimida la autoridad del *ánax*, lo que subsistieron fueron las *gens* y sus respectivos *basileús*, generalmente miembros de la aristocracia. De modo que se vieron en la necesidad de asociarse con otras *gens* para conformar una confederación que respondiera a sus intereses comunes y, aunque gobernada por un rey, el poder de éste quedó limitado por aquellos. «Desde que los intereses comunes entraron en juego —nos dice Fustel de Coulanges— la asamblea de los jefes tuvo que convocarse, y nada importante pudo hacerse sin el asentimiento de esta especie de Senado»<sup>14</sup>. De algún modo, había quedado instaurado un régimen republicano, aunque el lugar del pueblo era ocupado por la aristocracia. La imagen de esta época es acorde en tiempo y forma con la presentada en la *Ilíada*: el conflicto entre Agamenón y Aquiles, que puede llegar ser funesto para los aqueos, se da cuando el primero, guiado por la ira, toma la decisión unilateral de quitar al Pélida su botín, que incluye a la bella Briseida. Por esta razón el anciano Néstor lo reprende y le recuerda que está obligado a escuchar a los demás. Más adelante, cuando los troyanos, con el auspicio de Zeus, sitian a los aqueos en sus propias naves y Agamenón propone la huída, Odiseo lo reprueba fuertemente y, en conjunto con los mejores guerreros —los *aristoi*— cambian la decisión del rey. El poder de decidir queda *es to meson*, en medio, como antiguamente quedaba el botín para su repartición; al tener la posibilidad de ejercerlo colectivamente queda neutralizado el poder de uno solo.

---

<sup>13</sup> J-P. Vernant, *Los orígenes...*, p. 48.

<sup>14</sup> Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, México, Ed. Nueva España, 1944, pp. 336-337.

Para esta época, hacia mediados del siglo VII a.C., dado el descontrol reinante surgen dos figuras políticas fundamentales: el polemarcha, quien será el jefe de los ejércitos; y los arcontes, los funcionarios en los que recaerá la *arkhé*, el dominio propiamente político. Con ello se despojaba al *basileús* prácticamente de todas sus funciones políticas, quedando limitado sólo a ciertas funciones religiosas. Si al principio los arcontes eran elegidos por periodos de diez años, a la larga se habrían de renovar cada año. El rey-sacerdote es, pues, despojado de su función temporal.

Lo político empieza a forjar su propio ámbito, ganándole terreno a lo religioso. La sustancia que habrá de conformarlo son las decisiones humanas y ya no el conocimiento religioso. Con base en éstas se elige a los nuevos gobernantes. La *arkhé* queda disponible en el centro, como un asunto de todos los que se han unido por intereses comunes. Su ejercicio será definido a partir de una justa oratoria, de un combate de argumentos llevado a cabo en el *ágora*, espacio en el cual habrá de centrarse la ciudad. Ésta creación implica, según Vernant, no sólo la erección de un espacio físico, sino de «un nuevo horizonte espiritual»<sup>15</sup>.

Es sólo en este sentido que Vidal-Naquet, en una postura similar a la de Vernant y Moses Finley, afirma que «los griegos inventaron lo político [...] en la medida en que la política implica no solamente el debate [...] sino el sufragio, la ley común escrita, la resolución de los antagonismos mediante combates verbales, y el voto de decisiones a las que se puede dar una forma pública escrita. Los dioses son evocados en el

---

<sup>15</sup> J-P. Vernant, *Los orígenes...*, pp. 58-60.

encabezamiento de los decretos más antiguos, pero son los hombres reunidos en asamblea o en consejo los que deciden»<sup>16</sup>.

La decisión meramente humana basada en la discusión pública será, pues, el fundamento de lo político. Debajo de ello, nos dirá Vernant, subyace un intento por «neutralizar el poder». La doctrina de la soberanía manifiesta en la *Teogonía* de Hesíodo, en la cual *kratos* —poder— y *bía* —violencia— recaen en la persona de Zeus, el monarca universal, queda en el plano terrenal sumamente limitada en el momento en que los iguales participan en la toma de decisiones.

«Esta neutralización del poder —concluye Vernant— supone también que este pierde su carácter sacro»; «Depositar el poder en el centro, ponerlo en común, es también despojarlo del misterio, arrancarlo del secreto para convertirlo en un objeto de pensamiento y de debate público [...] Lo político, desde entonces, no se contenta sólo con existir en la práctica institucional: ha llegado a ser “consciente de sí”, confiere a la vida en grupo, a los individuos reunidos en una misma comunidad su carácter propiamente humano»<sup>17</sup>. La invención de lo político así entendido constituye, por tanto, un primer paso en la ruptura con el orden tradicional. El fundamento religioso del poder se hace a un lado, y éste queda encuadrado en el ámbito de lo «propiamente humano». El poder pierde su carácter sacro. Los dioses seguirán siendo invocados pero serán los hombres los que decidan su futuro.

¿Qué ocurre con el fundamento religioso? El propio Vernant nos arroja una pista: «Sobre las ruinas del palacio, en esa Acrópolis que consagrará en adelante a sus dioses, es la comunidad la que se proyecta a sí misma en el plano de lo sagrado, así

---

<sup>16</sup> P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 11.

<sup>17</sup> J-P. Vernant, *El nacimiento...*, p. 145.

como, en el plano profano, se realiza a sí misma en la amplitud del *ágora*»<sup>18</sup>. Como lo señalábamos líneas arriba<sup>19</sup>, la sociedad absorbe en sí misma las imágenes divinas con las que negociaba su existencia, lo cual constituye el síntoma por excelencia de la inversión del orden. El fundamento religioso se traslada al terreno de lo político para que el poder pueda ejercerse a partir de bases bien cimentadas. Este desplazamiento es, precisamente, la sustancia de la «secularización».

\*\*\*

En cuanto el poder se pone en medio, el grupo de los iguales que lo ejerce necesita ser ampliado más allá de los *aristoi*, cuyos cimientos políticos comienzan a resquebrajarse hacia fines del siglo VII a.C. Justo entonces aparece la figura de Solón, quien al permitir a las clases bajas ser propietarias, les otorga también derechos políticos, dándoles la posibilidad de participar en las asambleas y en el Senado, y, además, de desempeñar el cargo de arconte. Desde Solón, la ley será definida como «aquello que los sufragios del pueblo han ordenado en último lugar». Por tanto, deja de ser una tradición santa y se convierte en un mero texto, hecho por la voluntad de los hombres y, consiguientemente, susceptible de cambio. Será, además, «propiedad común de todos los ciudadanos»<sup>20</sup>. En virtud de la publicidad que le será conferida gracias a la escritura, la ley, sin dejar de aparecer como valor ideal, podrá encarnarse en el plano «propriadamente humano». Se encumbra, pues, como algo común a todos y, al mismo

---

<sup>18</sup> J.-P. Vernant, *Los orígenes...*, p. 60.

<sup>19</sup> Véase *supra*, I.4.

<sup>20</sup> F. de Coulanges, *op. cit.*, p. 427.

tiempo, superior a todos. A pesar de ser sometida a discusión y modificable por decreto, no dejará de «expresar un orden concebido como sagrado»<sup>21</sup>.

La reforma política de Solón se complementa en lo religioso con la reorganización de las tribus hecha por Clístenes, orientadas a mezclar en diez tribus a toda la población de Atenas de acuerdo no con su condición social o con su nacimiento, sino con su domicilio, con lo cual el culto quedó plenamente abierto a todos los ciudadanos. La dignidad de jefe y sacerdote fue anual y cada miembro tuvo derecho a ejercerla. Con ello se daba un gran paso hacia la *isonomía*, que al tomar la igualdad en forma de la relación 1/1, constituye una igualdad plena y total, «la única “justa medida” susceptible de coordinar las relaciones entre ciudadanos»<sup>22</sup>.

El *kosmos* unido y armónico que se había prefigurado con las innovaciones de Solón, queda completado con la reforma de Clístenes. Sólo entonces «la polis se presenta como un universo homogéneo, sin jerarquía, sin planos diversos, sin diferenciación. La *arkhé* no se concentra ya en un personaje único en la cúspide de la organización social. Está repartida por igual a través de todo el dominio de la vida pública en ese espacio común donde encuentra la ciudad su centro, su *meson*. Según un ciclo reglamentado, la soberanía pasa de un grupo a otro, de un individuo a otro, de tal modo que mandar y obedecer, en lugar de oponerse como dos absolutos, se transforman en los dos términos inseparables de una misma relación reversible»<sup>23</sup>. Tal estado de cosas marca, según Fustel de Coulanges, «el término del régimen religioso de la ciudad»<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> J-P- Vernant, *Los orígenes...*, p. 65.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>24</sup> F. de Coulanges, *op. cit.*, p. 394.

Ello no quiere decir que la religión fuese suprimida. Simplemente que se hizo pública y fue despojada en cierta medida del halo de misterio que siempre la encubrió. Los dioses protectores de las ciudades siguieron teniendo vigencia, y los *sacra*, «cargados antiguamente de una fuerza peligrosa y sustraídos a la mirada del público se convierten bajo la mirada de la ciudad en un espectáculo, en una “enseñanza sobre los dioses”»<sup>25</sup>. En ningún momento se descuidan, por cierto, aquellas fuerzas sobrenaturales que escapan al control del hombre, denominadas providencia o *tykhe* que siguen siendo decisivas en la economía de los factores políticos. De ahí que permanezcan las funciones religiosas, no sólo para observar el ciclo ritual sino también para la consulta de los oráculos.

Por lo demás, es la ciudad, lo político mismo, lo que habrá de convertirse en la raíz de la devoción para los griegos. Todas las fuentes nos hablan de de la ley, del sufragio, de los magistrados y, en última instancia, de la *polis* como cuestiones sagradas, precisamente —y aunque suene contradictorio— por estar instituidas bajo la voluntad de los hombres. Baste la descripción de Tucídides en su famoso *Discurso fúnebre de Pericles*, en el que los dioses no se asoman ni por equivocación, como muestra de esta nueva sacralidad: «tenemos un régimen político que no envidia las leyes de nuestros vecinos, pues más bien somos ejemplo para alguno que imitadores de los demás. Se le da el nombre de democracia porque sirve a los intereses de la mayoría y no de unos pocos, pero según las leyes en los litigios privados todos tienen los mismos derechos [...] Nos conducimos con libertad tanto en los asuntos públicos como en los recelos mutuos que surgen del trato diario, y no le tomamos a mal al vecino que obre a su

---

<sup>25</sup> J-P. Vernant, *Los orígenes...*, p. 75.

gusto, ni le causamos molestias no sancionadas por la ley, pero penosas de contemplar. Y así como convivimos sin molestias en lo privado, en lo público no delinquimos sobre todo por respeto y por obediencia a los magistrados y las leyes, en especial las dispuestas para servir a las víctimas de la injusticia y las que, pese a no estar escritas, acarrearán una vergüenza universalmente reconocida a quien las incumple [...] En resumen, nuestra ciudad entera es una lección para Grecia [...] El propio poder de la ciudad, que hemos conseguido con estas costumbres, da fe de que lo que digo no es una exageración de palabra, sino la verdad de los hechos [...] Asombraremos a los hombres de ahora y a los de las generaciones venideras presentando nuestro poder con grandes pruebas [...] Estos hombres murieron luchando noblemente porque no les arrebatasen semejante ciudad, y es natural que todos los que quedamos estemos dispuestos a sufrir por ella [...] al dar sus vidas al Estado obtuvieron cada uno una alabanza inmortal y la tumba más gloriosa»<sup>26</sup>. El hombre griego había decidido entregarse en cuerpo y alma a su nuevo dios: la ciudad.

\*\*\*\*

La *polis* griega es caracterizada por Vernant como un «universo espiritual», como un *kosmos* instaurado en la tierra<sup>27</sup>. ¿En qué sentido lo «espiritual» sigue teniendo un valor? Desde luego en un sentido «puramente humano», ajeno, precisamente, a lo que con anterioridad se asociaba a la autoridad espiritual, es decir, a lo trascendente, a lo que, a pesar de toda secularización, seguirá manteniéndose oculto. Lo espiritual será, pues, el orden político mismo, que es al mismo tiempo natural, puesto que encarna las

---

<sup>26</sup> Tucídides, *El discurso fúnebre de Pericles*, Madrid, Sequitur, 2007, pp. 60-93.

<sup>27</sup> J-P. Vernant, *Los orígenes...*, pp. 61-79.

leyes de la naturaleza, que, sin embargo, como señalaba Heráclito, «ama esconderse»<sup>28</sup>.

Hacia el siglo v, filósofos como Anaximandro plantean la armonía de algún modo musical del universo. La *arkhé* aparece en el filósofo jonio como «sustancia primera, “infinita, inmortal y divina, que envuelve y gobierna” todas las cosas»<sup>29</sup>. Es una «realidad aparte, distinta de todos los elementos, que constituye el origen común de ellos, la fuente oculta de la que todos se alimentan». La *arkhé*, por tanto, «está separada y es diferente de la apariencia fenoménica»; es el *apeirón* mismo, es decir, «lo indeterminado, aquello que carece de límites»<sup>30</sup>. Como tal, es el principio que ordena y equilibra a los distintos elementos que entran en relación para conformar el orden cósmico.

Este y otros planteamientos filosóficos que, de algún modo reviven, transfigurándola, toda la esencia griega, ponen al desnudo «como una multiplicidad palpitante de esencias escondidas e irreductiblemente individuadas»<sup>31</sup> aquella pluralidad de los dioses olímpicos, que de alguna forma traducía ya ciertas cualidades metafísicas del mundo, entre ellas la noción de soberanía divina, que apela no a otra cosa sino al fundamento último del universo. Éste siguió siendo concebido como «algo escondido»: «a la naturaleza primordial le gusta ocultarse», señalaba Heráclito<sup>32</sup>. El fundamento último del mundo es trascendente: la sabiduría de los primeros filósofos se presenta, por ello, como «un tejido de enigmas que aluden a una naturaleza insondable», puesto que el mundo mismo, con su multiplicidad, con su ilusoria corporeidad, «es una trama

---

<sup>28</sup> Giorgio Colli, *La naturaleza ama esconderse*, México, Sexto Piso, 2009.

<sup>29</sup> J-P. Vernant, *Los orígenes...*, p. 136.

<sup>30</sup> G. Colli, *op. cit.*, p. 98.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>32</sup> Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tisquets, 2000, p. 71.

de enigmas, una apariencia del dios»<sup>33</sup>. Esta sabiduría enigmática es acorde con la noción de conocimiento en la Grecia arcaica, asociada de manera natural a la adivinación y a la locura. El conocimiento no es propiedad del hombre. Como todo lo demás, viene del dios, que igualmente transmite la sabiduría de manera enigmática, ya sea a través del oráculo o de la posesión, incluso del sueño: «El señor a quien pertenece el oráculo que está en Delfos —nos dice Heráclito— no afirma ni oculta, sino que indica»<sup>34</sup>. Al hombre corresponde únicamente interpretar dichos mensajes, tratar de descifrar su significado oculto. Al hacerlo resuelve los desafíos enviados por el dios y accede al conocimiento.

El proceso de secularización que hemos venido describiendo acabará trasladando al plano de lo político no sólo las concepciones teológicas en torno a la soberanía divina sino también los novedosos conceptos metafísicos que constituirán la sustancia de lo político, e incluso la sabiduría misma. *Kratos* y *Bía*, los dos antiguos acólitos de Zeus, serán ahora servidores de *Nomos*, la ley, que habrá de quedar en el centro para ser modificada. La *arkhé*, de ser considerada el fundamento del mundo, será vista como el principio de lo político, aquel que establece y garantiza «un orden igualitario fundado en la reciprocidad y que, superior a todos los elementos, les impone una ley común [...] este equilibrio de poderes dista mucho de ser estático; oculta oposiciones, es el resultado de conflictos. Bajo el yugo de esta *diké* igual para todos, las potencias elementales se asocian, se coordinan, en una fluctuación regular, a fin de componer, a

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 17. Véanse también pp.13-22, 41-49, y Roberto Calasso, *La locura que viene de las ninfas*, México, Sexto Piso, 2006.

pesar de su multiplicidad y su diversidad, un cosmos único»<sup>35</sup>. Así concebida y llevada al terreno político, la *arkhé* se convertirá en su sustancia primera.

Lo mismo ocurrirá con otros vocablos atribuidos a la soberanía divina, todos los cuales tienen, en origen, una relación con la omnipotencia de Zeus. Así *kraineín*, término utilizado para designar la autoridad del rey, que se manifiesta en la aprobación gestual de parte del dios; lo mismo que *kratos*, el poder o la fuerza siempre conferidos por el Crónida para cualquier empresa; *thémis*, literalmente, «la regla establecida por los dioses», el «derecho divino»; o *dikē*, que, asociada estrechamente con la *thémis*, tiene el sentido de una regla imperativa, de una «fórmula que regula el destino», y que sólo después del tiempo se asociará a la justicia y la moral<sup>36</sup>. Todos estos traslados de una esfera a la otra, estarán orientados a erigir un «cosmos humano», basado en el principio de igualdad ante la ley, que se materializa en la *polis*. Dicho orden será concebido como sagrado<sup>37</sup>.

La tiranía de lo político alcanza desde luego a la sabiduría, de modo tal que el enigma, ubicado en el terreno del agonismo y carente del trasfondo religioso que lo caracterizó, se humaniza y se configura como la matriz de la dialéctica, «el arte de la discusión». Su surgimiento, si bien representa el paso de la sabiduría como manía, como experiencia mística y misteriosa a la elaboración de un pensamiento abstracto, racional y discursivo<sup>38</sup>, permite la subsistencia del enigma en la forma del desafío dialéctico. Por consiguiente, «el misticismo y el racionalismo no fueron algo antitético en Grecia: más que nada, habría que entenderlos como dos fases sucesivas de un

---

<sup>35</sup> J-P. Vernant, *Los orígenes...*, p. 137.

<sup>36</sup> É. Benveniste, *op. cit.*, pp. 259-263, 280-287, 297-300, 301-303.

<sup>37</sup> J-P. Vernant, *Los orígenes...*, p. 65.

<sup>38</sup> G. Colli, *El nacimiento...*, p. 77.

fenómeno fundamental. La dialéctica interviene cuando la visión del mundo del griego se vuelve más apacible. El fondo escabroso del enigma va atenuándose y queda sustituido por un agonismo exclusivamente humano»<sup>39</sup>. De forma tal que, aún en la dialéctica, en la que se activa la maquinaria del pensamiento lógico y racional, sigue habiendo un trasfondo religioso, manifiesto no sólo en el carácter ritual de la disputa —«que por lo general se desarrolla frente a un público silencioso»<sup>40</sup>— sino en la actitud misma del dialéctico, quien, como Apolo, «hiere de lejos» a su rival con sus interrogantes.

No obstante, en su irremediable vinculación con la esfera política, la cual es vista por muchos como un acierto del genio griego, la dialéctica se vulgariza —al igual que la sociedad en su conjunto—, permitiendo la emergencia de la retórica, técnica expresiva oral y gestual, que hace a un lado la discusión y se orienta en la subyugación de la masa de oyentes, en persuadir a los mismos. La aclamación de la masa, la mayor cantidad de manos levantadas, definirá la victoria del orador. Mientras que «en la dialéctica se luchaba por la sabiduría, en la retórica se lucha por una sabiduría dirigida al poder. Lo que hay que dominar, excitar, aplacar, son las pasiones de los hombres»<sup>41</sup>. Las categorías abstractas abrirán paso a las pasiones humanas y los intereses políticos.

La palabra, que siempre fue de primer orden para los griegos, por estar asociada al conocimiento, a la verdad y a la justicia, será, desde entonces, la «herramienta política por excelencia, la llave de toda autoridad en el Estado, el medio de mando y de

---

<sup>39</sup> *Ibídem*, p. 84.

<sup>40</sup> *Ibídem*, p. 86.

<sup>41</sup> *Ibídem*, p. 106.

dominación sobre los demás»<sup>42</sup>. Todas las cuestiones de interés general deberán pasar, desde entonces, por el arte oratorio y el debate: «la elocuencia es el resorte del gobierno democrático»<sup>43</sup>. Cualquier decisión debe ser argumentada y expuesta al juicio de los iguales. De ahí que, según Vernant, el arte político sea esencialmente un ejercicio de lenguaje, y el *logos* «adquiera conciencia de sí mismo» sólo a través de su función política. Más aún, nos dice, serán la retórica y la sofística las que sentarán «una lógica de lo verdadero, propia del saber teórico, frente a la lógica de lo verosímil o de lo probable», encarnada, podemos suponer, en la mitología<sup>44</sup>.

El *logos* así considerado, sin embargo, es un *logos* transformado, «espurio». El *logos* es, desde la perspectiva de Giorgio Colli, un «discurso» que expresa una cosa diferente, heterogénea, como la exaltación mística experimentada ante las enigmáticas palabras del oráculo: así es como la sabiduría arcaica entendía a la razón. «Posteriormente, ese impulso originario de la razón se olvidó, dejó de comprenderse su función alusiva, el hecho de que a ella le correspondía expresar un distanciamiento metafísico, y se consideró el discurso como si tuviese autonomía propia, como si fuera un simple objeto de un espejo independiente, sin fondo, denominado racional, o incluso como si hubiera sido una substancia. Pero desde el principio, la razón había nacido como algo complementario, como una repercusión, cuyo origen estaba en algo oculto, fuera de ella, que dicho “discurso” no podía devolver, sino sólo señalarlo»<sup>45</sup>.

La consagrada razón griega es una razón eminentemente política. *Logos* y política, afirma Vernant, «mantienen una relación estrecha, una trabazón recíproca», a través

---

<sup>42</sup> J.-P. Vernant, *Los orígenes...*, p. 62.

<sup>43</sup> F. de Coulanges, *op. cit.*, p. 462.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> G. Colli, *El nacimiento...*, p. 102.

de la cual el primero «adquiere conciencia de sí mismo», y la segunda construye y legitima sus decisiones, y establece una «verdad». Ésta es también una verdad «espuria», ya que es producto de la retórica y la sofística, y ambas, desde un punto de vista lógico, pueden afirmar y negar lo que sea<sup>46</sup>, sin importar que se apegue a la realidad o no.

Al analizar el paso de la «palabra mágico-religiosa» a la «palabra-diálogo» en la Grecia arcaica, Marcel Detienne no sólo narra el descrédito de los «maestros de Verdad» —rey, poeta, adivino—, sobre los que se estructuraba la sociedad antigua, sino que advierte también de la relación estrecha de la palabra-diálogo —aquella que es puesta en el centro— con *Peitho*, es decir, «el arte de persuasión, de decir “palabras engañosas, semejantes a la realidad”»<sup>47</sup>. *Peitho*, por tanto, está asociada con *Apaté*, el Engaño, quien se asemeja a *Alétheia* —la Verdad— hasta el punto de confundirse con ella. Es tal la seducción de la palabra, que puede hacerse pasar por la realidad: «el *logos* puede imponer al espíritu humano objetos que se asemejen a la realidad hasta el punto de confundirse y que no son, sin embargo, más que una vana imagen»<sup>48</sup>. La palabra por tanto, deja de ser eficaz por sí sola y requiere de la aceptación de los demás. Desde entonces, lo único importante para ella es conseguir el asentimiento y la adhesión del resto. Sofistas y retóricos se erigen, pues, como verdaderos «maestros de ilusión que presentan a los hombres, en lugar de lo verdadero, las ficciones, los

---

<sup>46</sup> Este riesgo ya se había advertido desde Parménides, quien de algún modo compromete su pensamiento con *Alétheia*, la verdad, a sabiendas de que, en efecto, la dialéctica es totalmente susceptible del «nihilismo teórico», ya que, llevada hasta sus últimas consecuencias, es capaz de demostrar, bajo una rigurosa argumentación, que algo existe y no existe al mismo tiempo, o que algo es posible pero igualmente imposible, con lo cual puede destruir la realidad de cualquier objeto e incluso su carácter pensable. *Ibidem*, p. 95.

<sup>47</sup> Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, México, Sexto Piso, 2004, p. 127.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 135.

simulacros, y los ídolos que les hacen tomar por la realidad»<sup>49</sup>. Sea desde la ambigüedad filosófica o desde la política unos y otros intentan derrotar al adversario y fascinar a la masa. La palabra deja de ser entonces un instrumento para el conocimiento de lo real; «el *logos* no pretende jamás, en este plano, decir la *Alétheia*». Su potencia, sin embargo, es inmensa: «trae el placer, se lleva las preocupaciones, fascina, persuade, transforma mediante el encantamiento»<sup>50</sup>. Basta con recordar la historia de Far-li-mas, narrada líneas arriba<sup>51</sup>, para tener una imagen del poder encantador de la palabra, y advertir sus repercusiones en términos de la inversión del orden.

En efecto, una vez que los hombres tuvieron la igualdad formal, se hicieron la guerra estimulados por intereses propios. «La democracia no suprimió la miseria, al contrario, la hizo más perceptible»<sup>52</sup>, y ello habría de desatar, antes o después, en distintas ciudades, una vasta gama de conflictos tan sólo un siglo después del esplendor de Atenas. «¿Qué fue entonces de la democracia? —se pregunta Fustel de Coulanges—. Carecía de reglas [...] Ya no se veían verdaderos gobiernos en el poder, sino facciones. El magistrado ya no ejercía la autoridad en provecho de los intereses y de las codicias de un partido. El mando ya no estaba revestido de títulos legítimos ni de carácter sagrado; la obediencia nada tenía ya de voluntaria [...] La democracia, con los ricos en el poder, se convirtió en una oligarquía violenta; la democracia de los pobres se transformó en tiranía»<sup>53</sup>. Entre la Guerra del Peloponeso y la conquista de Grecia por los romanos campeó la inestabilidad política. Por todos lados comenzaron

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 184-185.

<sup>51</sup> Véase *supra*, I.5.

<sup>52</sup> F. de Coulanges, *op. cit.*, p. 468.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 473

a emerger los tiranos que, como Pisístrato en Atenas, Teágenes en Megara y Dionisio en Siracusa se hacían del poder «conquistando la confianza de la muchedumbre» a partir de la palabra.

A este desasosiego responderá, ya desde el siglo v la tragedia griega, que aparece, según Vidal-Naquet, como un «espejo roto» de la ciudad<sup>54</sup>, y más tarde la filosofía política clásica: por un lado, con Platón y su *República* ideal, en la que se habría de superar la condición del hombre por medio de la educación y el conocimiento; por el otro, con Aristóteles y su gran esfuerzo por definir el mejor régimen político y actuar bajo la virtud del «justo medio». Para este momento ya se han dado varios golpes decisivos a los principios del orden tradicional que, sin embargo, no se resignará a morir.

## 2. Roma: dominación e *imperium*

\*

Los romanos, de algún modo, sustituyen la mitología cosmogónica por la historia de sus orígenes. Rinden más culto a la ciudad como tal que a sus dioses. Los sacrificios, las libaciones, las fiestas, si bien son dedicados a éstos, tienen la intención de propiciar el engrandecimiento de la ciudad eterna, en torno a la cual se erigen todos los valores. Tal es el punto de vista de Georges Dumézil<sup>55</sup>.

¿Qué pasa entonces con la función soberana de los dioses? Recae, desde luego en Júpiter quien, como habíamos observado<sup>56</sup>, aparece como un *rex* invisible, cuya

---

<sup>54</sup> P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 53.

<sup>55</sup> Georges Dumézil, *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona, Herder, 1999, pp. 166-175.

<sup>56</sup> Véase *supra*, I.1.

función es garantizar la existencia de la ciudad. Es, por tanto, un dios «que se interesa poco por las lejanías del espacio y el tiempo y concentra su imaginación y reflexión en la misma Roma y sobre todo en el presente de Roma»<sup>57</sup>. No deja de ser un dios celestial, «pero de un cielo próximo, más atmosférico que cósmico»<sup>58</sup>.

Sin menoscabar la importancia del omnipotente dios, en la «mitología terrestre» —como la llama Dumézil— la función soberana recaerá, sin embargo, en los fundadores de la ciudad, Rómulo y Numa, cuya heroicidad tiene un carácter específicamente político y más terrenal, comparado con el carácter de los héroes griegos. Las proezas realizadas por estos míticos héroes se vinculan directamente con la ciudad y la institución de lo político.

Estos dos personajes asumen, pues, la dualidad de la función soberana, su carácter al mismo tiempo político y religioso, violento y razonante. Rómulo encarna la primera faceta: es un hombre de acción «nacido para mandar y no para obedecer»; tiende, por tanto, a establecer su poder absoluto a costa de lo que sea, incluso de su propio hermano. Es él quien determina el interés de Roma; en torno a su majestad se definen el bien y el mal, así como la ley y el derecho. Obra mediante guerras victoriosas, que celebra fastuosamente, y, a través de ellas, impone sus condiciones; gusta de castigar e inspirar temor en sus súbditos y entre los extranjeros. Amplía el territorio de Roma con sus anexiones y aumenta su población al incorporar a los enemigos vencidos. Su ambición y dureza evolucionan hasta establecer un régimen tiránico, por lo cual fue poco estimado por el Senado. Es calificado de «ferviente sacrificador»; sin embargo, su religiosidad, que es la de un hombre de acción, se resume en una orgullosa confianza

---

<sup>57</sup> G. Dumézil, *op. cit.*, p. 162.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 163.

en Júpiter, su protector. Funda los *auspicia*, que consisten en solicitar al gran dios los signos de cuya interpretación dependerá la acción, generalmente militar. Igualmente funda los Lupercalia, esa especie de culto dionisiaco, destinado a purificar la ciudad. Tiene ascendencia divina —la cual es confirmada con su deificación, una vez muerto— lo que afirma su tremenda confianza en sí mismo y en el rey de los dioses. No tiene descendencia y aparenta juventud. Es, en suma, «un guerrero por herencia, por gusto y por política: su vida está jalonada de combates afortunados y de triunfos»<sup>59</sup>. No por otra razón se afirma que es hijo de Marte.

Numa, en cambio, encarna el segundo aspecto: «es fundamentalmente un sabio, pintado por las narraciones griegas como filósofo y por la tradición romana como *uir grauis*»<sup>60</sup>. Carece de pasiones, y sobre todo de ambición política. Acepta reinar sólo porque su fuerte sentido del deber se lo impone. «Su dulzura, su justicia, son tales que inspira un amor sin reserva»<sup>61</sup>. Su muerte es un luto nacional y los senadores llevan en sus hombros su ataúd. Es un hombre profundamente religioso. Funda los *sacra*, es decir, el culto formal asumido por los hombres con sus oraciones, sus negociaciones, sus ofrendas, así como todos los sacerdocios regulares, incluyendo el *flamonium* y el pontificado, todos al servicio de Roma. En ellos rige todo el año la vida religiosa excepto el día de los Lupercalia. Es, por tanto, «el héroe de la exactitud ritual». Plutarco relata que era tal su confianza en la religión que en cierta ocasión, mientras hacía un sacrificio, llegó la noticia de que atacaban los enemigos. Numa se sonrió y

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

dijo: «Y yo estoy sacrificando»<sup>62</sup>. Esa piedad religiosa fue observada en su forma de ejercer el poder y la justicia. «Suave, por cierto, y humana, era la música de Numa, que con la paz y la justicia puso en armonía a los ciudadanos y los volvió tranquilos, apartándolos de su modo de ser violento y encendido»<sup>63</sup>. En lugar de la violencia, apuesta por la persuasión, por el ejemplo, por la virtud. Fue tal la aceptación y el agrado de los súbditos con el reino de Numa, con su justicia y sencillez, que muchos pueblos vecinos siguieron la misma política: «Ni guerra, ni sedición, ni revuelta política constan durante el reinado de Numa [...] ya sea por el temor a los dioses, que parecían velar por semejante varón, ya sea por respeto a su virtud o por una divina casualidad que lo mantenía fuera del alcance de cualquier maldad»<sup>64</sup>. No sólo no hay guerra en su reinado, sino que, por lo mismo, se genera una prosperidad material nunca antes vista, al infundir a los romanos el valor de la agricultura. Es de estirpe mortal, como todos los hombres, y estuvo casado dos veces, teniendo descendencia. A diferencia de Rómulo, Numa es un rey de edad avanzada, digna de su gran sabiduría. Recordemos que estos dos aspectos de la soberanía son absolutamente complementarios, de manera que, si bien ambos personajes, al tratarse de un relato histórico, no pueden actuar al mismo tiempo —como lo hacen Varuna y Mitra en la tradición india— encarnan a la perfección los dos polos que caracterizan la soberanía divina —y en última instancia el poder—: pasión, violencia, fuerza, acción, guerra, por un lado; virtud, pacifismo, persuasión, sabiduría, ley, por el otro. De forma tal que es posible reconocer en ambos a los fundadores de Roma: «De este modo —señala Tito

---

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 171.

<sup>63</sup> Plutarco, citado en *Ibidem*, p. 170.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 171.

Livio— dos monarcas, cada uno por distinto camino, el uno por medio de la guerra, y el otro valiéndose de la paz, acrecentaron la ciudad. Rómulo reinó treinta y siete años y Numa cuarenta y tres. Roma, gracias a las artes bélicas y pacíficas era ya una urbe no sólo poderosa sino bien organizada»<sup>65</sup>. La ciudad que se había fundado por la guerra, pudo perdurar gracias a la cimentación de la vida en la ley y la religión.

Más allá de que el relato histórico haya ocurrido tal y como está narrado en las diversas fuentes, o de que incluso pueda considerarse no a Rómulo y Numa sino al troyano Eneas como el primer fundador de Roma<sup>66</sup>, el hecho es que estamos ante una nueva forma de concebir la soberanía divina, encarnada, esta vez en personajes puramente humanos e históricos, como Numa. Hay por tanto, un desplazamiento de la mitología a la historia, del cielo a la tierra, de lo divino a lo humano, en virtud del cual este último elemento tendrá un papel mucho más activo en la instauración, si no del mundo, sí de la ciudad, que para los romanos, y más tarde para los pueblos bajo su dominio, equivale al mundo. Este desplazamiento no es sino una obra de secularización, que está completamente vinculada con la erección del culto a la ciudad y a su poderío. La guerra y la ley, determinadas ambas por la religión, serán, pues, los factores decisivos para que Roma alcance su vaticinado destino de ser la cabeza del mundo.

\*\*

Rómulo y Numa fueron los primeros reyes de Roma. En sus actos, si los miramos desde la perspectiva de su complementariedad, podemos distinguir el carácter del *rex*

---

<sup>65</sup> Tito Livio, *Desde la fundación de Roma*, México, UNAM, 1998, p. 25.

<sup>66</sup> Eneas, por cierto, asume, en una sola persona, el carácter religioso y político de la función soberana que otras tradiciones adjudican a Rómulo y Numa.

romano, del que ya hemos hablado líneas arriba<sup>67</sup>. *Rex*, dijimos de la mano de Benveniste, es aquél que fija las reglas, que marca los límites, que determina lo que es recto, es decir, lo justo, lo honesto, en contraposición de lo torcido o curvado. Al fijar, al delimitar, al establecer el orden «hace sagrado» algo, lo diferencia de lo profano. Lo que el *rex* inserta en lo sagrado es, desde luego, su ciudad, sus ciudadanos, sus palacios, sus tierras, sus murallas, todo lo que la compone. De ahí que Benveniste señale que el *rex* es más religioso que político, que se emparenta más con un sacerdote que con un gobernante, y que ha sido necesaria una transformación —podríamos decir también inversión o desplazamiento— radical para llegar a la realeza de tipo clásico, fundada exclusivamente sobre el poder, y para que la autoridad política se independizara del poder religioso<sup>68</sup>.

Cuando se conoce, aunque sea en términos muy generales, la historia de Roma da la impresión de que el componente político del *rex*, asociado con la función guerrera y administrativa, predomina sobre el componente religioso, vinculado al sacrificio y el culto. La historia romana de los orígenes, una de cuyas mayores expresiones es la obra de Tito Livio, fue escrita ya instaurado el Imperio. De haberse apegado a lo que Benveniste nos dice del *rex*, tendría que haber sido Numa y no Rómulo el primer fundador cronológicamente hablando. En la versión de Tito Livio el mensaje es muy claro: la ciudad se funda, se conserva y, más aún, se expande gracias a la guerra. Tras la apoteosis de Rómulo en el campo de Marte, éste desciende del cielo y, en una aparición, vaticina a Próculo Julio el destino de Roma y la forma en que habrá de alcanzarlo: «anuncia a los romanos —le dijo— que los dioses han decidido que un día la

---

<sup>67</sup> Véase *supra*, I.1.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

ciudad de Roma sea la cabeza del mundo: cultiven por tanto el arte militar, y sepan, y así lo transmitan a su descendencia, que ningún poder humano podrá resistir a sus armas. Dijo y se elevó a los aires»<sup>69</sup>. La obra de Livio presenta, pues, «el cuadro de lo que los romanos contemporáneos de Augusto querían que hubiera sido su pasado y, al mismo tiempo, el ideal perseguido para el porvenir»<sup>70</sup>. Para esa época, hacia las tres últimas décadas antes de Cristo y ya instaurado el Imperio, el aspecto político de la soberanía tenía, en efecto, preeminencia sobre el religioso. Tanto así que precisamente una de las grandes aportaciones de Augusto fue la recuperación de la religión y las costumbres antiguas.

¿Cómo se llegó a ello? De la época de los reyes a la del Imperio transcurren cerca de siete siglos, de los cuales casi cinco corresponden a la república. Ésta se instaura hacia fines del siglo VI a.C., tras los sostenidos conflictos que desde la fundación de la ciudad se habían presentado entre el rey y el Senado, que aparecía como limitante de su poder. Livio señala incluso que tras la muerte de Rómulo, se despertó la sospecha de que algunos miembros del Senado habían sido responsables de ella, puesto que no les despertaba mucha simpatía la forma en la que ejercía el poder. Los conflictos se suceden de un rey a otro hasta que en el 509 a.C. el Senado decreta la destitución de Tarquino, la abolición de la realeza y la creación del consulado, decreto que es aprobado por la ciudad. Con ello, el *rex*, que ya desde Numa, con la creación de las figuras sacerdotales como los pontífices o los *flamines* había sufrido una separación de su componente político-religioso, es despojado de su autoridad política y persiste

---

<sup>69</sup> Tito Livio, *op. cit.*, p. 26.

<sup>70</sup> Agustín Millares, «Introducción», en *Ibidem*, p. XII.

solamente como *rex sacrorum*, a cuyo cargo quedaban los sacrificios, pero ya no la impartición de justicia ni la guerra, que quedarían en manos de los cónsules<sup>71</sup>.

El predominio de la aristocracia pronto habría de enfrentarla con las clases bajas. El rey Servio, con la finalidad de contrarrestar a la aristocracia, repartió, como Solón en Grecia, tierras a la plebe y le confirió el derecho de propiedad sobre ellas. Al igual que Clístenes, reorganizó a la población no en tres sino en siete tribus, de acuerdo con el domicilio de cada una, con lo cual formalmente la plebe entró en la ciudad, teniendo acceso al culto sin distinción de clase. Aunado a ello, el ejército, que estaba dividido en curias o tribus, unidas por un lazo familiar o clientelar, pasó a estar dividido por centurias, organizadas según la riqueza. De modo tal que los clientes —que de manera hereditaria estaban obligados a servir a algún patricio y de esa forma «pertenecer a su familia»— pelearon ya no al lado y bajo las órdenes de su patrono, sino de otras personas de similares condiciones, adquiriendo así hábitos de independencia, que habrían de terminar, hacia el 372 a.C., en la supresión de esta clase social, al fusionarse con la plebe: en adelante sólo habría patricios y plebeyos<sup>72</sup>.

Por otro lado, la plebe adquirió mayor relevancia en la medida en que aportaba los elementos necesarios para la guerra, es decir, los hombres. En pocos años esta clase social se engrosó ya fuera con los antiguos clientes que se adherían a ella, o bien con el traslado a Roma de personas de otros pueblos conquistados. En esta misma medida se volvió un elemento cada vez más indispensable para la ciudad y la aristocracia, por lo que ésta tuvo que otorgarle paulatinamente ciertas concesiones que, si bien en principio parecían quedar bajo su control absoluto, le abrieron la puerta a la plena

---

<sup>71</sup> Véase F. de Coulanges, *op. cit.*, pp. 340-347.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 371-376; 395-423.

participación política y religiosa. Una de estas concesiones fue la creación de los tribunos de la plebe que fueron, desde su instauración en el 494 a.C., considerados «sacrosantos», lo que significaba que nadie podía violentarlos, ni golpearlos, ni matarlos. Prontamente los tribunos habrían de liderar a la plebe que, a pesar de seguir marginada políticamente, terminó por dotarse de instituciones y prácticas políticas y religiosas propias, y luchar políticamente con los patricios. Dado que el lazo de la guerra siguió existiendo, los patricios tuvieron que ceder nuevamente ante las demandas plebeyas y engendrar un código legal común: el código de los decenviros. Si bien fue redactado por legisladores patricios, fue aprobado por todas las clases; de la misma forma, las leyes aprobadas serían aplicables a todos los ciudadanos. El matrimonio entre miembros de ambas clases había sido aprobado. La *isonomía* griega había sido instaurada en la República romana. Hacia fines del siglo IV las principales magistraturas tanto religiosas como políticas se repartirían equitativamente entre las dos clases. El plebeyo pudo ocupar los cargos de cónsul, *quaestor*, censor, pontífice y augur, alternadamente y en igual número que los patricios. «Ahora eran los plebeyos el elemento preponderante en el Estado, tanto por su número como por su riqueza. Teóricamente ellos tendrían el poder en el futuro»<sup>73</sup>.

Ello resultó en una perturbación total del orden tradicional. Que los plebeyos —los *sudras* indios— ejercieran el culto, los auspicios, los sacrificios cuando no habían sido iniciados para ello fue visto por los hombres de espíritu religioso como una mancha: «el culto —se decía hacia el 300 a.C., según un relato de Tito Livio— resultará

---

<sup>73</sup> R. H. Barrow, *Los romanos*, México, FCE, 2002, p. 51.

perturbado, mancillado por manos indignas; atacáis a los dioses mismos: cuidado de que su cólera no se haga sentir en la ciudad»<sup>74</sup>.

\*\*\*

«Los viejos principios en que la ciudad romana —como todas las ciudades antiguas— se había fundado, se extinguieron [...] Sólo quedaban las formas exteriores»<sup>75</sup>. A costa de la inversión del orden antiguo, lo político se erigió como una dimensión de la vida social cada vez más diferenciada de la esfera religiosa, presentándose como una cosa exclusivamente humana. No obstante, para su construcción apeló a las «formas exteriores» que ésta le brindó desde siempre y las conservó, aunque sin su sustancia original.

Quizás esto sea lo que explique que, a partir de entonces, la conquista de otros pueblos ocupó uno de los lugares primordiales en la política romana, cuyo éxito dependió desde luego de la estrategia y pericia militar, de su inigualable genio político, pero sobre todo de la «tolerancia» religiosa y de la anexión de los dioses vencidos al culto romano: en otras palabras, de la conservación, sólo «formal», de los cultos de los pueblos conquistados y de la incorporación, también «formal» y al mismo tiempo simbólica, de las divinidades adoradas por éstos.

Cuando un pueblo quedaba sometido, nos dice Fustel de Coulanges, «no ingresaba al Estado romano, *in civitate*, sino en la dominación romana, *in imperio* [...] entre los pueblos y ella, Roma sólo conocía dos especies de lazos, la sumisión o la alianza»<sup>76</sup>. Independientemente de ello, la conquista operaba en cada ciudad una verdadera

---

<sup>74</sup> Tito Livio, citado en Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, p. 422.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 423.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 520.

transformación: en el caso de los súbditos, porque se les hacía entregar a Roma, bajo juramento, absolutamente todo: «sus personas, sus murallas, sus tierras, sus aguas sus casas, sus templos, sus dioses»<sup>77</sup>; en el caso de los aliados, si bien se estipulaba que cada urbe conservaría su organización política y religiosa, en la práctica los términos de la alianza, establecidos por Roma, eran totalmente favorables a ésta, e imponían todo tipo de obligaciones (sobre todo de carácter económico) a aquellos. «Las instituciones municipales sucumbían, pues, lo mismo en los pueblos que se llamaban aliados que en los sometidos; sólo había la diferencia de que los primeros conservaban las formas exteriores»<sup>78</sup>. Por tanto, la ciudad antigua, de cuño tradicional, se extinguía con cada conquista.

La comprensión de la noción de *imperium*, en este contexto, aporta un elemento significativo para el entendimiento de la configuración de lo político y del ejercicio del poder en Occidente. *Imperium romanum* era como se nombraba a la dominación de Roma sobre los pueblos conquistados. Cada conquista lo agrandaba, sin agrandar el Estado como tal, la *civitas romana*<sup>79</sup>. *Imperium* era también el poder que Roma confería a algún ciudadano romano para que se hiciese cargo de alguna provincia sometida, de la que Roma se desentendía a favor suyo. En virtud de ello «el ciudadano reasumía todos los derechos de la república, y con tal título era señor absoluto [...] Sus relaciones con los súbditos o aliados no estaban reguladas por ninguna constitución [...]; juzgaba según su única voluntad; ninguna ley podía refrenarle; ni la ley de los provinciales, porque era romano; ni la ley romana porque juzgaba a los hombres de

---

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 522.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 519.

las provincias»<sup>80</sup>. La única ley a la que podía quedar sujeto era la que él mismo promulgaba, pues el *imperium* de que estaba revestido incluía el poder legislativo. Tal era su omnipotencia. Como Júpiter, él era la ley encarnada. El resultado de este cuadro es realmente interesante: de entre los miles de pueblos existentes sólo Roma conservaba sus instituciones y su derecho; «el resto, es decir, ochenta millones de almas, no tenía ya ninguna especie de leyes, o al menos, no eran reconocidas por la ciudad soberana [...] la fuerza, la arbitrariedad, la convención, sostenían la sociedad a falta de leyes y de principios»<sup>81</sup>. Sólo el ciudadano romano tenía derechos; el resto vivía en una especie de limbo jurídico, en un «estado de excepción permanente», como el que Walter Benjamin entrevé al reflexionar sobre Europa veinte siglos después, en el que el *imperium* otorga poderes máximos sobre los hombres que habitan un territorio determinado. Debido a procesos históricos inconscientes y quizás hasta fortuitos, la soberanía divina de Júpiter es trasladada a los mortales a través del *imperium* conferido a éstos por la ciudad eterna, a la que todos los caminos conducen.

\*\*\*\*

Durante los doscientos años de guerra emprendida para extender el *imperium romanum* fue el Senado el que asumió el poder. «El Senado —nos dice Barrow— era principalmente un organismo de hombres que habían sido elegidos por el pueblo para diversas magistraturas [...] Una vez terminada su función pública ingresaban en la asamblea deliberante para poner su experiencia al servicio del Estado»<sup>82</sup>. Al no existir ya los antiguos obstáculos a la participación política para las clases bajas,

---

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 523.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 525.

<sup>82</sup> R. H. Barrow, *op. cit.*, p. 52.

pronto hubo de engendrarse una nueva nobleza: la de los políticos, aquellos que habían ocupado cargos públicos e ingresaban con posterioridad al Senado, a cuyas manos llegaban prácticamente todos los asuntos relevantes del Estado.

No obstante, la gran expansión registrada trajo como consecuencia la incapacidad del Senado para resolver asuntos relativos a las provincias, sobre todo a las más lejanas, e hizo necesario nombrar funcionarios para el gobierno de las mismas, los cuales, como vimos, contaron con poderes plenos. Dichos funcionarios eran usualmente extraídos del ejército, que debido a la intensa actividad bélica se había transformado en una fuerza política de primer orden, pero muy difícil de controlar a causa de la fidelidad de las tropas con sus generales que, ante el decaimiento de las virtudes antiguas, se dejaron llevar cada vez más por su ambición personal. Es entonces cuando comienza la época de las conjuraciones y las guerras intestinas, que desembocarán en la etapa del Imperio. Éstas inician con el movimiento de Tiberio y Cayo Graco, hacia el 133 a.C., y culminan con la proclamación de Julio César como *dictator*, tras lo cual es asesinado en el año 44 a.C. en las escalinatas del Senado mismo.

Será su hijo adoptivo Augusto quien, tras derrotar a Marco Antonio y Cleopatra en la batalla de Accio, accede al poder en 31 a.C. autodenominándose *Princeps*, literalmente «primer ciudadano» y, más tarde, *Pater patriae*, «padre de la patria»<sup>83</sup>. El gobierno de Augusto, nos dice Barrow, será una mezcla de tres elementos fundamentales: el *imperium* de los procónsules, con lo que quedaba investido con el poder sobre todos los ejércitos y sobre el gobierno de todas las provincias, asignadas desde ahora a funcionarios nombrados por él mismo; el poder tribunicio, que le otorgaría a su

---

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 84.

persona un carácter «sacrosanto», le permitiría proponer leyes y aparecer como representante del pueblo; y, por último, de ciertos privilegios especiales, como recomendar candidatos para las magistraturas electivas<sup>84</sup>. Quizás faltaría agregar sus intentos por recuperar el valor de lo religioso al asumir en vida el «pontificado máximo», aumentar el número de los sacerdotes y su dignidad, honrar a los antepasados y restablecer algunas ceremonias caídas en desuso<sup>85</sup>.

Aprendiendo de lo acaecido con Julio César, Augusto no desconoce al Senado; por el contrario, se presenta como un restaurador de la República que simplemente aventajará a otros funcionarios en autoridad. «El principado, tal como lo diseña Augusto, deja en pie la armazón republicana, pero introduce en él el principio del poder autocrático, disimulado tras las *excepciones* que se confieren al jefe absoluto de las fuerzas militares para el ejercicio simultáneo de otras magistraturas»<sup>86</sup>. El *imperium* bajo el cual actuó, le permitió fijar leyes y ejercer el poder por encima de éstas, al tiempo de mantener la «forma externa» republicana, basada en el Senado y en la ley, en virtud del sentimiento de respeto que los romanos tenían hacia ella, pero sobre todo, del anhelo de paz y seguridad que albergaban después de tantos años de guerra. Y en efecto, la *Pax Augusta* instaaura una nueva Edad de Oro romana que se verá reflejada en el florecimiento de la cultura, de lo cual son muestra la obra de Horacio y Virgilio, pero también en el incremento del «pan y circo», tan apreciados por su pueblo y por el emperador mismo. La instauración del Imperio, pues, da pie una época en la que lo político se ha adueñado de todos los ámbitos de la vida social,

---

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> Suetonio, *Vidas de los doce Césares*, México, Conaculta-Océano, 1999, p. 75.

<sup>86</sup> José Luis Romero, «Estudio preliminar», en: *Ibidem*, p. XVII.

manteniendo a lo religioso como una mera forma conveniente a sus fines. Es un reino de ficciones políticas en el que la complacencia pulula por todas partes. Resultan difíciles de aceptar, por ejemplo, los testimonios de Suetonio, como aquél en el que se narra la reacción de Augusto ante su nombramiento como *Padre de la patria* por parte del Senado —al que, por cierto, había reducido en número de integrantes—. Dice el biógrafo: «Augusto, con lágrimas en los ojos, contestó en estos términos [...]: “Llegado al colmo de mis deseos, padres conscriptos, ¿qué podía pedir ya a los dioses inmortales, sino que prolonguen hasta el fin de mi vida este acuerdo de vuestros sentimientos hacia mí?”»<sup>87</sup>. Lo mismo respecto a su concepción como hijo de Apolo, a la llama que se eleva hasta el cielo cuando pide auspicios a Baco, o al momento en que, siendo un niño balbuceante, hace callar a las ranas al reconocer éstas su majestad<sup>88</sup>. En la época en la que nos encontramos, con las transformaciones que hemos narrado y el carácter sustancialmente político y formalmente religioso del Imperio, resulta más factible pensar que todas estas ficciones se valen de la apropiación y el traslado de elementos religiosos a la esfera de lo político, aspecto que constituye la esencia de la secularización y de la articulación de lo teológico-político.

Los sucesores inmediatos de Augusto habrían de desenmascarar la farsa. La familia Julio-Claudia dio, entre los años 14 y 68 de la era cristiana, a cuatro emperadores, de los cuales tres —Tiberio, Calígula y Nerón— han pasado a la historia por sus actos violentos y desenfrenados. La crisis fue tal que, precisamente en ese año de 68, se sucedieron en el trono nada más que cuatro emperadores, quedando de manifiesto la importancia del soporte militar y la absoluta inestabilidad del sistema. El triunfo de

---

<sup>87</sup> Suetonio, *op. cit.*, p. 94.

<sup>88</sup> *Ibidem*, pp. 115-116.

Vespasiano en esta disputa corroboró que la virtud reinante para entonces era sólo la fuerza y la violencia, mas una vez asentado trajo nuevamente paz al Imperio. No obstante, a su muerte, sus descendientes Tito y Domiciano conducen a Roma nuevamente al caos. Así transcurrirán los primeros tres siglos de nuestra era, en la constante oscilación entre cierta estabilidad relativa y el completo desorden. Numa y Rómulo se alternan en todo momento, dejando muy claro su influjo en la historia de este grandioso pueblo que, quizás como ningún otro, refleja las ambigüedades del poder: en su pasión por la guerra y, al mismo tiempo, en su amor por la paz; en la sacralización y el respeto de la ley pero también en la exaltación de la violencia y la fuerza; en la limitación legal del poder que, al mismo tiempo, es ilimitado bajo el concepto de *imperium* y encarnado por la omnipotente figura del emperador.

A fines del siglo II, Cómodo pondrá fin a la estabilidad y los beneficios logrados por la dinastía Antonina (Trajano, Adriano, Antonio Pío y Marco Aurelio) que gobierna prácticamente por cien años. Tras ello, la estabilidad política volverá hasta finales del siglo siguiente, con Diocleciano quien, imbuido de religiosidad y pericia política, emprende una serie de reformas políticas y administrativas, que representarán un último intento por lograr la unificación y continuidad del Imperio. Para entonces, éste alberga en todos sus ámbitos una mezcla de elementos espirituales, culturales, tradicionales, religiosos y políticos tan diversos como los pueblos que han estado bajo su dominio, lo que denota simplemente un signo de la transición, definitiva para la historia universal, que dichos pueblos están experimentando: la transición al cristianismo que, en su fusión casi alquímica con el *imperium romanum*, por un lado, y

con la *isonomía* y el *logos* griego, por el otro, sentará las bases para la construcción de la maquinaria política del Occidente moderno.

### III. Cristianismo, Imperio y Edad Media

#### 1. Del paganismo al cristianismo

\*

Cuando Constantino se convirtió al cristianismo, en el curso de su campaña bélica contra Majencio, la religión de Cristo llevaba ya tres siglos sobre la faz de la tierra y sus seguidores no representaban más de un diez por ciento de la población del Imperio romano<sup>1</sup>.

Lo que permitió, en ese primer momento, la supervivencia de esta nueva religión, fue precisamente lo que la diferenciaba de las religiones paganas, así llamadas por ellos mismos, y que etimológicamente hacían referencia al culto profesado por los *pagus* u hombres del campo, quienes continuaron el culto a la multiplicidad de dioses del panteón romano, así como la práctica de los sacrificios<sup>2</sup>.

Sin caer en el simplismo que considera al cristianismo como un *best seller*<sup>3</sup>, resulta obvio que implicaba innovaciones en distintos ámbitos y que, de entrada, planteaba una nueva relación con lo divino. A diferencia de las religiones paganas, el Dios cristiano se hizo hombre, encarnó en su hijo Jesús —el *Christos*, el Ungido o enviado por Dios—, y descendió a la tierra a transmitir su mensaje. Con ello quedaban claras dos cosas: por un lado, el carácter divino del mundo y de los seres humanos y, por el otro, el enorme abismo existente entre Dios y el mundo, en el que el hombre tendría

---

<sup>1</sup> Paul Veyne, *El sueño de Constantino*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 33.

<sup>2</sup> Esta es la teoría más común respecto a la utilización del término «pagano» para denominar a aquellos que no profesaban la religión cristiana, y es la postura de Orosio. Sin embargo, otros autores como Tácito refieren que el término se aplicaba a aquellos que no hacían el juramento militar o *sacramentum* y, dado que los cristianos se consideraban como soldados de Cristo, así nombraron a todos aquellos que no lo eran. Hans Kung, *El cristianismo. Esencia e historia*, Madrid, Trotta, 4ª ed., 2006, p. 198.

<sup>3</sup> P. Veyne, *op. cit.*, p. 41.

que desenvolverse. ¿Cómo? Siguiendo el mensaje de Jesús, que es, en esencia, un mensaje de amor y salvación o, mejor dicho, de salvación por el amor.

La nueva religión, pues, confrontaba a Dios y al hombre, le hacía ver a este último todas sus diferencias respecto a aquél; pero al mismo tiempo, abría una posibilidad de comunicación entre ambos a través de la fe en Cristo que, además, se plantea como la única posibilidad de salvación para el hombre. El hecho de que Jesús, un judío de Nazaret como cualquier otro, predicara la palabra de Dios, fuera sometido al oprobio del pueblo y al suplicio de la crucifixión, y después hubiera resucitado y subido al cielo «a la derecha del Padre», implicaba un camino de salvación para toda la humanidad, que era simbolizado, precisamente por *la cruz*. Desde entonces, cristiano es, siguiendo a Hans Kung, quien va a vivir según la medida y el espíritu de Cristo: será éste —su vida, su actuar en tanto que revelación de Dios—, la esencia de la religión cristiana<sup>4</sup>.

La resurrección fue el hecho más resaltado por los profetas, precisamente porque era el que mayores implicaciones tenía en términos de la conversión a la fe cristiana. Más allá de las diferencias entre el politeísmo pagano y el monoteísmo cristiano, entre el culto «barbárico» del primero y «civilizado» del segundo, o entre la organización religiosa de uno y de otro, el cristianismo implicó un nuevo camino a seguir para los hombres, no sólo para los iniciados ni tampoco para el pueblo elegido, sino para *todos*. Justamente ahí radicó su fuerza para imponerse en un Imperio romano decadente, inmerso en dos siglos de conflictos políticos y descarnadas guerras por el poder, en el que incluso la religión, uno de los elementos más importantes de la sociedad romana, se encontraba sumamente degradada. «La fe en Cristo Jesús resucitado —señala

---

<sup>4</sup> H. Kung, *op. cit.*, p. 61.

Mircea Eliade— transformó al puñado de fugitivos desmoralizados en un grupo de hombres resueltos y seguros de ser invencibles»<sup>5</sup>.

Así pues, el cristianismo no sólo planteaba la salvación, sino que afirmaba que ésta estaba cerca. Las primeras comunidades cristianas se constituyeron como sectas apocalípticas, en espera de la parusía, es decir, del retorno de Cristo y el fin del mundo. A diferencia del paganismo, cuya ritualidad implicaba un «eterno retorno» a los orígenes, a aquello que había ocurrido *in illo tempore*<sup>6</sup>, para el cristianismo —lo mismo que para el judaísmo, de donde retoma esta noción— Dios se manifiesta en la historia, y ésta es, por consiguiente, una teofanía que, en tanto acontecimiento histórico, no es reversible. La salvación para el cristianismo no consiste pues, en una constante actualización de los orígenes, sino en la espera del reino de Dios —y para los judíos en la llegada del mesías—, que según el mensaje de Cristo es «inminente» y «está muy cerca», «Aunque el día y la hora nadie lo sabe, ni siquiera los ángeles del cielo ni el Hijo, sólo el padre»<sup>7</sup>. El tiempo, por tanto, deja de ser cíclico y opera de manera lineal, con un principio y un fin. Mientas este último adviene, el hombre debe vivir en la fe; más aún, la fe implica un «presente atemporal» que es ya una anticipación del reino de Dios, aquél en el que «culpa, sufrimiento y muerte» ya no tendrán lugar<sup>8</sup>.

Vivir en la fe: tal es el mensaje esencial del cristianismo. Detrás de la fe se reconoce no sólo la omnipotencia de Dios —«Dios todo lo puede»— sino indirectamente también la

---

<sup>5</sup> Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Tomo II, Barcelona, Paidós, 1988, p. 395.

<sup>6</sup> Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 156.

<sup>7</sup> Mc. 13, 32, citado en M. Eliade, *Historia...*, p. 396.

<sup>8</sup> H. Kung, *op. cit.*, p. 84.

del hombre, pues «todo es posible para el que tiene fe»<sup>9</sup>. Gracias a esta fe cobraron vida no sólo las primeras comunidades cristianas sino la primera Iglesia, que no es sino la comunidad de los creyentes en Cristo, quienes se congregaban en *ekklessía*, término que los griegos utilizaban para denominar a la reunión política del pueblo, la asamblea<sup>10</sup>. Por último, gracias a esa fe pudieron subsistir durante casi tres siglos de acoso, en un primer momento, por parte de los judíos, y después por parte del Imperio romano.

\*\*

Nacidas en el seno del judaísmo, las comunidades cristianas se fueron alejando poco a poco de éste en virtud de los conflictos que pronto las habrían de enfrentar, el primero de los cuales era el hecho de que los judíos no reconocían en Cristo al mesías —si bien le habían otorgado títulos honoríficos como «Hijo de Moisés», «Hijo de David»— y, por tanto, no estaban a la espera de su segunda venida, sino del «verdadero mesías». La hostilidad fue aumentando —Esteban, el primer mártir de la fe cristiana fue lapidado en el año 36 o 37<sup>11</sup>— en la medida en que el cristianismo ganaba adeptos y, a la larga, no hubo más opción que la diáspora, y con ella, la difusión del mensaje cristiano entre los gentiles de diversos territorios.

Pablo, «el apóstol de los gentiles», será el representante de esta ruptura con el judaísmo y, por consiguiente, del vuelco al universalismo de la cristiandad. Al señalar que la fe en Dios —a través de Jesucristo— es independiente de la observancia de la *halaká* —los preceptos de la ley ritual judía—, abrió la puerta del cristianismo a todos

---

<sup>9</sup> Mc. 9, 23, citado en M. Eliade, *op. cit.*, p. 399.

<sup>10</sup> H. Kung, *op. cit.*, p. 94.

<sup>11</sup> M. Eliade, *op. cit.*, p. 404.

aquellos que no pertenecían al pueblo elegido por Dios. Gracias a la praxis paulina, lo que era una simple secta judía, devino, a la larga, una religión universal, al determinar que la religión no se basa en la pertenencia a un pueblo sino en la fe en Dios.

Conforme se fueron fundando más iglesias en más lugares, el cristianismo se vio necesitado de una estructura jerárquica. La antigua *ekklesía*, se concibió de otra manera. No sólo como «cuerpo místico», del que los fieles formaban parte a través del bautismo y la eucaristía, sino más aún, como un cuerpo jerárquico, con cargos bien definidos. Hacia el año 110 podemos encontrar en Antioquía un episcopado monárquico con los tres ministerios: obispo, presbiterio y diáconos, dentro de los cuales el obispo no sólo tendrá autoridad sobre una comunidad sino sobre todo un territorio —lo que aún hoy conocemos como diócesis—. Más adelante estos obispos serán coordinados y colegiados desde Roma<sup>12</sup>. Con ello, se transfiguraba la noción esencial de la Iglesia como comunidad de fieles y se establecía de manera definitiva la separación entre el clero y el pueblo.

Por el lado de la teología, la doctrina cristiana sustentada en la Biblia se fue mezclando poco a poco con la especulación helénica —el griego se había vuelto la lengua oficial del cristianismo—, con lo cual el centro de la teología cristiana no se sitúa ya en la cruz y la resurrección de Jesús sino en cuestiones especulativas: la relación de Dios y el mundo vista como *oikonomía*<sup>13</sup>; la compaginación de la trinidad en una sola persona; la encarnación del *Logos* divino; la doble naturaleza de Cristo, entre otras en las que se sumergirán los teólogos de la alta Edad Media. Por la vía filosófica, la teología griega,

---

<sup>12</sup> H. Kung, *op. cit.*, p. 142.

<sup>13</sup> Véase Giorgio Agamben, *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.

cuyo representante mayor es Orígenes, tratará de llegar a la esencia de Dios, y no tanto a revelar las formas de redención a través de la fe<sup>14</sup>. «Con su unión de fe y ciencia, de teología y filosofía, Orígenes había conseguido aquel cambio teológico que hacía posible el cambio cultural (unión de cristianismo y cultura) y que, a su vez, preparó el cambio político (unión de Iglesia y Estado)»<sup>15</sup>.

Con todo, hacia el ocaso del siglo III, es posible apreciar un cristianismo con mayor forma y fuerza que, a pesar de seguir siendo una minoría, terminará por imponerse sobre un paganismo difuso, con una gran variedad de dioses de distintas latitudes.

\*\*\*

Cuesta trabajo elegir algún párrafo de Jacob Burckhardt que exprese mejor el deplorable estado en el que se encontraba el Imperio romano en la antesala de su conversión al cristianismo. En lo político, describe la llamada crisis del siglo III, una época en que «han sido vividas, en sorprendente serie alternativa, todas las formas y grados que puede alcanzar la dominación, desde las más terribles hasta las más benéficas»<sup>16</sup>, y que se caracteriza por la ruptura del equilibrio básico que hasta entonces se había logrado mantener entre las «tres grandes potencias»: el emperador, el senado y el ejército. Será éste último el que tratará de cobrar la factura que le corresponde por la grandeza de Roma, abriendo un periodo en el que «el Imperio está fuera de sus goznes y la desbordada arbitrariedad de los soldados va invistiendo con la púrpura al primero que se destaca». «No podemos —continúa Burckhardt— más que

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 183-189.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 184.

<sup>16</sup> Jacob Burckhardt, *Del paganismo al cristianismo*, México, FCE, 1996, p. 3.

presumir en qué forma se concilian, en cada caso, el cálculo y la reflexión con la ambición y la violencia»<sup>17</sup>.

No va a ser sino hasta finales de siglo, con Diocleciano a la cabeza, que se imponga nuevamente el orden. Pero éste va a resultar muy peculiar, ya que el poder será compartido, primero entre dos Augustos —el mismo Diocleciano y Maximiano—; y más tarde entre éstos y dos Césares —Galerio y Constancio—, conformando una tetrarquía cuyo único objetivo era dificultar el destronamiento del emperador, pues tendrían que destronar a cuatro familias. Y aún así, «lo más que un gobernante como Diocleciano podía esperar era la conservación del Imperio con sus fronteras y un simple alivio de los males en el interior»<sup>18</sup>.

Además de reflejarse en una crisis económica, la crisis política tuvo efectos también en los demás ámbitos de la vida: «junto con la belleza y la libertad fue pereciendo también la verdadera vida antigua, la parte más noble del genio nacional [...] la ortodoxia retORIZANTE, lo único que quedó del mundo griego, sólo puede pasar como una decantación muerta de la admirable existencia de otros tiempos»<sup>19</sup>.

Como sabemos, una parte central de esa «vida antigua» estaba conformada por la religión. Y en este terreno el panorama tampoco era alentador. Hacia el siglo III, el panteón romano había adoptado, en la búsqueda de «efectividad divina», a una vasta gama de dioses de los pueblos conquistados, lo cual tuvo como efecto no sólo la asociación de las características de estos dioses extranjeros con los dioses romanos sino incluso el desplazamiento de éstos últimos del culto público y privado, ante la

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 274.

significación de dioses poderosos como Mitra, cuya figura se asoció de inmediato al emperador. Aunado a ello, hubo toda una mezcla de cultos populares y filosofías especulativas en torno a lo divino que a la larga no hicieron sino enturbiar el culto romano y generar un estado de «locura politeísta»: «Si tuviéramos que aludir a todos los detalles que nos informan las fuentes, referirnos a tantas concepciones divergentes del mundo de los dioses y enumerar todos los cultos de amuletos y símbolos en un siglo en el que mucha gente se contentaba con la adoración de una serpiente [...] sin creer ya en ninguna otra cosa, entonces habría que demostrar, por lo menos hipotéticamente, la existencia de las trescientas sectas conocidas por el filósofo Temistio»<sup>20</sup>.

Así, lo que se observa es un paganismo diluido y difuso, cuyo mal estado habría de favorecer al cristianismo. Éste representaba una respuesta mucho más sencilla a los cuestionamientos paganos y de las corrientes filosóficas, sobre todo en lo tocante a la noción de una vida más allá de lo terrenal, a una unión mística con la divinidad y, en última instancia, a la salvación eterna. Aunado a ello, la proliferación y mezcla de dioses había desnacionalizado lo divino; los cultos nacionales cederían su lugar a la religión universal. El terreno estaba preparado para la consolidación del cristianismo: «Tres siglos habían impreso una forma sólida a la vida y a la doctrina de los cristianos; la amenaza constante y las frecuentes persecuciones habían evitado la decadencia prematura de la comunidad y la habían capacitado para superar las más peligrosas escisiones»<sup>21</sup>.

\*\*\*\*

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 134.

Si bien las persecuciones de cristianos empezaron bajo el imperio de Nerón, en el año 64, y más tarde durante el de Domiciano (81-96), no fueron sistemáticas ni ininterrumpidas hasta mediados del siglo III, con Decio (249-251) y Valeriano (253-260) y en muchos casos, más que afectar al cristianismo, lo beneficiaron, pues le daban oportunidad de exaltar a sus mártires y difundir en mayor medida su mensaje. La última persecución se dio en el periodo de Diocleciano en el 303 que, a pesar de haber sido más cruenta, igualmente fracasó. «No quedaba al Estado Romano más que el camino a la tolerancia y al reconocimiento», dice Kung<sup>22</sup>.

Sin embargo, más que al fracaso de las persecuciones, la consolidación del cristianismo —y yo diría su supervivencia— se debió, además de al cúmulo de factores mencionados con anterioridad, a uno de esos inexplicables giros de la historia: la conversión de Constantino al cristianismo, que implicó no sólo el otorgamiento de la libertad religiosa para todos los fieles, sino lo que sería determinante para el futuro de esta religión y en general de la sociedad occidental: su fusión con el Imperio.

Según el biógrafo por antonomasia del emperador, Eusebio de Cesárea, la victoria de Constantino sobre Majencio en el puente Milvio le fue vaticinada en un sueño por Dios mismo, quien a cambio le pidió hacer pública su conversión al cristianismo<sup>23</sup>. Los motivos de la conversión, sin embargo, seguirán siendo un enigma, pues, en efecto, ¿cuáles serían las razones para convertirse a una religión que aún era una pequeña minoría? Historiadores como Paul Veyne ponen el acento en cuestiones personales: «La conversión de Constantino fue un capricho personal»<sup>24</sup>, nos dice; «se convirtió

---

<sup>22</sup> H. Kung, *op. cit.*, p. 190.

<sup>23</sup> P. Veyne, *op. cit.*, p. 11.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 83.

porque creía en Dios y en la redención [...] y esa fe implicaba a su juicio que la Providencia preparaba a la humanidad para el camino de la salvación [...] en consecuencia, creía que Dios depararía la victoria [...] al servidor que Él había elegido»<sup>25</sup>. Su «buena fe», lo llevó a configurar «un vasto proyecto en donde piedad y poder se confundían». Este proyecto no fue otro que el eterno Imperio cristiano.

Por otro lado, siguiendo a Veyne, el cristianismo estaba «de moda», era un *best seller* que podía ser considerado como una religión «superior» a los múltiples cultos paganos. Poseía una particularidad que lo hacía único en el mundo: «era también una Iglesia, una creencia que ejercía autoridad sobre quienes la compartían, apoyada en una jerarquía, un clero superior en naturaleza al laicado y en un marco geográfico», y además era «proselitista [...] trataba de persuadir a otros para que adoptaran su divinidad»<sup>26</sup>. En ello vio Constantino sus principales afinidades al cristianismo, que para entonces era la única religión adecuada a la fastuosidad imperial: «no se decía en su fuero interno que el futuro era de los cristianos, sino que descubría en el cristianismo una energía y un sentido del poder y de la organización afines a los suyos»<sup>27</sup>.

Burckhardt, en cambio, lo presenta como un político calculador y hábil, que supo ingeniárselas para hacerse con el poder, dejando a sus enemigos, el último de ellos Licino, su propio cuñado, en el camino. Y para ello se valió del cristianismo: «Cuando se convenció, gracias al crecimiento de las comunidades, a la naturaleza ya más desarrollada de su jerarquía, a la traza de su sistema sinodal y a todo el carácter

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 85.

general del cristianismo, de que esta poderosa fuerza se podía convertir en un apoyo del trono o que, en todo caso, había que asegurarse oportunamente de ella, pues ya empezaba a afirmar su poder, en ese momento encontró la palanca más fuerte contra Licino [...] Todo el elemento cristiano, de los obispos para abajo, constituyó una propaganda natural en contra de él y a favor de Constantino»<sup>28</sup>.

Y respecto a su buena fe y a su carácter cristiano, basta con señalar que poco tiempo después del concilio de Nicea, en el año 326, manda matar tanto a su hijo Crispo, como a su segunda esposa Fausta, quien había acusado al primero de complot en contra de su padre.

Eusebio de Cesárea, en su *Vida de Constantino*, considera la guerra intestina como una lucha entre Dios, representado por Constantino, y sus enemigos, representados por Licino, legando a la posteridad una imagen idealizada del primero en tanto protector de la Iglesia que, desde luego, fungiría como arquetipo para futuros emperadores.

¿Fe o ambición? ¿Piedad o deseo de poder? Más allá de señalar las razones de la conversión, lo que importa es su legado: por un lado, la consolidación y extensión del cristianismo como religión universal; por el otro, una nueva fusión entre lo político y lo religioso, entre Imperio e Iglesia, que tendrá consecuencias determinantes para el análisis del poder en las sociedades occidentales. El paso del paganismo al cristianismo estaba dado.

---

<sup>28</sup> J. Burckhardt, *op. cit.*, pp. 316-317.

## 2. Imperio e Iglesia: el modelo imperial

\*

Con la conversión y adopción del cristianismo por parte de Constantino, el Imperio universal se hacía de una religión universal. A diferencia de las religiones paganas, el cristianismo, como ya se señaló, tenía una Iglesia que no era ya la originaria comunidad de fieles sino una corporación jerarquizada, cuya autoridad tenía efectos tangibles en la conducta de los fieles, es decir, tenía efectos políticos. Esto era precisamente lo que, según Burckhardt, había llamado la atención de Constantino para la decisión de su conversión. Y este mismo hecho sería considerado, una vez obtenido el poder, para definir su relación con la «verdadera religión» y sobre todo con su Iglesia, ya que ésta implicaba, o podría implicar en algún momento, cierta competencia política: «Constantino encontró al clero tan políticamente organizado y tan realzado por la persecución que, o bien gobernaba a través de esta corporación y de su prestigio o más tarde o más temprano ella se le enfrentaría. Por eso le aseguró todo su favor hasta el punto de establecer una especie de corregencia con el clero y éste, por su parte, fue el más celoso propagandista de su poder, llegando al extremo de pasar por alto el hecho de que el emperador se apoyara todavía con un pie en el paganismo y que sus manos estuvieran manchadas y muy manchadas de sangre»<sup>29</sup>. Eso llevó a que el clero fuera dispensado de todas las obligaciones públicas, y a que, como corporación, se le concediera el derecho poseer tierras y bienes y, más tarde, de heredarlos. Incluso los obispos en muchas tierras fueron una especie de jueces de paz, cuyas resoluciones tenían «fuerza de ley», desplazando a los jueces «seculares» y

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 348.

eliminando cualquier disputa entre el orden eclesiástico y el orden político. Aún más, los clérigos se constituyeron en funcionarios civiles de las diversas provincias del Imperio. Del otro lado, la Iglesia no sólo exaltó el poder del emperador con panegíricos como el de Eusebio de Cesárea, sino que Constantino mismo «no tardaría en comportarse como una especie de “presidente” de la Iglesia, con la que mantendrá relaciones de igual a igual»<sup>30</sup>. Los obispos van a ser sus «queridos hermanos», pero desde luego no sus padres. El clero tendrá acceso al poder político, pero bajo la tutela del Imperio.

La victoria sobre Licino coincidió temporalmente con las disputas teológicas derivadas del arrianismo, que planteaba que la naturaleza de Cristo no es «igual» —*homousios*—, sino «parecida» —*homoiusios*— a la del padre, lo cual ponía en tela de juicio la plena divinidad de Cristo y su capacidad redentora. Esta interpretación dividió a la Iglesia y, por tanto, amenazaba con dividir al Imperio, por lo que Constantino se vio obligado a resolver la disputa convocando al concilio de Nicea en el año 325. En él Constantino zanjó la cuestión declarándose a favor de la expresión *homousios* contra la voluntad de la mayoría y, al mismo tiempo, tuvo ocasión de manifestar su poder ante el clero, que se había secularizado y ganaba cada vez más terreno, políticamente hablando, en las provincias. «Estaba claro —dice Kung— quién tenía la última palabra en el concilio ecuménico [...] Constantino utilizó este primer concilio no en último término para adecuar la organización de la Iglesia a la organización del Estado. Con las provincias imperiales debían corresponderse las provincias eclesiásticas [...] Con otras palabras: el Imperio tenía ahora su *Iglesia*

---

<sup>30</sup> P. Veyne, *op. cit.*, p. 103.

*imperial*»<sup>31</sup>. El Imperio necesitaba una sola Iglesia precisamente para tener unidad, misma que sólo podía asegurarse bajo el lema: «un Dios-un Emperador-un Imperio-una Iglesia-una fe»<sup>32</sup>. Constantino había sido bastante hábil para convertirse en poco tiempo en «cabeza y cetro de la Iglesia».

Será, sin embargo, Teodosio quien culmine la fusión entre política imperial y religión cristiana. En efecto, hacia fines del siglo IV este emperador prohíbe «todos los cultos y ritos sacrificiales paganos, y sitúa a todos aquellos que incumplan bajo la amenaza de castigo de *lesa maiestatis*»<sup>33</sup>. De esta forma el cristianismo se convierte en religión de Estado, la Iglesia en Iglesia estatal y la herejía en crimen de Estado. En esta misma época se impone también en el plano teológico el dogma de la Trinidad, que considera a Dios como una esencia divina pero en tres hipóstasis, lo cual fortalece la unidad de la Iglesia.

Por otro lado, la dignidad imperial de origen pagano no se había perdido por completo. Las secuelas del *Imperium* romano seguían teniendo fortaleza. Algunos, como Veyne, llegarán a afirmar que, de hecho, Constantino no necesitaba del cristianismo para lograr sus objetivos políticos<sup>34</sup>. Y sin embargo, fue la cristianización del Imperio emprendida por él la que, unida al culto al emperador fundado desde la época de Augusto, generará una teoría del derecho divino de los emperadores en absoluta continuidad con el endiosamiento que de ellos hicieron los romanos. Parte del juramento de guerra en el siglo IV seguía rezando: «Cuando el emperador ha recibido el nombre de Augusto se le debe lealtad y obediencia y un servicio absoluto,

---

<sup>31</sup> H. Kung, *op. cit.*, p. 195.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>34</sup> P. Veyne, *op. cit.*, p. 87.

como a un Dios presente y encarnado. Pues lo mismo en la paz como en la guerra, la lealtad al emperador que manda por disposición de Dios, es tanto como servir a Dios»<sup>35</sup>. Augusto —el *imperium*— y Dios —la fe— se funden para dar como resultado la imagen de un emperador omnipotente, «digno del Imperio», y digno también del apelativo de «Grande», como el que se le adjudicó a Constantino después de «reorganizar» el mundo.

Y a esta nueva etapa correspondía una nueva ciudad. Además de mudar la capital del Imperio por seguridad suya y de su gobierno, lo cual había quedado de manifiesto desde la época de Diocleciano, el emperador funda Constantinopla en el año 330 también por satisfacer la fastuosidad de su «obra» y de su espíritu: «No cabe imaginar —dice con razón Burckhardt— ningún símbolo exterior del poder imperial más sólido que los edificios suntuosos»<sup>36</sup>. En ella quedará de manifiesto la función creadora de este ser cuasi divino, símbolo, en efecto, de la nueva realidad que había emergido de su obra. La «nueva Roma» representaría como ninguna otra ciudad este nuevo espíritu político-eclesiástico tan peculiar a los tiempos y que, al final del siglo IV, terminaría dividiendo al Imperio en Oriente, con Bizancio como eje, y Occidente, con Roma como capital. Ambos polos habrán de tomar rumbos distintos y, en este sentido, podemos hablar, en efecto, de dos modelos de articulación entre política y religión: el oriental o imperial, por un lado, y el occidental o papal, por el otro.

El primero, lógicamente, se nutre de la tradición constantiniana, de la que hemos venido hablando, y se presenta como un «Estado de salvación», basado en la única fe verdadera, cuya importancia se acrecienta con la caída de Roma ante los bárbaros en

---

<sup>35</sup> J. Burckhardt, *op. cit.*, pp. 352-353.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 393.

el 476. En él, ya lo hemos dicho, Constantino el Grande queda como el arquetipo de todos los césares, emperadores y zares cristianos, es decir, de todos los representantes del poder temporal. Esto implica que «en el centro del *Imperium Christianum* se encuentra no un obispo o papa sino el *Imperator Romanus*»<sup>37</sup>. Él recibe de Dios y de nadie más el poder; es su representante en la tierra y, como tal, «tiene el poder y la obligación de someter a todos los hombres a la verdadera ley de Dios y de Cristo»<sup>38</sup>. Está, por tanto, más cerca de Dios que cualquier obispo o ministro eclesiástico y se considera que tiene también «una especie de ministerio apostólico»<sup>39</sup>. Por todas estas razones, el emperador va a ejercer una *potestas suprema* sobre todas las cosas temporales y espirituales, incluida la Iglesia. «La humanidad unida en la fe cristiana, reunida en un cuerpo político bajo el emperador»<sup>40</sup>: tal es la premisa del modelo imperial. Es a este modelo al que se le ha denominado «cesaropapismo», porque conjuga los atributos del emperador y del papa, aunque jurídicamente el primero no tiene injerencia en los asuntos espirituales, sobre todo en los referidos a cuestiones de doctrina<sup>41</sup>. Por tanto, conviene llamarlo modelo imperial, mismo que permanecerá desde Bizancio hasta Moscú, con la caída del zarismo durante la Revolución rusa.

Visto este modelo a la luz de la doctrina tradicional del poder de la que partimos en este estudio, basada en la afluencia del poder supremo tanto a la autoridad espiritual como al poder temporal, y en la subordinación de éste a aquella<sup>42</sup>, lo que podemos ver

---

<sup>37</sup> H. Kung, *op. cit.*, p. 215.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 216.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 217.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>42</sup> Véase *supra*, I.2

es una *inversión del orden*, ya que el clero se subordina completamente al emperador, y se pone al servicio de éste. Aunado a ello se observa la creciente intervención de la autoridad espiritual en asuntos netamente temporales y, a la inversa, la intervención del poder temporal en asuntos espirituales, en la medida en que la autoridad espiritual se constituye en un organismo político a partir de la configuración de una Iglesia corporativa y jerarquizada y que, por tanto, representa una competencia real en el ámbito del poder temporal. A pesar de que la doctrina tradicional del poder plantea que el *rex* es por definición también un *sacerdos*, en este caso la acción del emperador en el terreno espiritual —o por lo menos su predominio— será definitiva y, a la inversa, la acción política del clero —o los efectos políticos de su acción espiritual— irá resultando cada vez más importante para el Imperio. A ello se llegó, como hemos visto, por circunstancias históricas. El cristianismo y su Iglesia necesitaban del Imperio, en primer lugar, para no ser aniquilados por las hostiles persecuciones de éste y, en segundo, porque sólo así saldrían de su condición de «secta», en la que se encontraron hasta antes del siglo IV, para convertirse en una religión universal. El Imperio, a su vez, necesitaba de la nueva religión, del poder de su mensaje, de su popularidad creciente, de su proselitismo y de la autoridad de su Iglesia para renovarse, reestructurarse y no perecer. Las mismas circunstancias históricas, las necesidades de ambas partes, la pericia de algunos personajes y la propia fortuna, hicieron que, en esta «sinfonía» entre Imperio e Iglesia, como se consideraba la relación entre ambos en el siglo VI, la dirección quedara a cargo del emperador.

Con la puesta en marcha de este modelo prosigue el proceso de secularización, que había dado sus primeros pasos en Grecia —con la pérdida del estatuto de verdad de la palabra religiosa, la emergencia del *logos* como atributo esencialmente humano, y el nacimiento de lo político como ámbito no religioso para la construcción del orden—; y en Roma —con el ejercicio de la política republicana como ámbito de decisión humano y más tarde, con el afianzamiento de la noción de *imperium* y el culto al emperador como pilares del ámbito propiamente político, subordinante del religioso—. Como parte de esta misma corriente, el emperador cristiano seguirá sosteniendo su poder sobre la trascendencia divina, sólo que ahora recibirá directamente la gracia del Dios único y verdadero —y por tanto el más poderoso—: el Dios cristiano. Entonces sí, su poder podrá ser universal e ilimitado, como el de Dios mismo, ya que proviene de él y, por tanto, no sólo será independiente de la autoridad espiritual sino que ésta quedará subordinada a su poder.

Y así, si bien persiste un fundamento religioso del poder, podemos hablar de secularización en el sentido de que dicho fundamento no es ya recibido por intermedio de una autoridad espiritual, sino directamente de Dios, lo cual implica la erección de lo político como un ámbito hasta cierto punto independiente de lo religioso, capaz por tanto no sólo de subordinar a este último sino de hacer un uso propio de su discurso, de sus símbolos y de sus ropajes e incluso de sus estructuras. Lo que es propio de lo religioso —el entendimiento con Dios, el contacto directo con éste, la posibilidad de interpretar sus mensajes, y sobre todo la posibilidad de representarlo (es decir de *volver a presentarlo*) en la tierra—, ha sido trasladado

paulatinamente, a lo largo de varios siglos al ámbito propiamente político, cuya figura por antonomasia será encarnada por el emperador.

Con no pocas resistencias, este proceso continuará su camino. En él será determinante el modelo imperial como reivindicación de la supremacía de lo político. Habrá de tener vigencia hasta la Revolución francesa, en el caso de Occidente, y hasta la Revolución rusa, en pleno siglo xx, en el caso de Oriente. Y habrá de determinar también un modelo propiamente político para la Iglesia romana.

\*\*

El modelo imperial, desde luego, tuvo su correlato en el plano de la teología política. El teólogo Erik Peterson, abordará el engranaje teológico de este modelo esencialmente político en un libro titulado *El monoteísmo como problema político*<sup>43</sup>. Escrito, de hecho, en respuesta a la *Teología política* de Carl Schmitt, en él Peterson demostrará la imposibilidad de toda «teología política» en el marco de la teología estrictamente cristiana, basada en el dogma de la Trinidad. El monoteísmo como problema político resulta ser, por tanto, una elaboración helenista de la fe judía en Dios, que amalgama precisamente el concepto de la «monarquía divina» de Yavhé —que presenta a Dios como un «monarca cósmico» y a su pueblo elegido, los judíos, como «sacerdotes de todo el género humano»—, con el principio monárquico de la filosofía griega —que nos habla, en términos de Aristóteles, de un «monarca cósmico» que permanece oculto, pero que hace que todo sea, en el que se conjugan δύναμις («fuerza») y ἀρχή («poder») o, en términos romanos, *potestas* y *auctoritas*<sup>44</sup>—. No puede haber, por tanto, ninguna otra fuente del poder que el poder de Dios. De él se desprende

---

<sup>43</sup> Erik Peterson, *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 54-57, y 94-95.

cualquier otro poder, incluido, desde luego, el poder temporal. Peterson nos dice que el judaísmo adoptó esta amalgama como un *slogan* «político-teológico», que más tarde sería retomado por la Iglesia cristiana con miras a su expansión en el Imperio romano, donde necesariamente se habría de entrelazar con la concepción pagana de la teología política según la cual hay un «monarca divino», pero en realidad gobiernan los «dioses nacionales». «Los cristianos, para poder oponerse a esta teología pagana cortada a la medida del Imperio romano, respondieron que los dioses nacionales no pueden gobernar porque el Imperio romano significa la liquidación del pluralismo nacional. En este sentido, se explicó la *Pax Augusta* como cumplimiento de las promesas escatológicas del Antiguo Testamento»<sup>45</sup>. Como puede observarse, esta explicación, por un lado, «cristianizaba» al Imperio, dotándolo del universalismo de la nueva religión y, por el otro, «romanizaba» al cristianismo, al vincular la Escritura con símbolos históricos romanos como la *Pax Augusta*.

Estas conclusiones derivan del trabajo de diversos teólogos que abordan el tema de la «monarquía divina», cuyo primer exponente fue Filón de Alejandría, quien había amalgamado la filosofía griega con el judaísmo. Independientemente de las diferencias entre los planteamientos de todos ellos, lo que importa señalar es que el concepto de «monarquía divina» deriva el poder directamente de un solo Dios y no de muchos, y que la figura de ese poder en la tierra es el emperador.

El principal problema del cristianismo era la multiplicidad de dioses del paganismo, muchos de los cuales eran dioses nacionales. Ello planteaba un pluralismo que chocaba directamente con el universalismo cristiano. En el siglo II, Celso había

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 94.

planteado la posibilidad de ese pluralismo, ya que al servir a los dioses menores, se servía también al Dios sumo. Ello era una solución política, desde la teología, al problema de las nacionalidades, ya que a todas luces resultaba incompatible el monoteísmo judío-cristiano con la realidad política del Imperio<sup>46</sup>.

Orígenes, sin embargo, dio una solución distinta. Para él, Dios mismo había preparado las condiciones para la paz universal. La muestra más fehaciente de ello era que Jesús había nacido en el reinado de Augusto, quien después de muchos años había logrado establecer la *Pax Augusta*, que lograba poner bajo el mismo cetro a toda la multiplicidad de naciones y cultos, con el objeto, precisamente, de tender hacia uno solo. Además, evitaba las guerras, derivadas, precisamente, del pluralismo. De esta forma, la misión apostólica, de algún modo, había sido facilitada por el Imperio romano.

Será, sin embargo Eusebio de Cesárea, «no el sabio, sino el publicista político»<sup>47</sup>, quien logre amalgamar los cuatro conceptos clave del modelo imperial: Imperio, paz, monoteísmo y monarquía. Gracias a la unidad del Imperio bajo un solo emperador, se lograba la paz, que a su vez posibilitaba, al superar el pluralismo de las nacionalidades y de los cultos, la instauración del Dios único. Y entonces era posible afirmar que «el único monarca de la tierra [...] se corresponde con el único monarca divino en el cielo». La unidad política permite la unidad religiosa en un Dios único, y éste, a su vez,

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 74-75.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 82.

legítima la unidad política misma. Estamos ante un claro ejemplo de la auto-reproducción discursiva del poder<sup>48</sup>.

Orosio va todavía más allá, al interpretar los hechos históricos y la simbología romanos con miras a justificar la amalgama entre cristianismo e Imperio: considera a Augusto como «el ungido», epíteto de Jesús, al hablar de la fuente de aceite que surgió en el Trastévere, durante su entrada triunfal a Roma; y de Cristo como un *civus romanus*, como súbdito del Imperio, al haberse inscrito en el censo llevado a cabo por éste. Su ánimo de señalar la fusión lo lleva incluso a afirmar que Dios mismo había fundado el Imperio: «Ese único y verdadero Dios [...] ha elegido lo que es débil en el mundo para confundir a lo que es fuerte, y ha fundado el Imperio romano, sirviéndose para ello de un pastor de paupérrima condición»<sup>49</sup>.

La conexión, como hemos visto, era necesaria tanto para el cristianismo y su Iglesia, como para el Imperio. Por eso, Peterson concluye que este constructo teológico-político se deriva, más que de una exigencia teológica, de una exigencia política, y constituye «una pieza del Imperio»<sup>50</sup>. Y así, más allá de que el dogma de la Trinidad lo haga tropezar y ponga al descubierto su carácter meta cristiano y eminentemente político<sup>51</sup>, lo que importa resaltar son los efectos que va a tener en este plano, en

---

<sup>48</sup> Basta recordad la máxima de Foucault, señalada en su curso del 14 de enero de 1976: «Estamos sometidos a la producción de la verdad desde el poder y no podemos ejercitar el poder más que a partir de la verdad». Michel Foucault, «Curso del 14 de enero de 1976», en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992, p. 148. En este caso se trata de una verdad política que permite la articulación de una verdad religiosa, que va a fungir, a su vez, como legitimación de la misma verdad política que la hizo posible.

<sup>49</sup> E. Peterson, *op. cit.*, p. 90.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>51</sup> Para Peterson «Sólo en un suelo judío o pagano puede levantarse algo así como una “teología política”. Pero el evangelio del Dios trino cae más allá del judaísmo y el paganismo, y el misterio de la Trinidad es un misterio de la misma divinidad, que no de la criatura. Así como la paz que busca el cristiano es una paz que no garantiza ningún César, porque esa paz es un don de Aquél que está “sobre toda razón”». *Ibidem*, p. 95. Con este argumento ataca directamente el postulado de Schmitt de que la

términos de la configuración del modelo imperial del ejercicio del poder. Es, además, una enriquecedora muestra de la manera en la que van cobrando forma las diversas ficciones a partir de las cuales se va a justificar el poder político, que tienen todo que ver con las exigencias y necesidades de éste, con el imaginario simbólico de la sociedad y, no menos importante, con la imaginación y la creatividad de sus autores.

### **3. Iglesia e Imperio: el modelo papal**

\*

Hacia fines del siglo IV, señala Burckhardt, «Nadie podía presumir, por entonces que, a una distancia considerable del trono bizantino, habría de originarse una sede apostólica occidental que, una vez que la jerarquía eclesiástica de Constantinopla estuviera ensombrecida por el Imperio secular, y las de Antioquía, Jerusalén y Alejandría sacudidas por la herejía y la espada del Islam, convertiría a Roma en el centro de un nuevo mundo espiritual»<sup>52</sup>. En efecto, la separación del Imperio, vista en un primer momento más con fines administrativos, terminaría también por dividir a la Iglesia y, lo que es más importante, por generar un nuevo modelo eclesiástico y político: el modelo papal.

---

teoría moderna del Estado se constituye de conceptos teológicos secularizados y de que el poder soberano es equivalente al poder de Dios, pues la teología cristiana de ningún modo podría ser aplicada en asuntos temporales, y la equivalencia entre el soberano y Dios, que es el meollo del «monoteísmo como problema político», no es de origen cristiano sino judío-helénico-romano y se desprende de exigencias políticas del Imperio. No obstante, el adjetivo «político» adjudicado a la teología, señala precisamente ese traslado de la esfera de lo teológico a la esfera de lo político —o, si se quiere, simplemente la relación entre los dos ámbitos— que es, a mi juicio, lo que indica la tesis de Schmitt, y lo que se observa en el monoteísmo político que describe Peterson, como constructo teológico-político y como realidad histórica en el Imperio romano a partir de Constantino. Por tanto, sí es posible hablar de «teología política» en suelo cristiano, no en sentido de conformidad con el dogma, pero sí en el de la construcción de ficciones políticas a partir de la doctrina cristiana —que justamente por eso se alejan del dogma—, cosa que, como veremos a continuación, la misma Iglesia católica de Occidente se encargará de hacer para justificar su poder temporal.

<sup>52</sup> J. Burckhardt, *op. cit.*, p. 402.

El alejamiento constante entre las dos sedes, el desinterés por parte de la Nueva Roma hacia la vieja, así como las constantes invasiones bárbaras a lo largo del siglo V —que culminaron con la conquista de Roma en el 410 por parte de Alarico, y con su ocaso en el 476—, fueron creando grandes vacíos de poder, que a la larga habrían de ser llenados por la Iglesia romana, cuyo poder se sustentaba en el «primado de Pedro».

Por otro lado, así como Eusebio había dotado al modelo imperial de la sustancia teológica, en Occidente será, en un primer momento, Agustín de Hipona el encargado de hacer lo propio. Con la escisión entre la *civitas dei* y la *civitas terrena*, engendrada como una verdadera filosofía de la historia, en la que ésta es un movimiento dirigido por Dios encaminado a la eterna Ciudad de Dios, hacia Su Reino, el reino de la paz, Agustín no sólo lograba explicar las calamidades del acontecer humano como designio de Dios y, por tanto, brindaba consuelo ante ellos una vez asumida la impotencia del hombre, sino que también establecía de manera muy clara la radical diferencia entre lo terrenal y lo celestial, entre el hombre y Dios y, en última instancia, entre lo espiritual y lo temporal. La historia puede definirse como la confrontación entre estas dos ciudades, por lo que es una historia de salvación —para aquellos que tienen la gracia de acceder a la ciudad de Dios— y de condenación —para esa gran mayoría que se quedará sujeta al Estado mundano—. «En efecto —señala Merio Scattola—, si Dios y el mundo pertenecen a dos esferas distintas e incompatibles, si el uno es verdad, bien, poder, mientras que el otro es pecado, mal, pobreza, entonces el hombre no podrá en modo alguno levantarse con sus únicas fuerzas al conocimiento de Dios ni su acción podrá influir nunca en la voluntad todopoderosa. Por lo tanto, la *gracia*, que salva al individuo, debe ser un don divino y siempre por entero gratuita [...] mientras que el

libre arbitrio adquiere sólo lo que ya le ha sido asignado y, cuando es librado a su arbitrio, sólo puede elegir el mal»<sup>53</sup>.

Desde la tierra no es posible la salvación, que sólo llega por la gracia de Dios. La ciudad terrenal, es decir, el Imperio, si bien es cierto que depende de la Providencia divina —y por más que actúe con infinita piedad—, no tiene ningún papel en la economía de la salvación y mucho menos puede considerarse «eterna», pues esta cualidad pertenece sólo a la ciudad de Dios. Los santos, aquellos que habrán de ingresar a ésta, no necesitan de la ciudad terrenal, pues serán salvados sólo por la gracia de Dios. La ciudad terrenal, en última instancia, sólo sirve para sobrellevar una vida llena de pecado y de maldad. «Por esta asimetría, la Iglesia de Cristo debe militar en la historia, pero no puede triunfar en el tiempo. Es indudablemente superior al reino, pero no puede reivindicar ninguna tarea de guía en el orden temporal, porque las dos esferas permanecen separadas»<sup>54</sup>; «La Iglesia verdadera es la Iglesia de los santos, de los predestinados, de los salvados, una Iglesia contenida en la Iglesia visible, pero oculta a los hombres»<sup>55</sup>. Así, a pesar de plantear la imposibilidad de cualquier órgano o corporación terrenal de participar en la tarea redentora, incluida la Iglesia (visible), Agustín otorga a ésta, por su labor espiritual, una supremacía sobre el poder temporal, el cual sirve para morigerar los conflictos terrenales. Pero más allá de esto, la escisión que abre entre Dios y el mundo, entre lo celestial y lo terrenal, resultará fundamental para el desarrollo de Occidente.

\*\*

---

<sup>53</sup> Merio Scattola, *Teología política. Léxico de política*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008, p. 48.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>55</sup> H. Kung, *op. cit.*, p. 302.

La Iglesia occidental va a ser esencialmente jurídica. Heredera de la tradición romana, va a fundar su poderío y su potestad sobre los pueblos cristianos, con base en instrumentos y soportes similares a los utilizados por el derecho romano.

Será hasta después de Constantino que comience el ascenso del poderío de la Iglesia romana «a una hegemonía monárquica en Occidente», que se opondrá firmemente a la hegemonía imperial de Oriente. En efecto, el modelo imperial tendrá efectos sobre la estructura misma de la Iglesia que, lejos de la sede imperial y en medio del caos político, se encargará de retomar las riendas, disputando el poder del Imperio. Dicho modelo, pues, será invertido hasta lograr el predominio de la Iglesia —como poder espiritual y político al mismo tiempo—, sobre todos los poderes temporales del antiguo Imperio de Occidente. En otras palabras, la Iglesia romana se convertirá en una maquinaria política, ensamblada bajo el ejemplo imperial: construirá un poder a imagen y semejanza de aquel otro que hasta entonces la mantenía subyugada, a partir de la reivindicación de la supremacía de la autoridad espiritual.

Y así, el obispo romano irá constituyéndose paulatinamente en el papa. Pasará más de siglo y medio para que el poderío de Roma empiece a ser tomado en cuenta como factor real de poder. Pocos años después de la muerte de Constantino, en el 343, Roma se convierte en instancia de apelación ante un conflicto de obispos depuestos; su decisión tendrá «validez universal». Más tarde, durante el obispado de Dámaso (366-384) Roma se auto atribuye la neotestamentaria promesa a Pedro —«Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia»—, y se auto nombra, por tanto, «Sede apostólica», con lo que se imprime a la Iglesia romana un sesgo de superioridad respecto a las restantes iglesias, bajo el argumento de que esa superioridad es dada

por Dios a través de Pedro y Pablo. El sucesor de Dámaso, Siricio (384-399), es el primero en autonombrarse papa —«derivado del griego *pappas*, nombre cariñoso y reverencial para padre, que los cristianos usaban en Oriente por doquier para referirse a su propio obispo»<sup>56</sup>—, en cuyo obispado Roma adopta el estilo imperial de administración. Su relación con las demás Iglesias se dará, como la del Imperio con las provincias, a partir de decretos y ordenanzas. Con Inocencio (401-417) Roma promueve el centralismo y pretende que todo asunto importante para la Iglesia tenga que someterse al obispo romano, bajo el argumento de que el evangelio fue llevado sola y únicamente desde Roma a las restantes provincias occidentales. Y con Bonifacio (418-422) Roma se auto proclama *Prima sedes*, lo cual la coloca como instancia última de apelación y como «incapaz de ser juzgada» por alguna otra sede<sup>57</sup>. A pesar de estas prerrogativas dadas por la sede misma, quedaba claro a toda la cristiandad que el primado eclesiástico estaba en Constantinopla y que la máxima autoridad eclesial era el concilio ecuménico.

Es, sin embargo, León Magno (440-461) quien, reuniendo gran parte de los postulados anteriores, crea lo que Kung llama «la síntesis clásica de la idea del primado romano». En primer término, sustenta, con base en el Nuevo Testamento, el primado de Pedro sobre los demás apóstoles, ya que a éste le es asignada una *plenitudo potestatis* para dirigir la Iglesia de Cristo. En segundo, se afirma, con base en una carta —que hoy se sabe que es apócrifa— del obispo Clemente al apóstol Santiago, que Pedro había conferido directamente al primero «el poder de atar y desatar», convirtiéndolo así en su único sucesor legítimo. Por último, se confiere, en virtud del derecho sucesorio

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 324.

<sup>57</sup> *Ibidem*, pp. 323 y 324.

romano, la posibilidad de heredar el poder y las funciones ministeriales conferidos por Cristo a Pedro y, más tarde, por éste a Clemente. De esta forma, el papa es considerado *como si fuera* Pedro mismo<sup>58</sup>.

Si bien hacia el 445 los emperadores Teodosio y Valentiniano habían reconocido el primado de Roma —llamándola «Sede apostólica»—, al prohibir cualquier atentado en contra de «la autoridad del venerable papa de la Ciudad eterna»<sup>59</sup>, será Gelasio I quien, en una carta al emperador Anastasio I del año 494, ponga sobre la mesa la discusión que habrá de desarrollarse durante el resto de la Edad Media, a saber, la discusión en torno a los dos poderes y la supremacía de la autoridad espiritual sobre el poder temporal. «Hay, en verdad, augustísimo emperador, dos poderes por los cuales este mundo es particularmente gobernado: la *sagrada autoridad de los papas* y el poder real. De ellos, *el poder sacerdotal* es tanto más importante cuanto que *tiene que dar cuenta de los mismos reyes* de los hombres ante el tribunal divino. Pues has de saber, clementísimo hijo, que aunque tengas el primer lugar en dignidad sobre la raza humana, empero tienes que someterte fielmente a los que tienen a su cargo las cosas divinas, y buscar en ellos los medios de tu salvación». Y continúa: «Pues si en asuntos que tocan a la administración de la disciplina pública, los obispos de la Iglesia, sabiendo que el Imperio te ha sido otorgado por la disposición divina, obedecen tus leyes [...] ¿con qué diligencia, pregunto yo, debes obedecer a los que han recibido el cargo de administrar los divinos misterios?»<sup>60</sup>. Por vez primera un papa disputa directamente al emperador la supremacía del poder espiritual sobre el poder

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, pp. 326-327.

<sup>59</sup> Rafael Navarro Valls y Rafael Palomino (comps.), *Estado y religión. Textos para una reflexión crítica*, Barcelona, Ariel, 2000, pp. 43-45.

<sup>60</sup> «Carta del papa Gelasio al emperador Anastasio I» (año 494), en: *ibidem*, pp. 45-46.

temporal. Si bien reconoce el carácter divino del emperador, Gelasio le pide que se someta a la «sagrada» autoridad del papa, ya que ésta es «superior», al tener que administrar los divinos misterios por encargo de Dios y rendir cuentas ante el «tribunal divino». Así como el clero se somete al emperador en los asuntos temporales, por reconocer la ascendencia divina de su poder, con mayor razón éste debe someterse al clero en lo que toca a los asuntos espirituales, que tienen que ver directamente con Dios. No es casualidad que los postulados de León y de Gelasio se consideren como la «Carta Magna» del papado medieval.

Si Agustín había abonado el terreno teológico y León y Gelasio el terreno canónico, correspondería a Gregorio I (590-604), llevar a la práctica lo hasta entonces logrado. Con él, Roma consolidó su aparato administrativo, financiero y de gobierno, además de registrar una expansión territorial muy importante hacia el oeste y el norte de Europa, revitalizando el catolicismo de los francos, y catolizando el reino visigodo de España y el de Britania, con lo que la Iglesia romana se hacía cada vez más poderosa.

\*\*\*

A pesar de todo, Roma necesitaba reforzar su poderío en ciernes. Las invasiones islámicas en el norte de África y en España, la orillaron a tomar una drástica decisión, que cambiaría el rumbo de esta Iglesia, llevándola a la ruptura definitiva con Bizancio, y a la consolidación de un «Estado eclesiástico con el papa como jefe supremo espiritual y civil»<sup>61</sup>. Hacia mediados del siglo VIII, asediada por los lombardos, Roma se alía con los francos, al ungir con el «óleo sagrado» a Pipino el Breve, quien de hecho, había promovido la alianza buscando, luego de deponer a la realeza merovingia,

---

<sup>61</sup> H. Kung, *op. cit.*, p. 355.

fundar una dinastía que, como la del modelo imperial, estuviera basada en Dios, cosa que requería del apoyo de su vicario occidental en la tierra, es decir, el papa. Después de haber sido coronado por el obispo san Bonifacio en el 751, fue coronado tres años después, en la basílica de Saint-Denis por el papa Esteban II, quien le confirió los títulos de Rey de los francos y Patricio de los romanos (es decir, protector militar de éstos). Con ello, no sólo quedaba fundada la «cristianísima» realeza francesa, sino que además el papado se aseguraba protección e independencia y confirmaba, por medio de la consagración, su ascendencia sobre el poder temporal. A cambio, Pipino reconquistó los territorios ganados por los lombardos y, en lo que se conoce como la «Donación pipiniana», los entregó a Roma. Pero esta donación era más bien una «devolución», ya que en realidad todos esos territorios pertenecían al papa en virtud de la «Donación constantiniana», otra de las falsificaciones de la Iglesia romana, que fue piedra angular para la configuración del poder papal.

En efecto, a la leyenda de finales del siglo V de la curación de Constantino por parte del papa Silvestre, quien además lo había convertido y bautizado, sólo después de lo cual pudo trasladar el *imperium* a Constantinopla —misma que tenía la intención de establecer la ascendencia de la sede romana sobre ésta—, se sumó, en el siglo VIII, la falsificación de la «Donación constantiniana». En virtud de este «documento», Constantino otorgó a Silvestre I, antes de partir a Constantinopla, el derecho a llevar insignias y vestimenta (púrpura) imperiales, a crear títulos y orden jerárquico en la curia pontificia en consonancia con la corte imperial, y a nombrar cónsules y patricios —como Pipino—; «Y para que la dignidad pontificia no sea menor, sino que sea tomada *con una dignidad y gloria mayores que las del Imperio terrenal*, concedemos al

susodicho pontífice Silvestre, y dejamos y establecemos en su poder, por decreto imperial, como posesiones de derecho de la Santa Iglesia romana, no sólo nuestro palacio, como se ha dicho, sino también *la ciudad de Roma y todas las provincias, distritos y ciudades de Italia y de Occidente*»<sup>62</sup>. Esta verdad eminentemente política no sólo ponía en igualdad de condiciones a Roma y a Bizancio, sino que incluso afirmaba para el papado una *gloria mayor* que la del Imperio, y le otorgaba *dominium* sobre todos los territorios de Occidente. Independientemente de la ingenuidad de quienes pudieron haber creído en la veracidad de la «Donación» —que incluso, relata Kung, fue depositada con toda solemnidad en la tumba de Pedro en la basílica de san Pedro<sup>63</sup>—, ésta fue una piedra angular para la consolidación del modelo papal, pues sólo en virtud de ella pudo ser legítimamente consagrado Pipino, y su sucesor Carlomagno, quien sería, en la navidad del año 800, coronado por el papa León III como «Emperador de los romanos». Por primera vez, en virtud del Imperio que Constantino le había transferido, el papa hacía uso del derecho a la coronación imperial. Quedaba fundado con ello el Sacro Imperio Romano Germánico, y quedaba de manifiesto, nuevamente, por lo menos en teoría, la ascendencia del poder papal sobre el poder temporal cuyo representante era este nuevo emperador. Aunado a ello, se sellaba la ruptura con Bizancio, cuyo *basileus* se siguió autodenominando «Emperador de los romanos». Para evitar conflictos, Carlomagno se autonombró solamente *Imperator augustus*. Pero lo cierto es que, en tanto que había sido coronado y ungido por el papa, y en la medida en que se asociaba cada vez más lo cristiano con el paradigma católico

---

<sup>62</sup> «Donación de Constantino» (año ¿778?), en: R. Navarro Valls y R. Palomino (comps.), *op. cit.*, p. 49.

<sup>63</sup> H. Kung, *op. cit.*, p. 361.

romano, en la parte occidental de Europa se consideraba que él era el emperador «verdadero» y «legítimo».

Esta asociación definirá una nueva relación entre autoridad espiritual y poder temporal. El mismo Carlomagno dirá: «Lo nuestro es: según el auxilio de la divina piedad, defender por fuera con las armas y en todas partes a la Santa Iglesia de Cristo de los ataques de los paganos y de la devastación de los infieles, fortificarla dentro del conocimiento de la fe católica. Lo vuestro es, santísimo padre: elevados los brazos hacia Dios como Moisés, ayudar a nuestro ejército, hasta que gracias a vuestra intercesión el pueblo cristiano alcance la victoria sobre los enemigos del santo nombre de Dios, y el nombre de nuestro señor Jesucristo sea glorificado en todo el mundo»<sup>64</sup>. Bajo este esquema, el poder temporal cumplirá las funciones guerreras, administrativas y de justicia, que siempre lo caracterizaron, y quedará subordinando a la «autoridad espiritual» del papa que, como vicario de Dios, confirmará el poder temporal por vía de la consagración, e intercederá ante Él, mediante el culto, para que se logre un objetivo común: la glorificación universal de Cristo. Estos son los ejes del modelo papal, en donde parece restablecerse la supremacía de lo espiritual sobre lo temporal. Aún así, no podemos hablar de una restauración del orden tradicional, puesto que, como lo hemos venido observando, la autoridad del papa no se construye desde lo espiritual, desde el conocimiento de lo sagrado, sino desde los más vulgares intereses políticos, recurriendo a falsedades tácitas como la «Donación de Constantino» o las «Decretales pseudoisidorianas» —una colección de decretales, decisiones sinodales y leyes imperiales, en su mayoría falsas—. Como bien señala

---

<sup>64</sup> Carlo Magno, «Epístola VIII», en: R. Navarro Valls y R. Palomino (comps.), *op. cit.*, p. 49.

Kung, «el sistema de poder curial no puede apoyarse en el Nuevo Testamento ni en la tradición católica antigua. Se basa en continuas arrogaciones de poder a lo largo de los siglos y en falsificaciones que las legitiman *a posteriori*»<sup>65</sup>. El modelo papal es, en realidad, un «espejo de príncipes», como el que habría de llevar a la posteridad a Nicolás Maquiavelo.

\*\*\*

Hacia mediados del siglo IX, el modelo papal se había consolidado. No obstante la brevedad del Imperio de Carlomagno, el occidente europeo podía considerarse una «entidad espiritual» unificada por el catolicismo romano. Tan solo un siglo después, el modelo político-eclesiástico establecido entrará en crisis, en el marco de un renovado Sacro Imperio Romano Germánico, que hacia el 919 elegía emperador a Enrique I, conde de Sajonia. Será, sin embargo, su sucesor, Otón el Grande, quien restablezca los nexos con la Iglesia, en la que se habrá de apoyar para la reestructuración del Imperio, al imponer un sistema de «príncipes clérigos» elegidos entre los obispos y abades de su territorio que, al no tener descendencia, no significarían un peligro a su poder. A cambio de su protección contra los reinos italianos, el papa Juan XII, coronó al nuevo emperador en el 962, otorgándole además, para su absoluta legitimación, las donaciones de Constantino, Pipino y Carlomagno. Después de ser coronado, Otón depuso a Juan XII y eligió a León VII como sucesor. El poder imperial regresaba por sus fueros, no sólo al deponer al papa y nombrar a uno nuevo —práctica que se seguiría durante casi un siglo—, sino al asignar cargos temporales bajo su jurisdicción a miembros del clero.

---

<sup>65</sup> H. Kung, *op. cit.*, p. 379.

En reacción, la Iglesia se orientará hacia una reorganización del papado, bajo el pontificado de Leon IX, que se nutre del monacato francés, del reino alemán y del papado mismo, y cuyo resultado será una vigorización y robustecimiento del gobierno central pontificio. La importante doctrina de Humberto de Silva Cándida reafirmaba los principios del modelo papal, a saber: 1) «el papado, sede primera y apostólica, como fuente y norma de todo derecho eclesiástico y como instancia suprema capaz de juzgar a todos, pero que por nadie puede ser juzgada», es decir, con *plenitudo potestatis*; 2) «la relación entre papa e Iglesia es como la que hay entre quicio y puerta, cimiento y casa, fuente y corriente, madre y familia», es decir, una relación fundamental, necesaria; 3) «La relación entre Iglesia y Estado es como la que hay entre sol y luna, alma y cuerpo, cabeza y miembros», o sea, no sólo una relación necesaria sino además jerárquica, ascendente<sup>66</sup>. Se pedía, además, libertad para la Iglesia en la elección de obispos y la abolición del sistema de potestades germánicas establecido con Otón, así como la eliminación de la simonía, o sea, el otorgamiento de una investidura religiosa por parte de un laico, lo que dará pie a la «disputa de las investiduras».

Hacia el año 1057, ante el vacío de poder dejado por la muerte de Enrique III, cuyo sucesor contaba con tan solo seis años, la Iglesia elige como papa a Esteban IX, ignorando al emperador alemán, y tan solo un año después, el sucesor de Esteban, Nicolás II, se hace coronar como los reyes y emperadores, simbolizando de esta forma el carácter y la disposición monárquica del papado. Al año siguiente, se determinó en un sínodo lateranense que la elección del papa quedaría exclusivamente en manos de

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 385.

un colegio cardenalicio, cuyos miembros ocuparían los cargos más importantes de la administración pontificia, y se prohibía terminantemente a los sacerdotes aceptar un cargo eclesiástico de manos de un laico<sup>67</sup>. Al igual que el Imperio un siglo antes, la Iglesia romana había regresado por sus fueros.

Esta vocación monárquica se confirmó con el pontificado de Gregorio VII (1073-1085), quien continúa la reforma de la Iglesia en continuidad con su carácter romano, jurídica y políticamente hablando. Apenas dos años después de ser nombrado papa, hizo público su *Dictatus papae*, compuesto por veintisiete axiomas que confirman el primado de la *soberanía pontificia* por encima de cualquier otro poder en el mundo y que, por tanto, sintetizan a la perfección el espíritu del modelo papal. Y así, por ejemplo, se señala: «1. Que la Iglesia romana fue fundada únicamente por dios; 2. Que sólo el romano pontífice puede, en justicia, ser llamado universal; 3. Que sólo él puede deponer o restablecer obispos; [...] 7. Que sólo a él pertenece legalmente el derecho de promulgar leyes [...]; 8. Que sólo él puede usar la insignia imperial; 9. Que el papa es el único cuyos pies deben ser besados por todos los príncipes; [...] 11. Que su título es único en el mundo; 12. Que sólo a él le es lícito deponer emperadores; [...] 14. Que sólo él tiene autoridad para ordenar clérigos [...]; 16. Que ningún sínodo puede ser llamado general sin su consentimiento; [...] 18. Que nadie tiene el poder de retractar ninguna sentencia que ha sido impuesta por él, y que sólo él, entre todos, tiene autoridad de hacerlo; 19. Que él mismo no puede ser juzgado por nadie; [...] 21. Que las causas de mayor importancia de cualquier iglesia deben remitirse para que él las juzgue; 22. Que la sede romana nunca ha errado, ni nunca cometerá error por toda la eternidad, según

---

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 387-388.

el testimonio de la Escritura; 23. Que el romano pontífice, si fue ordenado de forma canónica, es santo por los méritos de san Pedro; [...] 26. Que el que no esté en conformidad con la Iglesia romana no puede ser tenido por católico»<sup>68</sup>. El papa, pues, se afirma no sólo como «santo» —es decir, como un ser sagrado y perfecto, incapaz de errar—, sino también como señor supremo y absoluto de la Iglesia y, en última instancia, del mundo. Su poder no sólo proviene de Dios, sino que sólo está por debajo del poder de éste, con el que puede, perfectamente, ser equiparado. Bajo este programa, Gregorio VII habría de imponer una «mística de la obediencia» basada en la equivalencia «Dios = Iglesia = papa», que hacía que la obediencia a este último fuese idéntica a la obediencia a Dios. Y ello con respecto tanto al clero como a los fieles, incluidos, por supuesto, los reyes y el emperador.

Puestas las bases dogmáticas, jurídicas, políticas y administrativas, corresponderá a Inocencio III (1198-1216) el período «más esplendoroso» en la historia del papado, caracterizado, según Kung, por<sup>69</sup>: 1) centralización del poder en Roma: Inocencio deja el título de *Vicarius Petri* y utiliza el de *Vicarius Christi* —su sucesor llegará a nombrarse *Vicarius Dei*—. Si Dios es el padre de los fieles, la Iglesia es considerada como madre de éstos y de todas las iglesias y órdenes; 2) juridización: el surgimiento de las universidades en la baja Edad Media lleva a la creación del derecho eclesiástico como una rama de la escolástica, en la cual serán formados muchos de los papas. Gracias a ello nace el *Corpus Iuris Canonici* como instrumento para sustentar las pretensiones políticas de la Iglesia, cuyo eje central será el supremo poder papal y, consiguientemente, la sujeción de los poderes temporales a él; 3) politización: se logra

---

<sup>68</sup> Gregorio VII, *Dictatus papae*, en: R. Navarro Valls y R. Palomino (comps.), *op. cit.*, pp. 67-69.

<sup>69</sup> Véase H. Kung, *op. cit.*, pp. 399-413.

en la época de Inocencio la subordinación del poder político al papal; Roma se convierte en «el centro dominante y más activo de la política europea», «Inocencio posee el dominio del mundo», en tanto mediador, árbitro y juez definitivo de los conflictos políticos; 4) militarización: es la época de las cruzadas, guerras santas en nombre de Cristo contra los infieles, pero también contra los propios cristianos —como en el ataque y toma de Constantinopla o en contra de los albigenses—; 5) clericalización: se escinden por completo el clero y los laicos, y se consolida una jerarquía, que culmina en el papa, que se presenta como administradora de la gracia divina.

De esta forma, hacia fines del siglo XIII la Iglesia romana había conseguido la preeminencia política que siempre buscó, en sus inicios por supervivencia, pero más tarde regida por el deseo de poder. Había conseguido no sólo su independencia del poder político sino la ascendencia sobre éste. La época de esplendor, empero, fue también la de la persecución y el horror de la Inquisición, en la que la «economía» del poder hacía gala por medio de la tortura, el suplicio y la hoguera. De ahí que, quizás, no haya mejor imagen para definir el modelo papal, que la de «El Gran Inquisidor» de Dostoievski, capaz de apresar y condenar incluso a Dios mismo, por andar alborotando a la masa con sus milagros, y capaz también de desdeñarlo y pedirle que se largue definitivamente de la tierra: «Hace mucho —le dice el Inquisidor a Dios— que no estamos contigo sino con él [diablo] [...] Hace justamente ocho siglos que tomamos de él lo que tú rechazaras indignado, el último don que te ofrecía al mostrarte los

reinos de la tierra: tomamos de él Roma y la espada del César y nos declaramos simples reyes de la tierra, reyes únicos»<sup>70</sup>.

A estas alturas, el orden tradicional estaba totalmente trastocado. Las disputas por la supremacía de poder entre la autoridad espiritual y el poder temporal, aún sin estar zanjadas, no revertirán el desvirtuamiento de la primera y su transformación en un poder mucho más terrenal que sagrado, mucho más político que espiritual, que, más que basar el orden en los principios de la ciencia sagrada, buscará hacer un uso político de ésta y de la religión en general para conservar el poder. No era ya, pues, un poder «sagrado», es decir, sagrado por sí mismo, en virtud de su carácter espiritual; sino un poder «sacralizado», es decir, con un carácter sacro, no propio sino atribuido por sí mismo, y articulado por un discurso político-eclesiástico que, construido a partir de falsificaciones, lograba presentarlo como un poder pleno, único, absoluto, como poder terrenal supremo, por encima del cual no habría otro sino el de Dios, pues derivaba directamente de éste, y le había sido otorgado en línea directa por intermedio de Pedro. No hay mejor muestra de ello que la disputa con los reyes y emperadores, que es, en realidad, una disputa por la sacralidad del poder, por ver cuál de los dos erige una teología política más fuerte, que sustente su supremacía y le permita el dominio sobre el otro. Hacía mucho tiempo que el papado había mordido el fruto prohibido por excelencia: el deseo de poder. Estamos ya en un terreno netamente político, al que se han trasladado, para satisfacer dicho deseo, las categorías de lo religioso.

---

<sup>70</sup> Fiódor Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, Barcelona, Debate, 2000, p. 377.

#### 4. ¿Autoridad espiritual o poder temporal?

\*

Con Gelasio se abre, en el siglo v, una discusión teológico-política que habrá de atravesar toda la Edad Media. En su carta al emperador Anastasio I, de la que hablamos en el apartado anterior, había hecho, tal vez inspirado por la teología de Agustín, por vez primera en la cristiandad una distinción de grado entre la autoridad del papa y la del emperador, señalando la diferencia de ámbitos de acción de una y otra y la necesaria subordinación de la segunda a la primera, en virtud de su carácter espiritual y salvífico. Junto con la tesis de la *plenitudo potestatis*, formulada por León Magno hacia la misma época, y sustentada en la ascendencia del poder divino transferido al papa a través de Pedro, constituyeron los pilares teológico-políticos del poder terrenal de la Iglesia. Ambos planteamientos, fueron adosados con un corpus jurídico, cuyos documentos fundamentales —agrupados en las *Decretales pseudoisidorianas*— eran en gran medida falsos. Esta amalgama estaba, como hemos visto, encaminada a sustentar el poder supremo del papa no sólo en materia espiritual sino también en materia temporal, tal y como se planteaba hacia el siglo xi en el *Dictatus papae* de Gregorio VII.

El planteamiento de un poder de tales magnitudes pronto habría de generar conflictos con los poderes temporales que, en efecto, se resolverían por la vía política, pero también, en gran medida por la vía teológica, pues lo que estaba en juego era la supremacía del poder, y ésta estaba vinculada a un discurso legitimador, que necesariamente, como casi todo en la Edad Media, debía anclar en lo teológico. Ya sea

del lado del papa o del lado del Imperio o de los reyes, vamos a encontrar argumentos, que generalmente apelan a la Escritura o al derecho canónico, y que apuntan a justificar el poderío de uno u otro bando.

Uno de los conflictos que puso de manifiesto estas diferencias fue el que se conoce como «Disputa de las investiduras». Como vimos anteriormente, el emperador Otón I estructuró su sistema político con base en los cargos eclesiásticos, a los que convirtió en parte de la estructura política del Imperio. Del otro lado, la reforma eclesiástica que había empezado con las ideas de Humberto de Silva Cándida, y había sido reforzada por Gregorio VII, planteaba como uno de sus puntos la abolición de la simonía, bajo el argumento de que un laico no podía nombrar a un clérigo y mucho menos subordinarlo. Esto sólo era atribución del papa. Al no tener jurisdicción alguna en materia religiosa, el rey no podía nombrar a los obispos.

La concepción de Humberto resulta muy ilustrativa de la postura eclesiástica: «la Iglesia —nos dice— es semejante al alma y el reino al cuerpo, por lo que se adhieren y se necesitan mutuamente [...] Se sigue de esto que, del mismo modo que el alma es más excelsa que el cuerpo y lo dirige, así también *la dignidad sacerdotal excede a la real* [...] para que todas las cosas guarden su debido orden, *el sacerdocio, como un alma, debe advertir de lo que debe hacerse*»<sup>71</sup>. Y en este caso el papado determinaba que lo que debería de hacerse era prohibir la investidura por laicos y que, por tanto, el emperador debía de acatar dicha prohibición.

Puesto que ésta ponía verdaderamente en riesgo la unidad del Imperio, dado que implicaba deshacer los lazos de mando entre el emperador y el clero a su servicio, en

---

<sup>71</sup> Humberto de Silva, *Adversus Simoniacus*, en: R. Navarro Valls y R. Palomino (comps.), *op. cit.*, pp. 66-67.

virtud de los cuales se había logrado su recomposición, Enrique IV hace caso omiso de ella y de la doctrina en que se sustentaba, ante lo cual el papa ciere sobre él la amenaza de la excomunión. Ante ello, el emperador desconoce e intenta deponer al papa, bajo el argumento de que su poder proviene directamente de Dios: «te envalentonaste —le dice— hasta levantarte contra *el propio poder real que Dios nos otorgó*. Te atreviste a amenazarnos con privarnos de nuestra realeza, *como si la hubiéramos recibido de ti, como si la realeza y el imperio estuvieran en tus manos y no en las manos de Dios*. Nuestro señor Jesucristo nos ha llamado a la dignidad real, pero no te ha llamado a ti al sacerdocio». Y continúa: «has enseñado que nuestros obispos, que han sido llamados por Dios, tienen que ser rechazados; has usurpado a favor de los laicos el ministerio episcopal sobre los sacerdotes [...] También me has tocado a mí, que, aunque indigno, he sido ungido en la realeza entre los ungidos»<sup>72</sup>. La respuesta de Enrique ratifica el derecho divino del emperador, cuya realeza es otorgada directamente por Dios, sin intermediación del papa. Por tanto, los obispos nombrados por el Imperio son, por esa misma razón, «llamados» por Dios y, al igual que el emperador, no necesitan el nombramiento papal.

La reacción del papa será obvia: la excomunión y deposición de Enrique IV, por rebelarse contra la Iglesia «con audacia nunca oída», y por consiguiente, la liberación de todos los fieles del juramento de fidelidad y la prohibición de que le sirvan como rey. La excomunión tendrá pronto efecto; los obispos y príncipes le dan la espalda al emperador y éste se ve obligado no sólo a claudicar, sino a humillarse ante Gregorio VII, suplicando su gracia. No podía haber mayor muestra del enorme poder de la

---

<sup>72</sup> «Carta de Enrique IV rehusando reconocer a Gregorio VII por verdadero papa» (1076), en: *Ibidem*, pp. 72-75.

Iglesia frente al Imperio. A pesar de ello y de su juramento de someterse los dictados papales, Enrique sigue en la disputa, y después de ser excomulgado por segunda ocasión, entra a Roma en 1084 e impone como papa a Clemente III, quien lo corona como emperador.

La solución definitiva al conflicto tendría que esperar casi cuarenta años. Llegará en el 1122, con la firma del Concordato de Worms, mediante el cual el emperador aceptaba la elección de los preladados por la vía del método canónico, con la posibilidad de presenciar la elección e intervenir en casos «dudosos». Además, se dividían los símbolos del poder, quedando reservados para los obispos el anillo y el báculo, y para las «regalías» el cetro. No obstante, los conflictos y, por tanto, la discusión teológico-política habrían de perdurar.

\*\*

Hacia la mitad del siglo XIII, el reino de los francos se presentaba como una entidad política poderosa. La alianza con la Iglesia había funcionado en términos generales, brindando protección a cambio de legitimidad sacra. Protección, pero nunca sumisión. Incluso un rey como Luis IX, con una fe y obediencia eclesial profundas, rechazaba que el gobernante fuera solamente el brazo secular de la Iglesia. A los franceses se les presentaba un problema similar al que se había dado con los alemanes: la erección de un reino centralizado y eficaz, financiera y administrativamente, habría de requerir un control más férreo sobre el clero, que nunca había dejado de desempeñar funciones políticas, generando una inevitable tensión entre *regnum* y *sacerdotium*, que explotó en el reinado de Felipe IV, el Hermoso, cuando Bonifacio VIII, mediante la Bula *Clericis laicos*, de 1296, revocaba los privilegios concedidos a la corona francesa y prohibía al

clero pagar impuesto alguno al reino, quien se los había estado exigiendo para financiar la guerra contra Inglaterra<sup>73</sup>. Después de canonizar al rey Luis IX, para oponerle a Felipe IV, Bonifacio manda a Francia a un legado pontificio para amonestar al rey, mismo que será encarcelado, ante lo cual expidió tres bulas más: *Salvator Mundi* y *Ausculata fili*, en 1301, y *Unam sanctam* un año después.

Todas estas bulas tienen el objeto de señalar la supremacía del poder papal sobre el poder del rey, no sólo en lo que se refiere al cobro de impuestos, sino en todos los actos que relacionen a ambos poderes. Así *Clericis laicos*, que señala la hostilidad de los laicos hacia el clero, misma que parece derivarse de su inferioridad en términos de poder con respecto a éste: «no contentos con sus limitaciones —dice Bonifacio—, los laicos desean cosas prohibidas y dan rienda suelta a la búsqueda de la ganancia ilícita. Pasan prudentemente por alto que se les niega todo dominio sobre el clero así como sobre todas las personas eclesiásticas y sus posiciones, pero [...] se esfuerzan de muchas maneras en esclavizar al clérigo y ponerle bajo su dominio»<sup>74</sup>. Por otro lado, en *Ausculata fili* leemos: «Dios nos ha establecido sobre reyes y reinos, y puesto sobre nosotros el yugo del deber apostólico para arrancar, derribar, desbaratar y destruir, edificar y plantar [...] no te dejes convencer por nadie de que no tienes un superior o que no estás sujeto a la cabeza de la jerarquía eclesiástica»<sup>75</sup>. *Unam sancta*, en cambio, hace un planteamiento general, sintetizando todos los presupuestos del poder papal, que vale la pena rescatar: «Hay una sola Iglesia, Santa, Católica y Apostólica [...] no hay perdón fuera de ella [...] representa un solo cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo; y

---

<sup>73</sup> Bernardo Bayona, *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, Madrid, Tecnos, 2009, pp. 37-38.

<sup>74</sup> Bonifacio VIII, «Bula *Clericis laicos*» (1296), en: R. Navarro Valls y R. Palomino (comps.), *op. cit.*, p. 105.

<sup>75</sup> Bonifacio VIII, «Bula *Ausculata fili*» (1296), en: *Ibidem*, p. 108.

Dios es la cabeza de Cristo [...] una sola cabeza, no dos [...] a saber, Cristo y Pedro el vicario de Cristo y el sucesor de Pedro [...] en esta Iglesia y en su poder hay dos espadas, a saber: una espiritual y una temporal [...] la una para ser utilizada a favor de la Iglesia, la otra por la Iglesia; la primera, por el sacerdote; la última, por la mano de reyes y caballeros pero a voluntad y con consentimiento tácito del sacerdote. Pues es necesario que una espada esté subordinada a la otra, y que la autoridad temporal esté sujeta a la espiritual. Pues, cuando el apóstol dice “Todo el poder procede de Dios y los poderes que existen son ordenados por Dios”, no estarían ordenados si una espada no estuviera bajo la otra espada [...] es ley de la divinidad que lo más bajo tiene que ser guiado por lo más alto [...] es necesario que confesemos sin rodeos que el poder espiritual excede a todo poder temporal en dignidad y en nobleza, como las cosas espirituales superan a las temporales [...] si el poder temporal comete error, será juzgado por el espiritual; si el poder espiritual inferior comete error, será juzgado por el poder superior espiritual competente; pero si el poder espiritual supremo se equivoca, nadie sino Dios puede juzgarle; no hombre alguno [...] es absolutamente necesario para obtener la salvación que toda criatura esté sujeta al Romano Pontífice»<sup>76</sup>. En unas cuantas páginas Bonifacio sintetiza la filosofía del poder de la Iglesia romana, para imponerla a los fundamentos del reino francés y afirmar su supremacía.

No obstante, el rey responde contundentemente en el terreno político. No sólo permite la difusión de panfletos en contra del papa, que lo acusan de usurpación, blasfemia, herejía y falsedad sino que tan sólo diez meses después de la publicación de

---

<sup>76</sup> Bonifacio VIII, «Bula *Unam sanctam*» (1296), en: *Ibidem*, pp. 109-112.

*Unam sanctam*, Guillermo de Nogaret, su emisario, entra a Roma y, con el apoyo de Sciarra Colonna, asalta el castillo pontificio de Anagni y toma como prisionero a Bonifacio, quien, a pesar de haber sido liberado por el pueblo, muere tan sólo unas semanas después. Benedicto XI, el sucesor de Bonifacio, durará tan sólo ocho meses en el pontificado, abriendo paso a Clemente V, amigo de Felipe el Hermoso, quien trasladará la sede pontificia a Aviñón. A la brevedad éste liberará a Nogaret, quien había permanecido cautivo, y ordenará la supresión de la Orden de los templarios, que era el verdadero ejército del papa. Después del «esplendor» de un siglo atrás, la Iglesia romana se encontraba en la peor crisis de su vida: el primer golpe real de parte del poder temporal la había dejado sin ejército, sin sede y con una desunión nunca antes vista<sup>77</sup>.

Pero Francia no sólo respondió políticamente, sino también en el terreno filosófico. El surgimiento de las universidades y de la escolástica había generado el redescubrimiento de la filosofía griega, sobre todo de Aristóteles, cosa que habría de revolucionar el mundo del pensamiento. Tomás de Aquino, que habría de influir en muchos pensadores de la época, consideró dos formas básicas de conocimiento: la fe y la razón; la primera correspondía al mundo de la gracia, mientras que la segunda al de la naturaleza. A partir de ello, le fue posible también distinguir entre moral cristiana y ética natural, entre teología y filosofía y, por último, entre Iglesia y Estado. Éste último era considerado como «una corporación natural de ciudadanos autónomos» que, junto a la Iglesia sobrenatural, podía hacer sus propias leyes, en virtud de su naturaleza

---

<sup>77</sup> B. Bayona, *op. cit.*, pp. 35-38.

humana, cuyo atributo principal era la razón<sup>78</sup>. Con ello se abría paso a la fundación de un humanismo que resultará de primer orden para el pensamiento ilustrado.

En el caso francés, el principal exponente fue Juan de París, quien entendió que el único modo de frenar la intervención de la Iglesia en los asuntos políticos y asegurar la independencia del poder temporal frente al eclesiástico era subordinando a éste en todo lo que correspondiera a la vida pública. Y así, retomando los argumentos de Tomás y de Aristóteles, planteaba que la autoridad espiritual no tenía absolutamente nada que ver con la conformación de la comunidad política, que es de origen natural, por lo que el poder temporal no debe ni su existencia ni su legitimidad a aquella, sino a Dios mismo, por cuya providencia se instituye como garantía del bien común. De tal suerte, los dos poderes tienen su último fundamento en Dios, y él mismo ha delimitado sus respectivas esferas de autoridad. Por ello, «Cada uno es superior al otro en su ámbito específico; es decir, en las cosas espirituales, el sacerdote es superior al príncipe y éste, a su vez, es superior al sacerdote en las temporales»<sup>79</sup>. Más aún, Cristo no concedió a los apóstoles poderes temporales, ni fue él mismo, en tanto hombre, un rey temporal; incluso rehusó instituirse como juez y pagó tributo al César. Es un rey trascendente; su reino «no es de este mundo». Dios, es el supremo señor espiritual y temporal; el papa es su vicario exclusivamente en asuntos espirituales, pues en los asuntos temporales su vicario es el gobernante<sup>80</sup>. El poder temporal echaba los cimientos de su propio discurso.

\*\*\*

---

<sup>78</sup> H. Kung, *op. cit.*, pp. 435-436.

<sup>79</sup> B. Bayona, *op. cit.*, p. 98.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 97-100.

El Concordato de Worms no logró frenar los conflictos entre Iglesia e Imperio. En la segunda mitad del siglo XII se daría un nuevo enfrentamiento, esta vez entre Federico Barbarroja y Alejandro III. El conflicto estalló a la muerte del papa Adriano IV, cuando Federico, desconociendo el mencionado pacto, no sólo siguió nombrando obispos sino también se atrevió a nombrar a un antipapa, en oposición al recién electo Alejandro III. El conflicto se zanjó con los tratados de Venecia (1177) y Constanza (1183) en los que aparentemente se restablecía el equilibrio: «el señor emperador y el señor papa se ayudarán mutuamente, el uno al otro, para conservar el honor y los derechos de la Iglesia y el Imperio»<sup>81</sup>.

Desde la crisis de las investiduras el Imperio había estado dividido entre los partidarios del papado, los «güelfos», y los del Imperio, los «gibelinos». Esta misma división se presentaba a inicios del siglo XIII en casi todas las ciudades del norte de Italia. En otras palabras, el conflicto entre poder espiritual y poder temporal había penetrado por completo a las capas sociales y dividía a las ciudades. En esa época asumió el poder quien para muchos historiadores fue el último gran emperador de los germanos: Federico II.

Tras reorganizar el Imperio siguiendo el modelo eclesiástico, es decir, con medidas administrativas y sobre todo jurídicas —la corte germana se allegó de los mejores juristas, llamados por entonces «sacerdotes de la justicia»—, y en la misma línea que sus antecesores, buscó reunificar el Imperio y emprendió una campaña sobre los reinos italianos, aliándose con los gibelinos. No obstante, fracasó ante la política de

---

<sup>81</sup> «Paz de Venecia entre Federico I y Alejandro III» (1177), en: R. Navarro Valls y R. Palomino (comps.), *op. cit.*, pp. 91.

alianzas de Roma con los lombardos y con los francos, luego de lo cual se extinguiría la dinastía de los Hohenstaufen y se desmoronaría el Imperio.

El ideal imperial renacería con la elección de Enrique VII, a principios del siglo XIV y, con él, una nueva visión de éste como «comunidad perfecta», dada por Dios en tanto que necesaria para el género humano, que debe ser regida bajo una única cabeza: la imperial. Tras su muerte, en 1314, los príncipes eligieron por mayoría a Luis de Baviera, pero el papa Clemente V y su sucesor Juan XXII apoyaron a Federico de Austria mediante la promulgación de varias decretales. Aunque Luis IV derrotó a su oponente en 1322, el papa se negó a reconocerlo y siguió combatiéndolo por todos los medios posibles. Según la bula *Per venerabilem*, de Inocencio III, en la que se basaban las bulas posteriores en contra del emperador, el papa, en virtud de su intervención en la unción y coronación del emperador, tenía derecho a controlar su elección<sup>82</sup>. Los gibelinos, por su parte, consultaron al jurista florentino Ugolino de Celle, quien respondió que los príncipes eran el único colegio electoral válido, y que el título se obtenía en el momento de la elección, sin tener que esperar a la coronación ni a la ratificación papal<sup>83</sup>.

Por otro lado, este conflicto coincidía con la polémica en torno a la pobreza y la propiedad, que los franciscanos habían abierto al considerar a la primera como valor e ideal cristiano. Pero este debate implicaba también una discusión en torno al poder, ya que el derecho de propiedad y el ejercicio del poder temporal se alejaban de los parámetros de la Orden. A esas alturas, los defensores del emperador, bajo argumentos teológicos, pedían la excomunión papal, acusando al papa de herejía y

---

<sup>82</sup> B. Bayona, *op. cit.*, 84.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 142.

cuestionando principios básicos de la doctrina eclesial como el primado de Pedro y la Donación de Constantino<sup>84</sup>.

Luis IV entró a Roma en 1328 y fue coronado por Sciarra Colonna, luego de lo cual depuso a Juan XXII y nombró papa al franciscano Nicolás V. Poco tiempo después, sin embargo, tuvo que regresar a Alemania ante el asedio de la población local. Seis años más tarde, cuando el nuevo papa Benedicto XII parecía que iba a reconocer la elección de Luis IV, el rey francés, ante el temor de una alianza entre el Imperio e Inglaterra, ordenó a la curia dar marcha atrás, lo cual hizo crecer el apoyo en torno al emperador. La respuesta inmediata fue la aprobación de la constitución *Licet iuris* por la Dieta de Frankfurt, conformada por todos los príncipes electores, misma que validaba la elección sin necesidad del reconocimiento papal, bajo los mismos argumentos. Más tarde, el papa Clemente VI trataría de imponer a Carlos de Luxemburgo, pero los príncipes no lo aceptarían. Luis de Baviera moriría en 1347 sin que su elección fuera reconocida por Roma. Un nuevo decreto, la *Bula de oro*, ratificaría, de nueva cuenta la independencia del Imperio, pero ya no reivindicaba su universalidad. La «unión mística» entre papado e Imperio había quedado disuelta.

La importancia de este último conflicto, resulta de interés por la literatura que entonces surgió. La argumentación en torno a la independencia del poder temporal se encontraba ya bastante avanzada. Las *Constituciones de Melfi*, promulgadas por Federico II durante el siglo anterior, habían sentado las bases para considerar al poder temporal no sólo como independiente sino como necesario: «Por necesidad natural de las cosas —señalaba el documento—, no menos que por la Providencia

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 143.

divina, fueron creados los príncipes de los pueblos por medio de los cuales pudiera frenarse la licencia de los delitos, haciéndolos *árbitros de la vida y la muerte*, y encargados de establecer, como ejecutores de la Providencia divina, la fortuna, el destino y la condición que corresponde a cada uno [...] Pues cierto es que si el hombre se sacudiera el yugo de tales gobernantes y no se despojara de su libertad natural, al haber posibilidad de ultraje impune, es palmario que el género humano habría perecido. De donde surge que la naturaleza ha de subordinarse a la justicia y la libertad al derecho [...] y por eso, sobre el hombre ha sido puesto el hombre»<sup>85</sup>. Desde un enfoque más laico y racional, que establecía el poder político como «necesidad», aunque sin abandonar la conexión con la Providencia divina —es decir, manteniendo un fundamento trascendente—, el poder temporal intentaba sustentarse sobre un fundamento «propio», independiente del poder eclesiástico. «Así —señala Bayona—, el poder temporal creó su propia *religión secular*, elaboró una “*teología imperial del gobierno*” para justificarlo e *invertió* hábilmente, en beneficio propio, *el tradicional planteamiento* de la relación entre los dos poderes»<sup>86</sup>. Este modelo de «inversión del orden» pretenderá, en un primer momento, la equiparación entre los dos poderes —como en el caso francés—, y sólo más tarde afirmará la supremacía de lo temporal sobre lo espiritual, con base en esa nueva religión secular.

Para ese momento Dante Aligheri había ya condenado al infierno a Bonifacio VIII en su *Divina comedia* y, en su *Monarquía*, había negado al papado cualquier tipo de soberanía mundana. Si bien no niega la autoridad espiritual, sí la cuestiona fuertemente, no sólo en su comportamiento histórico sino en sus fundamentos, y la

---

<sup>85</sup> *Constituciones de Melfi*, en: *Ibídem*, p. 32-33.

<sup>86</sup> *Ibídem*, p. 33.

circunscribe a un ámbito de acción. Al igual que para Tomás, para Dante el hombre tiene una doble naturaleza: espiritual y material, eterna y mortal. Hay, por tanto, dos patrones de medida: el divino, que es Dios, y el terrenal, que es el Hombre; y dos tipos de felicidad: la eterna y la terrenal. Para alcanzar la primera se requiere obrar de acuerdo con las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad; a la segunda se puede llegar por vía de las enseñanzas filosóficas, obrando de acuerdo con las virtudes morales y teologales. «Por eso —señala Dante— fue necesario al hombre tener un doble guía, de acuerdo con este doble fin, a saber: el sumo Pontífice, que conduce al género humano a la vida eterna, según la verdad revelada, y el Emperador, que dirige al género humano a la felicidad, según las enseñanzas filosóficas»<sup>87</sup>. Quedaban muy claras las diferencias entre un poder y otro.

Sin embargo, tanto Guillermo de Ockham como Marsilio de Padua —que, no por casualidad fueron dos de los ideólogos gibelinos más importantes en la disputa por el derecho de elección del emperador—, encarnarán de mejor forma esta nueva religión secular. Sus planteamientos irán más allá del desenmascaramiento y el enjuiciamiento de los fundamentos de la institución papal, llegando a concebir cada uno filosofías políticas muy innovadoras, que surgen, sin embargo, a partir de la disputa entre autoridad espiritual y poder temporal.

A la manera de Juan de París o de Dante, Ockham abandera una postura dualista, que plantea la independencia de origen entre el poder espiritual y el poder temporal. Para él, ambos son otorgados por Dios, pero por caminos distintos. «En el caso de los eclesiásticos, el origen se remonta a Cristo, que elige a los apóstoles, les encomienda

---

<sup>87</sup> Dante Alighieri, *Monarquía*, Tecnos, Madrid, 2009, p. 7.

una misión espiritual y les concede lo necesario para que puedan llevarla a cabo: es, pues, una institución divina directa. En cambio, el poder de los gobernantes laicos, *viene de Dios por medio de los hombres*: su institución corresponde a la comunidad de los hombres que tienen derecho natural a escoger quién los ha de gobernar, con miras al bien común, aunque tiene origen en Dios y depende de él una vez constituida. Por consiguiente, el poder secular no recibe la legitimidad de la Iglesia y es incluso cronológicamente anterior; de modo que es autónomo respecto al poder religioso»<sup>88</sup>.

Marsilio es más radical. Para él, el dualismo no es suficiente para acabar con el problema de la autoridad eclesiástica, puesto que, a la larga, debido a su carácter «espiritual», se le termina concediendo la supremacía a ésta respecto al poder temporal. Con lo cual, la causa de todos los males —el poder dual— sigue presente. Para lograr la emancipación del poder temporal, los dualistas niegan que éste derive del poder eclesiástico, afirman que procede directamente de Dios, y delimitan los ámbitos de actuación del uno y del otro, bajo el entendido de que *sacerdotium* e *imperium* son dos poderes, y corresponden a esferas autónomas. «Marsilio estima insuficiente este esquema para combatir el supremo poder pontificio y plantea la *indivisibilidad radical del poder y su origen único, inmediatamente humano, aunque remotamente divino*. No persigue un mejor acoplamiento entre el poder espiritual y el temporal, obligados en el dualismo a distribuirse y disputarse los respectivos ámbitos de actuación o, en el mejor de los casos a coordinarse entre sí, sino que aspira a abolir todo reconocimiento de un poder espiritual en la sociedad, convencido de que lo que impide la paz es la existencia misma de dos poderes rivalizando por la dirección de la

---

<sup>88</sup> B. Bayona, *op. cit.*, p. 310.

*societas fidelium*»<sup>89</sup>. Para la religión secular, la lucha entre los dos poderes medievales no tiene solución sin suprimir uno de ellos, el mal llamado «poder espiritual», que nace de confundir la misión sacerdotal, eminentemente espiritual, con el poder eclesiástico, eminentemente temporal. Al difuminar el poder eclesiástico, empero, elimina la fuente por excelencia de la legitimidad medieval; será el «pueblo», como supremo legislador humano y fuente laica de todo poder, el nuevo fundamento. Y a pesar de su radicalismo, Marsilio no pierde de vista que Dios es, según Pablo, la causa remota del poder. En una fórmula similar a la de Ockham, que señala que el poder viene de Dios, por medio de los hombres, el paduano dirá que el poder de Dios «se expresa valiéndose de la voluntad del conjunto de los ciudadanos, pues el pueblo es la causa inmediata de la institución del único poder»<sup>90</sup>. El pensamiento político se liberaba del papa, pero pasará mucho tiempo todavía para que pretenda liberarse definitivamente de Dios, y de su trascendencia.

\*\*\*\*

«Los hombres —señala Jaques Le Goff— a partir del siglo XIII siguen siendo cristianos profundamente preocupados por su salvación. Pero desde entonces esa salvación se consigue a través de una doble inversión sobre la Tierra y sobre el Cielo». Se opera «un descenso de valores del Cielo sobre la Tierra [...] la alegría y la belleza del Paraíso pueden recibir un inicio de realización sobre la tierra [...] El hombre, recordemos que fue hecho a imagen y semejanza de Dios, puede crear sobre la tierra las condiciones no

---

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 257.

<sup>90</sup> *Ibidem*. P. 248.

solamente negativas sino positivas de la salvación [...] la Historia no es ya un declive hacia el final del mundo, sino un ascenso hacia el cumplimiento de los tiempos»<sup>91</sup>.

Es ese descenso, ese traspaso de lo celestial a lo terrenal, el que vemos reflejado en las concepciones políticas de la Baja Edad Media. Y es ese mismo descenso el que apunta a la desactivación de la autoridad romana y a la construcción de nuevas ficciones de poder, desde el poder mismo.

Al observar el conflicto entre el Imperio y la Iglesia en su última etapa uno no puede dejar de preguntarse lo siguiente: si, como afirmaba el decreto *Licet iuris*, «desde antiguo la dignidad y poder imperiales han procedido directamente del hijo de Dios»; si «Dios ha otorgado la ley secular a la raza humana por medio de emperadores y reyes»; si «el emperador se constituye legítimo únicamente por la elección [...] sin necesidad de ninguna confirmación o aprobación de nadie más»<sup>92</sup>; en suma, si el poder temporal es independiente, tiene su propio fundamento histórico y teológico, ¿por qué necesitaba la aprobación del papa? ¿Por qué se buscó incansablemente? ¿Y por qué también los planteamientos «gibelinos» dualistas e incluso el más radical de Marsilio no pueden desprender al poder temporal de la figura de Dios? Tal vez se deba a una necesidad de trascendencia, a que el poder necesita acompañarse de un fundamento que está por encima de él, que no le es propio, y que a los ojos de los súbditos lo torna en un objeto sacro, digno de obediencia. Cuando el mediador de la trascendencia —en este caso el papa— deja de ser operante por implicar un conflicto con el receptor, será necesario sustituirlo por la trascendencia misma, hacerla descender a la tierra, buscarle acomodo en las ficciones propias, que deben ser lo

---

<sup>91</sup> Jaques Le Goff, *¿Nació Europa en la Edad Media?*, Barcelona, Crítica, 2003, p. 132.

<sup>92</sup> Decreto *Licet iuris* (1338), en: R. Navarro Valls y R. Palomino (comps.), *op. cit.*, pp. 118.

suficientemente fuertes como para poseer el mismo grado de efectividad. Ante el poder divino del papa, el poder divino del rey; ante la santidad del primero, la taumaturgia del segundo; ante la *plenitudo potestatis* la teoría de la soberanía; ante la Iglesia inmortal, el Estado eterno. La construcción de estas ficciones políticas será posible a partir de la autoconciencia bajomedieval del poder temporal y de la posibilidad de instaurar el reino de Dios en la tierra. Ellas muestran un esfuerzo del pensamiento político por construir un modelo propio que, adosado de la tradición y las creencias, no puede sino constituir la síntesis de los dos modelos anteriores: el imperial y el papal.



## IV. Del Cielo a la Tierra: las ficciones de lo político

### 1. El legado político del cristianismo

\*

El cristianismo logró imponer durante sus quince siglos de vida una nueva forma de ejercer el poder, el «poder pastoral»<sup>1</sup>, que habría de dejar marcas sempiternas en las sociedades occidentales. A grandes rasgos, esta noción hace referencia a la conceptualización del dios, el rey o el jefe como el pastor de un gran rebaño de hombres. Establece, pues, una forma de relación fundamental de poder entre dios y los hombres que, en virtud de la analogía, podrá ser transferida más tarde al rey y desde luego al papa.

El poder pastoral se ejerce no sobre una colectividad sino sobre cada una de las individualidades que la conforman. Es un poder esencialmente «benévolo» que vela por el beneficio de cada uno, que busca llevar a cada uno a su meta —la salvación—, incluso hasta llegar, en caso de ser necesario, al sacrificio mismo del pastor, cuyo arquetipo es Cristo. El pastor, pues, está al servicio del rebaño.

En el establecimiento de esta manera de ejercer el poder, la Iglesia cristiana jugó un papel imprescindible al fijar mecanismos precisos e instituciones definidas para su manifestación. «El pastorado —aclara Foucault— comienza con un proceso que es absolutamente único en la historia y del que no se encuentra ningún ejemplo en ninguna otra civilización: un proceso por el cual una religión, una comunidad religiosa, se constituyó como Iglesia, es decir, como una institución con pretensiones

---

<sup>1</sup> Véase Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, FCE, 2006.

de gobierno de los hombres en su vida cotidiana, so pretexto de conducirlos a la vida eterna en el otro mundo, y esto a escala no sólo de un grupo definido, no sólo de una ciudad o un Estado, sino de la humanidad en su conjunto»<sup>2</sup>. La jerarquía eclesiástica y su red de ministros consiguieron que el hombre occidental pudiera considerarse como una oveja entre las ovejas y aprendiera a pedir su salvación a un pastor que se sacrificaba por él. Concebido como «el arte entre las artes», como «la ciencia por excelencia», el gobierno de unos por otros logró enraizarse en lo más profundo de las sociedades occidentales. Planteado como una «conducción» de las almas a su salvación, el poder pastoral implica también una intervención permanente en la conducta y en el manejo de la vida, así como en los bienes, las riquezas y las cosas de los hombres.

El pastorado es, pues, el «arte de gobernar a los hombres» y, aunque es esencialmente un poder religioso, es claro que constituye uno de los más importantes legados políticos del cristianismo, ya que define una «tecnología» de poder para nada ajena a las sociedades modernas. ¿En qué consiste dicha tecnología?, ¿cómo se articula? En primer lugar, como ya se mencionó, se trata de un poder que conduce a la salvación de todos los miembros del rebaño, lo que implica en principio, una transferencia «exhaustiva e inmediata» que convierte al pastor en responsable y, por así decirlo, actor de todas las conductas, buenas o malas, de los miembros de su rebaño, descargando así a éstos de su responsabilidad propia y señalándoles expresamente cómo y por donde deben conducirse. Bajo la promesa de salvación, de arriba a su meta, la oveja habrá de entregarse plenamente a su pastor y éste asumir íntegramente

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 159.

su cuidado. Por otro lado, la idea de la salvación impone toda una lógica de méritos y deméritos, con base en la cual habrá de alinearse la conducta del rebaño para obtener la gracia de Dios en el juicio final, en una especie de «identificación analítica» basada en los actos. Para salvarse, el hombre habrá de cumplir con una conducta meritoria y dejar a un lado los actos que demeriten su actuar. El pastor será quien identifique si la conducta de sus ovejas amerita o no la salvación, pero será Dios quien haga la elección final.

En segundo término, el poder pastoral se relaciona estrechamente con el problema de la ley y, por consiguiente, con el de la obediencia. «El pastorado cristiano —apunta Foucault— organizó [...] lo que podríamos llamar la instancia de la *obediencia pura*, la obediencia como tipo de conducta unitaria, altamente valorada y que tiene lo esencial de su razón de ser en sí misma»<sup>3</sup>. A diferencia del ciudadano griego, que sólo se deja dirigir o por las leyes o por la retórica, el cristiano será dirigido por la voluntad de Dios, su pastor por excelencia, que será dada a conocer por medio de un pastor visible: el ministro cristiano. Esto crea una relación de «dependencia integral» entre la oveja y el pastor, que según Foucault quiere decir tres cosas: 1) El establecimiento de una relación de sometimiento total de un individuo no a una ley o a un principio de orden, sino a otro individuo, simplemente por ser ése individuo, lo cual hace que la vida y los actos de la oveja se consideren como una concatenación de órdenes, cuya obediencia es más perfecta entre más absurdo sea el contenido de la orden, sin importar desde luego que éste sea contrario a la ley. El resultado es una relación de «servidumbre integral» en la que hay, de un lado, alguien que ordena y, del otro, alguien que

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 205.

obedece, quien «recibe el nombre de *subditus*, aquel que, literalmente, está dedicado, entregado a otro y a su completa disposición y bajo su voluntad»<sup>4</sup>. 2) Esta relación es «no finalista», es decir, la obediencia no implica necesariamente el cumplimiento de un objetivo último. La obediencia al pastor es incuestionada; se obedece porque sí, «para poder ser obediente, para llegar a un estado de obediencia», lo cual implica desde luego la renuncia a la voluntad propia, implícita en el concepto de humildad, y que en todo caso es el único fin de la obediencia. «El fin de la obediencia es mortificar la propia voluntad, hacer que ésta, como tal, muera, que no haya otra voluntad que la de no tenerla»<sup>5</sup>. La servidumbre integral implica, pues, la destrucción del yo. 3) La circularidad de la obediencia es tal que incluso aquél que manda lo hace solamente en cumplimiento de una orden, generando con ello un «campo generalizado de la obediencia», que en última instancia no se remite a nadie más que a Dios y su voluntad.

En tercer lugar, el poder pastoral se vincula estrechamente con el tema de la verdad. Lo que el pastor enseña es la verdad y ésta sirve de guía a los miembros del rebaño. Pero su labor no se limita a la enseñanza sino que llega hasta la vigilancia exhaustiva del cumplimiento de los preceptos enseñados no sólo en la vida cotidiana sino, aún más, en la conciencia. El pastor debe dirigir la conciencia de los miembros de su rebaño. Éstos, a su vez, deben hacer constantemente un «examen de conciencia» que no es, como en la Antigüedad, un instrumento que busca el dominio de sí, sino, por el contrario, un instrumento que ancla aún mejor la relación de dependencia con el otro. Este examen de conciencia, basado en la verdad transmitida por el pastor, produce al

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

mismo tiempo un discurso de verdad sobre cada una de las ovejas que lo realizan, discurso que las une aún más a su director de conciencia. En suma, nos dice Foucault, «el pastorado produce una innovación absoluta al introducir una estructura, una técnica, a la vez de poder, investigación y examen de sí y de los otros mediante la cual una verdad, verdad secreta, verdad de interioridad, verdad oculta del alma, será el elemento a través del cual se ejercerán el poder del pastor y la obediencia, se asegurará la relación de obediencia integral y pasará, justamente, la economía de los méritos y los deméritos».

El principal legado político del cristianismo es, pues, una nueva forma de ejercer el poder y, en última instancia, una nueva forma de construcción del sujeto: aquella en la cual el yo es definido, por un lado, a partir del juego entre méritos y deméritos; por otro, a partir de su capacidad de obediencia y de la exclusión del egoísmo como núcleo del individuo; y, por último, por la producción de una verdad «propia» e interior que va a atravesar todos los comportamientos del sujeto. Por estas razones, el poder pastoral constituye, para Foucault, el prelude de la gubernamentalidad que se va a desplegar a partir del siglo XVI; es un «arte de gobernar hombres» del cual «todavía no nos hemos liberado»<sup>6</sup>.

\*\*

«La grandeza de Dios engendró la libertad del hombre»<sup>7</sup>, señala Marcel Gauchet. Si los dioses paganos poblaban el mundo y eran inmanentes a él, el Dios cristiano será, desde un inicio, un Dios trascendente, alejado del mundo, que es visto desde entonces como algo por comprender y dominar. El cristianismo, pues, abre una brecha entre

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>7</sup> Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, Madrid, Trotta, 2005.

dos mundos, el del Cielo y el de la Tierra, en la que recaerán los hombres. Esta escisión entre dos órdenes por completo distintos se manifiesta en todo su esplendor en la encarnación de Dios en Cristo. Al tomar forma humana, Dios se revela completamente distinto a los hombres, les muestra lo que «ellos» no son. Pero por ello mismo, la esfera terrestre adquiere consistencia autónoma y dignidad. «En nombre de su unión mística en Cristo —apunta Gauchet— lo humano y lo divino se separan y se diferencian definitivamente, así como se deshace en su principio la intrincación jerárquica de la estancia terrestre y el reino celeste»<sup>8</sup>. Cristo y su suplicio revelan que no hay salida del mundo, que es imposible huir. La salvación, por tanto, no estará fuera del mundo sino en él.

«Por un lado, pues, el despliegue completo de la trascendencia hasta la perfección de un sujeto fuera del mundo, un Dios cada vez mejor despaganizado, desligado de todo lazo sensible con este mundo, cada vez más puramente reunido con él mismo; [...] y, por otro lado, como resultante, un ser de razón desprendido del mundo por la diferencia con Dios y que se encuentra, por el solo poder de las reglas de su entendimiento, en condiciones de comprender lo que Dios ha querido, tal cual opera en la marcha de los fenómenos y de sus leyes inmanentes [...] No se busca a Dios en las cosas, se busca la ley interna a la que obedecen las cosas [...] La grandeza de Dios elevándose a su grado supremo acaba por situar al hombre en igualdad con el secreto de las cosas y valida su independencia en tanto sujeto de conocimiento»<sup>9</sup>.

La lejanía, la omnipotencia absoluta de Dios que, por un lado planteaban la impotencia absoluta del hombre, su *autodespotenciación* radical, por otro lado permitió su

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 84.

*autopotenciación* basada en su propia libertad. Vale la pena traer a colación el siguiente pasaje: «Cuando así, en el silencio de la contemplación, me aquieto, Tú, Señor, me respondes adentrándote en mi corazón y diciéndome: “Sé tú mismo, y Yo seré tuyo”. Tú, Señor, dejaste a mi propio arbitrio el ser, si quiero, yo mismo. Si yo no soy yo mismo, tú tampoco eres mío. Al dejarlo al arbitrio de mi libertad, no me apremias, sino que esperas que yo elija ser yo mismo»<sup>10</sup>. La escolástica había venido planteando desde el siglo XII toda una serie de preguntas en torno a la omnipotencia de Dios y su relación con el hombre, en virtud de cuyas respuestas se fue gestando una revalorización de éste y de su capacidad creadora hasta llegar al planteamiento de su libertad, por así decirlo, intelectual.

A la larga, la trascendencia de Dios hizo que se le considerara un *deus absconditus*, y a la larga un *Dios muerto*. «La exacerbación de la teología hasta su grado máximo frente a la razón tuvo como resultado, no deseado, reducir a un mínimo la participación de la teología en la explicación del mundo, preparándose así la competencia que pronto le iba a hacer la razón, como órgano de una nueva científicidad, liberada de la tradición»<sup>11</sup>. En efecto, la trascendencia absoluta de Dios hacía del mundo algo inescrutable, algo que había dejado de hablar a los hombres. En el plano de la salvación, el acento en la predestinación no hizo sino señalar al hombre su impotencia absoluta, pues por más obediente que fuera y mejor comportamiento que tuviera, al final de cuentas todo dependía de la indescifrable y misteriosa voluntad de Dios. La consumación de la escolástica, llevaba consigo el potencial de su propia destrucción. «A partir de la melancolía por la inaccesibilidad de las reservas trascendentes de la

---

<sup>10</sup> Citado en Hans Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 536.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 349.

divinidad surgirá, en una resuelta lucha competitiva, una idea de ciencia immanente al hombre, a la que se le abre ahora la infinitud de la naturaleza como un campo inagotable adonde dirigir su actividad teórica, *hasta convertirse en algo equivalente a la infinitud trascendente de la divinidad*, que se ha vuelto en cuanto idea de salvación, incierta»<sup>12</sup>. De esta forma, resurgiría la necesidad de satisfacer la *curiositas* de los hombres, aquella ansia de saber y conocer qué son y cómo funcionan las cosas, que fue el pilar de la filosofía griega, y en cuya realización, latente en la naturaleza humana, el hombre, según Aristóteles, se *autodiviniz*a y logra la felicidad<sup>13</sup>.

Hablamos, pues, de una libertad intelectual. Pero también de una libertad política. El dios que se esconde y se ausenta de la naturaleza, se ausenta también del orden social. La revolución teórica de la objetividad del mundo plantea necesariamente la autonomía de la esfera humana-social. «El soberano deja de ser lo que eran desde siempre los soberanos: la encarnación viviente del vínculo entre el cielo y la tierra, la conjunción personificada del orden visible con su fundamento invisible [...] Ya no hace presente carnalmente a lo invisible, *figura su ausencia*. Ya no suelda este mundo al otro, testimonia su separación. Lo que en realidad muestra es que la diferencia de Dios abandona la comunidad de los hombres rigurosamente a sí misma. Viene así a materializarse en el desarrollo del poder soberano la independencia ontológica del cuerpo político y su propio poder de darse la ley a sí mismo»<sup>14</sup>.

En efecto, el legado político del cristianismo es, bajo esta idea de libertad y autonomía de lo terrenal frente a lo celestial, la construcción de un ámbito propio de lo político

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 337.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> M. Gauchet, *op. cit.*, p. 85.

no sólo independiente del poder espiritual sino erigido, precisamente, en oposición a éste y también al poder imperial. De modo que se van conformando poderes no ya bajo la lógica universalista de la Iglesia o el Imperio, sino bajo la óptica más particular de la Ciudad o el Reino. Además, se postulará una política de autonomía terrenal, sin mediación de autoridad eclesiástica alguna. «La empresa —señala Gauchet— se inscribe en la prolongación directa de la recomposición a la vez concurrente y mimética de los poderes temporales con relación a la Iglesia. Constituye una sistematización de su amplio trabajo para *asentar una sacralidad, que simultáneamente le sea propia* y valga como la administrada por la jerarquía espiritual. En este caso, *el suplemento de sacralización consistirá en elevar a perpetuidad las instituciones de la tierra al rango de las instituciones del cielo*, en transformar los cuerpos terrestres en personas angelicales. Si los hombres nacen y mueren, los cuerpos asociativos que forman juntos permanecen independientemente del flujo de sus miembros. Invisibles, inmortales, dotados de una cuasi presencia a sí mismos por su continuidad indefinida, esos cuerpos colectivos adquieren consistencia de personas trascendentes de las que sólo los puros espíritus del otro mundo pueden proporcionar una idea. El rey que “no muere nunca”, pese a la sucesión de los reyes de carne y de sangre, y el reino que siempre perdura, devienen, aunque son realidades puramente terrestres, y más allá de su tangible materialidad, entidades místicas de altura celestial. Así, la infusión de una duración sin término en las instituciones humanas, termina por transportar a la tierra *algo de la eternidad divina*. Pero también por hacer surgir una *nueva categoría de seres sagrados*, personas abstractas, fantasmas colectivos, de los que somos miembros y que nos aplastan, deidades de la

inmanencia que nadie ha visto y a las que sin embargo no dejamos de consagrarnos: el Estado invisible y la nación eterna. Personificación y subjetivación trascendentes de la entidad colectiva que liberan la clave del desarrollo político moderno: no puede comprenderse lo que produjo de más original, a saber, un sistema de instituciones impersonales tan eficaces como ficticias. En función de su inmortalidad personificante, la nación o el Estado no podrían admitir más que *representantes* encargados transitoriamente de expresarse en su nombre [...] El que delega es siempre ya él mismo delegado, y delegado de algo que no podría directamente encarnar. *Como si volver el principio de orden colectivo al alcance del hombre, a lo visible, no hubiera podido cumplirse más que por medio de la instalación de lo invisible en el corazón del orden humano.* Como si la emancipación respecto a la voluntad del cielo hubiera exigido esta manera nueva de desposesión por la trascendencia terrestre del ser colectivo. Ejemplo significativo, dicho sea de paso, de ficción realista o de simbolismo activo. Pues estas dos abstracciones impalpables, hechas por nosotros e inaccesibles a nuestros sentidos, estos puros seres de pensamiento que ningún privilegiado, salvo Dios, contemplará jamás, no organizan menos en el interior de nuestras sociedades el conjunto de la acción pública (e incluso, en cierta medida, la privada), del régimen representativo a las personas morales del derecho, pasando por el anonimato funcional de las burocracias y la muy efectiva continuidad de la esfera pública»<sup>15</sup>.

Son estas ficciones, por tanto, uno de los más importantes legados políticos del cristianismo. Son diversas y se superponen en espacio y tiempo. A grandes rasgos, las

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 132-133.

podemos agrupar bajo dos grandes ideales: el ideal monárquico y el ideal republicano. Ambos se erigen, sin embargo, bajo el esquema general esbozado líneas arriba. Es decir, surgen en oposición al poder eclesiástico y buscan engendrar un poder igual o mayor que éste, para lo cual requieren asentar una sacralidad propia y postulan, por tanto, nuevos entes o personas sagradas, dotando de un carácter trascendente al propio ser colectivo.

\*\*\*

Con todo, lo que podemos observar es una aparente contradicción entre, por un lado, la servidumbre integral que plantea el poder pastoral de Foucault y, por el otro, la libertad intelectual y política que plantean Gauchet y Blumenberg, ambos considerados como legados políticos del cristianismo. Y digo aparente porque en realidad no existe. Respecto al primero, Foucault plantea que los distintos conflictos de poder registrados a partir del siglo XII entre autoridad espiritual y poder temporal, son en realidad conflictos en torno al poder pastoral mismo, es decir, son luchas políticas por definir en quién habrá de recaer el gobierno de los hombres. En este sentido, cuando Gauchet habla de libertad política debe entenderse solamente a lo que hemos aludido, es decir, a la liberación, por parte del poder temporal, de la mediación o dependencia de la autoridad espiritual. De manera tal que no sólo no resultan legados contradictorios, sino que son complementarios, ya que, con base en dicha libertad política, el poder temporal pretenderá erigir un régimen de obediencia y una forma de ejercicio del poder —la gubernamentalidad— que, según el propio Foucault, tiene como preludeo al poder pastoral. Todo ello, en contraste y competencia con el poder eclesiástico.

## 2. El ideal monárquico

\*

Los reyes desde siempre fueron considerados seres sagrados. Así los postulaban las antiguas concepciones sobre la realeza. Su sacralidad, sin embargo, dependió en todo momento de la autoridad espiritual, con la cual se establecía una relación de subordinación<sup>16</sup>. Durante el cristianismo, esa dependencia se manifestaba generalmente en el acto de la coronación, llevada a cabo por los obispos o por el papa. A pesar de ello, dados los conflictos entre autoridad espiritual y poder temporal que caracterizaron la Baja Edad Media, y a los cuales nos hemos referido líneas arriba<sup>17</sup>, el poder temporal se vio en la necesidad de reforzar sus presupuestos y afirmar su carácter sagrado o místico, en todo caso trascendente, con independencia de la autoridad espiritual.

Es así que vemos, a partir del siglo x, superponerse una vasta gama de ficciones políticas en busca de tal objetivo. Una de ellas, quizás la más antigua de que se tenga registro, hace referencia a la médula misma del orden medieval: se trata de la noción de los tres órdenes, y las tres funciones<sup>18</sup>: a saber, la función económica, la guerrera, y la sacerdotal. Es así que desde finales del siglo xi, es posible leer que «En este mundo unos oran, otros combaten, otros además trabajan...»; o que «desde sus orígenes, el género humano estaba dividido en tres: oradores, labradores y guerreros»<sup>19</sup>. Una

---

<sup>16</sup> Véase *supra*, I.4.

<sup>17</sup> Véase *supra*, III.4.

<sup>18</sup> Esta noción es por demás interesante, pues hace referencia a las funciones de «los dioses soberanos», planteadas por Georges Dumézil, y retomadas al inicio de este trabajo (véase *supra*, I.1), mostrando una impactante continuidad histórica de gran valor heurístico.

<sup>19</sup> Citados en Georges Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario en el feudalismo*, Madrid, Taurus, 1992.

frase es atribuida a Adalberón de Laon y la otra a Gerardo de Cambray; ambos eran obispos a principios del siglo XI, es decir, «pastores», responsables del rebaño de fieles que Dios les confió. Ambos pertenecían a una corte real, y ambos escribieron textos que justificaban, desde el punto de vista teológico, la división de la sociedad en órdenes, en un momento en que la decadencia de la realeza franca, con Roberto el Piadoso a la cabeza, generaba inestabilidad social. La voz de los obispos, pues, se alza contra la amenaza que diversos movimientos, como el de los campesinos o el de «la Paz de Dios», ciernen sobre una jerarquía social que se pretende inmutable, aquella en la que el campesinado y los guerreros quedan sometidos al orden de lo sagrado, al que pertenecen los obispos y los reyes, quedando subordinado este último a los primeros y desde luego al papa.

El esquema logra insertarse en la mente de los individuos gracias a una operación conocida: su anclaje al orden celestial. Debe haber, en todo momento, coherencia entre el orden celeste y el terrestre, que en realidad son «dos partes de un mundo homogéneo, construidas a partir de un único plan y que se encuentran, por ende, relacionadas [...] Este orden se extiende sobre la tierra por medio de la transmisión de consignas, de órdenes que repercuten de grado en grado»<sup>20</sup>. El cuerpo de los eclesiásticos (*oratores*) es el orden por excelencia, a través del cual se transmiten las consignas: «Es el único orden. El que en la tierra ofrece el modelo de organización social»<sup>21</sup>. El de los reyes (*bellatores*) es como un apéndice suyo, en la medida en que éstos son consagrados. Hay, pues, dos oficios: «uno que está dirigido a lo alto, que comunica directamente con el cielo y enuncia las reglas, el otro que está dirigido hacia

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 99.

la tierra y tiene la función de aplicar esas reglas»<sup>22</sup>. Mientras que el primero se logra por medio de un sacramento, la ordenación, el segundo se transmite por la sangre, de donde emerge la idea de la nobleza. Ahora bien, continúa Duby, «puesto que en el universo reina la desigualdad, *algunos gobiernan, otros deben obedecer*. Dos condiciones dividen, en consecuencia, a los hombres, condiciones que están determinadas por el nacimiento, por la “naturaleza”: algunos nacen libres y otros no; algunos “nobles” y otros “siervos”»<sup>23</sup>. De ahí que haya un tercer oficio o función, la de los labradores, aquellos que, por no tener sangre real ni estar ordenados, tienen que trabajar para sostener al resto de la sociedad. La mutualidad entre los tres órdenes y sus funciones se cristalizará en el orden social que, recordemos, es una extensión del orden que reina en el cielo. Tal es lo que se plantea a principios del siglo xi.

Un siglo después, luego de un crecimiento económico inusitado, de las primeras cruzadas y de varios conflictos con la Iglesia romana, la ficción resurge, pero modificada: ahora estará al servicio del poder temporal. Es en el seno de la corte de Enrique Plantagenet donde veremos este resurgimiento. En la *Historia de Normandía*, de Benito de Sainte-Maure, «el esquema trifuncional vuelve a usarse pero está del todo *desacralizado*». Ya no es el abad quien percibe el orden invisible y lo instaure sino el duque, «pronunciando desde lo alto de su poder principesco una “máxima”, una sentencia que fija el derecho, *la ley. Una ley humana*. Esto basta para que el orden social se independice de la providencia y de la institución eclesiástica». El príncipe que habla ni siquiera ha sido consagrado, «su mirada ya no se dirige al cielo [...] todo pertenece a la tierra y la conservación del equilibrio concierne por completo al poder

---

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 100.

del *princeps*, autónomo y laico». «La palabra y el concepto de *ordo* subsisten. Pero aparecen *profanadas*. Ya han dejado de dar cuenta de la manera en que se reparten las gracias entre los hombres según el proyecto divino de redención. Muestran cómo el poder de un jefe distribuye las funciones». «Al apropiarse de la palabra fundadora, el príncipe se afirma como el animador del juego. Ya no tiene que tomar partido. Ahora es él el árbitro. [...] De esta manera, el príncipe se eleva hasta el grado superior, exterior, que ocupaban antaño los monjes». «El príncipe, no obstante, se siente solidario de uno de los tres órdenes, de la caballería»<sup>24</sup>, que aparece como el orden por excelencia, al postular la ordenación caballeresca como medio de ingresar en él. La corte, sede del poder temporal, se convertirá, por tanto, en el polo a partir del cual se van a estructurar las representaciones imaginarias de la sociedad sobre sí misma. El orden social ya no se desprenderá del orden celestial sino de la corte. De ahí también que, en oposición a lo cortés, se postule la villanía para nombrar a la tercera función y en general a todo aquello que resulte ajeno a la corte.

Las palabras de Duby son del todo claras. Lo que se pretende ya no es el fortalecimiento de aquél orden en el que una monarquía fuerte era aquella que estaba subordinada a la Iglesia, sino la exaltación del poder temporal y su declaración de absoluta independencia respecto de la autoridad espiritual, cuyo orden no desaparece pero queda subordinado al poder del príncipe, bajo cuyo dominio quedan también, desde luego, los villanos. Sin la referencia celestial, ¿en dónde se ancla esta nueva visión de la sociedad?, ¿qué es lo que va a permitir su efectividad? Una sacralidad propia del poder temporal que, en este caso, quedará asentada en la exaltación de la

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 358-360.

corte y la caballería, signos de una Edad Media «otoñal», que van a colmar el imaginario colectivo de una época en tránsito. En efecto, nos dice Duby, «Se sacralizó al grupo de los especialistas de la guerra por medio de los ritos de *consecratio* cuya homología con la entronización real y la ordenación sacerdotal es evidente»<sup>25</sup>. Con ello se les otorgó el estatuto de *ordo*, que hasta el siglo xv siguió implicando «la idea de una entidad querida por Dios»<sup>26</sup>. Por otro lado, el arcángel san Miguel fue desde un inicio el arquetipo del caballero, y la caballería se consideró como la sucesora terrenal del ejército de ángeles en torno del Señor<sup>27</sup>. Por esta misma razón, el ideal caballeresco fue asociado de inmediato con la defensa de la religión y sobre todo con la «Liberación de Jerusalén» de los infieles, objetivo primordial de las cruzadas. El anclaje con el orden celestial, pues, seguía estando asegurado; aún más, la valoración de la función guerrera adquiriría un nuevo cariz: ya no el de la barbarie y la violencia cruda, sino el del ideal de aquel que defenderá su religión y su patria de la misma forma que defenderá el amor de su amada.

En una época que, según Huizinga, se caracteriza por el «anhelo de una vida más bella», por la «necesidad de ver a los hombres elevados a un rango superior», por el «reino del autoengaño» —«cuya detonante falsedad sólo puede ser soportada gracias a que una leve ironía salpica la mentira que uno se cuenta a sí mismo»—, los individuos encontrarán en la idealización de la caballería y del amor cortés la satisfacción de dicho anhelo<sup>28</sup>. La otoñal Edad Media opta por la opción de alcanzar un mundo mejor a través del sueño y la imaginación, dando a la vida un «bello colorido ilusorio». «La

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 280.

<sup>26</sup> Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 2003, p. 76-77.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 5-250.

vida de nobles y príncipes se ha elevado hasta sus máximas posibilidades expresivas. Todas las formas de la vida se han convertido en misterios, por decirlo así, ornados de colores y galas, disfrazados de virtudes [...] Toda la vida aristocrática de la última Edad Media es el intento de representar un sueño, siempre el mismo sueño: el de los antiguos héroes y sabios, el del caballero y la doncella, el de los pastores sencillos y satisfechos de la vida»<sup>29</sup>. La corte, al ser el espacio por excelencia en donde estas historias se desarrollan, es elevada a una esfera «cuasi religiosa», en donde las formas y los comportamientos adquieren valor litúrgico y, como lo demuestra Norbert Elías, también civilizatorio<sup>30</sup>. Será pues, el lugar de donde surja todo modelo de conducta y de comportamiento.

La fastuosidad de los torneos caballerescos, de las fiestas que celebran esta primacía del poder político será la gran máscara, el reflejo idealizado que se arroje a una sociedad, para que sus miembros se amolden a esa imagen engañosa de sí mismos. La celebración del triunfo en la batalla de Bouvines por parte de Felipe Augusto en 1214 representa el culmen de la glorificación de un rey que, aunque en esencia sigue siendo cristiano, se postra por encima del poder eclesiástico, afirmando su superioridad. Una fiesta de siete días en la que el pueblo parece fusionarse, olvidando sus diferencias de «orden», y en la que la figura central es el rey, que desfila con el *clerus* a su lado derecho y el *populus* al izquierdo, recibiendo las alabanzas de todos sus súbditos. «Todo el ceremonial —nos dice Duby— está centrado en la persona real. Una liturgia pero monárquica. Liturgia profana que culmina en los placeres del cuerpo, en el baile, en el banquete [...] Victorioso, el rey se ha cubierto con un manto triunfal; los amplios

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>30</sup> Norbert Elías, *El proceso de la civilización*, México, FCE, 1994.

pliegues de su manto recubren al conjunto del pueblo, su cuerpo místico. [...] Se dispone a arrastrar a la sociedad cristiana purificada hacia el fin de los tiempos y hacia la gloria eterna»<sup>31</sup>. El orden antiguo se ha invertido.

\*\*

Hacia principios del siglo XII, primero en Francia, luego en Inglaterra, comienza a registrarse un fenómeno muy particular: la curación de las escrófulas por medio del tacto real. Estamos ante un «milagro» que, como lo demuestra Marc Bloch<sup>32</sup>, existe desde el momento en que es posible creer en él y parece cuando esta creencia ya no es posible. Nos encontramos, pues, nuevamente con el tema de la creencia. Y también nos encontramos con una estrategia de poder acorde al tiempo histórico: la génesis del tacto real responde al clima político de la época; es una acción política de los reyes frente a la Iglesia, pero también hacia el interior de sus reinos y frente a otros reinos. La conquista de un poder milagroso va de la mano con la confirmación del poder monárquico, que no sólo se opondrá a la *plenitudo potestatis* de la Iglesia sino también al poderío de los príncipes y señores feudales de la época.

Fue Roberto el Piadoso, poco después del año 1000, el primer soberano al que se le atribuyó el poder de curar enfermedades. Era apenas el segundo de los capetos y tenía, por tanto, que contrarrestar rápidamente el prestigio de los carolingios, a quienes su padre Hugo había destronado. De ahí que haya recurrido al milagro real para tal efecto. En Inglaterra, el primer taumaturgo fue Enrique Beauclerc, hacia el comienzo del siglo XII, a imitación del rey francés respecto al cual no podía quedarse atrás. Desde entonces y hasta el siglo XVIII fue frecuente que, con cierta regularidad,

---

<sup>31</sup> G. Duby, *op. cit.*, pp 447-449.

<sup>32</sup> Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*, México, FCE, 2006.

acudiera ante el soberano una multitud de enfermos de escrófulas, a veces cientos, a veces miles, para ser curados por el rey. Éste, después de orar brevemente, se iba paseando entre los enfermos y tocaba con su mano la excrecencia, luego de lo cual hacía la señal de la cruz sobre la cabeza del enfermo. Tal práctica, propia de Francia e Inglaterra, adquirió fama en toda Europa<sup>33</sup>.

No es que la práctica se impusiera de un día para otro. Sobre todo en Francia, era muy arraigado el carácter sacro del «cristianísimo rey», que desde Carlomagno era coronado y ungido por el papa, lo que garantizaba su ascendencia sagrada. Y aún antes de ello, los reyes merovingios habían sido depositarios, al igual que muchos reyes paganos, de poderes místicos y curativos propios de la «realeza sagrada y maravillosa». Pero los tiempos exigían otra cosa. Tanto la coronación como la unción, que eran las marcas que confirmaban el carácter sagrado del rey, apuntaban al mantenimiento de una relación de dependencia, si no de subordinación, respecto al poder espiritual. El milagro de la curación, indicaría, por el contrario un flujo de poder directo de Dios al rey, quien lo hacía visible en la tierra. En otras palabras, el rey no curaba por sí solo, sino en nombre de Dios: «El rey te toca, Dios te cura», era la fórmula utilizada<sup>34</sup>. «El rey de Francia —señala Bloch—, instrumento elegido por la gracia de lo Alto, médico maravilloso al que se le imploraba como a un santo en casi toda la catolicidad, no era un simple soberano temporal, ni a los ojos de sus súbditos ni a los suyos propios. Tenía algo de divino, por lo que no se creía obligado a doblar la cabeza ante Roma»<sup>35</sup>. El poder de curar era, pues, la marca esencial de la soberanía

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 79-157.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 184.

«temporal». Hacia el siglo xv, el jurista John Fortescue señalaba: «al contacto de sus manos muy puras [...] se ve todavía hoy a los enfermos que sufren del mal real [...] recobrar *por intervención divina* la salud tan deseada; por ello sea loado el Todopoderoso, pues de la gracia divina proviene la gracia de la salud, y los testigos de estos hechos se ven fortalecidos en su fidelidad al rey y el título de monarca, *con la aprobación de Dios*, queda así confirmado»<sup>36</sup>. La taumaturgia, pues, constituye una marca palpable en la construcción de una legitimidad monárquica que recurre a Dios pero ya no a la Iglesia, que reivindica su propio «derecho divino» a ejercer el poder.

A toda la serie de elementos que las monarquías francesa e inglesa habían acumulado para legitimar su poder, se agregaba ahora el poder de curación. «La Santa Redoma, las flores de lis traídas del cielo, la oriflama también celeste; y agreguemos el don de curación: tenemos así el haz maravilloso que los apologistas de la realeza capeta ofrecieron sin cesar a la admiración de Europa»<sup>37</sup>. Pero lo importante no son todos estos símbolos o leyendas por sí solos, sino su eficacia en términos de adhesión política al reino. En efecto, señala Bloch, la lealtad a esta dinastía adquirió un tinte cuasi religioso: «El recuerdo de la unción milagrosa recibida por Clodoveo [...] incitaba a los franceses a amar y a adorar a la “corona” como a la más preciada reliquia»<sup>38</sup>. Desde entonces, morir por la corona, y más tarde por la patria o por la nación, constituirá un camino a la salvación. Se había desarrollado, hacia fines del siglo XIII, una «fe monárquica» que suplantaría, a la larga, a cualquier otro tipo de lealtades, ya fueran éstas políticas —con respecto a los viejos señores feudales y los lazos de

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 186.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 323.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 331.

vasallaje—, o religiosas —con respecto al papa y sus obispos—. Este hecho correspondía con los «progresos materiales» de las dinastías occidentales que, hacia la época de Felipe Augusto y Enrique Plantagenet, se mostraban con una fortaleza inusitada.

Hacia 1535, Miguel de Servet, sin embargo, afirmaba: «yo he visto con mis propios ojos cómo el rey tocaba a varios enfermos de esta afectación. Si fueron efectivamente curados, eso yo no lo vi»<sup>39</sup>. A pesar de que, desde entonces, el milagro real habría de sufrir los embates del protestantismo y, más adelante, del racionalismo moderno, la concepción sagrada de la realeza perduró hasta 1825<sup>40</sup>, dando aliento vital al absolutismo prácticamente hasta su último respiro, cuando la fe en el carácter sobrenatural de la realeza había sido quebrantada por el espíritu ilustrado y revolucionario.

\*\*\*

Otra ficción política paralela, que se va forjando desde el siglo XI, es la de «los dos cuerpos del rey», estudiada por Ernst Kantorowicz en un importante libro que lleva ese mismo título<sup>41</sup>. Dicha ficción apela esencialmente a un carácter dual de la persona regia, que con el tiempo pasará de una concepción cristocéntrica a una iuscéntrica y, más tarde, a una politicéntrica.

La fuente primordial de la primera concepción, la cristocéntrica, es el *De consecratione pontificum et regum*, también conocido como el «Anónimo Normando». En él se lee: «Debemos reconocer [en el rey] una *persona geminada*, una proveniente de la

---

<sup>39</sup> Citado en *Ibidem*, p. 419.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 500.

<sup>41</sup> Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985.

naturaleza geminada y otra de la gracia... Una por la cual, en virtud de la naturaleza, se asemejaba a los otros hombres; y otra por la cual, en virtud de la eminencia de [su] deificación y por el poder del sacramento [de la consagración], superaba a todos los demás. En lo que concierne a una de sus personalidades, era, por naturaleza, un *hombre individual*; en lo que concierne a su otra personalidad, era, por la gracia, un *Christus*, esto es, un Dios-hombre»<sup>42</sup>.

Estableciendo una analogía con Cristo, el rey tiene una doble persona: humana, por naturaleza, y divina, por la gracia. Ésta, otorgada por vía de la consagración, hacía del rey un Dios-hombre, distinto y superior a todos los demás hombres, aunque desde luego no igual a Cristo, quien por naturaleza es encarnación de Dios y, por tanto, de su poder. El rey es pues un perfecto *christomimētēs*; refleja la duplicación de naturalezas que se da en Cristo, de quien será su reflejo vivo: «El poder del rey es el poder de Dios. Este poder es, a saber, de Dios por naturaleza y del rey por la gracia. Por tanto, el rey es también Dios y Cristo, pero por la gracia»<sup>43</sup>. Y al igual que ellos, se pretenderá eterno. Tal sería el primer prelude de la ficción en análisis.

Una segunda etapa es desarrollada por el pensamiento jurídico, influenciado no sólo por el halo teológico dominante en la época, sino por la recuperación del *Digesto*, el *codex* Justiniano. Para los nuevos «Sacerdotes de la Justicia», el rey, en lugar de un Cristo, aparecerá como encarnación del *ius* y como *lex viviente*, convirtiéndose de esta manera en vicario de la justicia de Dios en la tierra. En otros términos, lo que se plantea es que no es el rey el que gobierna, sino la Justicia a través suyo; el rey no es sino un instrumento de la Justicia. Ésta «era una idea, o una diosa; era en realidad una

---

<sup>42</sup> Citado en *Ibidem*, p. 57.

<sup>43</sup> Citado en *Ibidem*, p. 59.

“premisa extralegal” del pensamiento jurídico»<sup>44</sup>, lo que la convertía en mediadora entre la ley divina y la ley humana. La dicotomía fundamental ya no radicaba, pues, en las diferencias entre naturaleza humana y gracia divina, sino entre leyes divinas —naturales— y leyes humanas. Quedaba claro, como señalaba Baldo, que «la Razón y la Justicia, sin una persona nada realizan»<sup>45</sup>: el rey era necesario para personificar su sustancia, para ponerla de manifiesto. Al ser la imagen viva de la Justicia y la Ley animada, al ser su vicario y, en última instancia, el vicario ya no de Cristo, sino de Dios —principio último de toda justicia—, asumía nuevamente esa dualidad divina y humana y participaba de su eternidad.

Esta concepción plantea la discusión, que llega hasta nosotros, de si el soberano —en este caso el emperador, el rey o el príncipe— debe ser *legibus solutus* o *legibus alligatus*; es decir, si debe estar por encima de las leyes o, por el contrario, sometido a ellas, ya que el soberano aparece al mismo tiempo como padre e hijo de la Justicia, como su señor y su ministro, como su creador, pero al mismo tiempo como su siervo. La respuesta es que «aunque nuestra majestad está libre de todas las leyes, no está, sin embargo, exenta de todo el juicio de la Razón, que es la madre del Derecho»<sup>46</sup>. Así, el soberano queda libre de las leyes pero está ligado a ellas por la razón, de la que éstas se desprenden. Estar por encima de la ley implica, al mismo tiempo, estar por debajo de ella. El vicario de Dios es sólo aquél que respeta las leyes que éste ha impuesto. Si el rey no fuera respetuoso del derecho, no sería tal sino un tirano. De vicario de Cristo, el rey pasará a ser vicario de Dios, a través de la Justicia. Más aún, se

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>46</sup> Citado en *Ibidem*, p. 110.

le considera Dios cuando hace leyes y juzga, y Cristo cuando se somete, como cualquier hombre, al Derecho. De tal forma, el poder temporal y la ley que emana de ella adquieren un carácter sacro: «Existe *una cosa sagrada que es humana, como las leyes*; y existe otra cosa sagrada que es divina, como aquellas cosas que pertenecen a la Iglesia. Y entre los sacerdotes, algunos son sacerdotes divinos, como los presbíteros; otros son humanos, como los magistrados que son llamados sacerdotes porque administran cosas sagradas, esto es, las leyes»<sup>47</sup>. Lo humano, pues, adquiere carácter sacro.

El otro tema importante en la concepción de la realeza iuscéntrica fue el del fisco. La idea de que los bienes y tierras de la Corona eran inalienables e imprescriptibles, al igual que lo eran los bienes eclesiásticos, terminó por geminar al rey respecto al tiempo: en tanto que ser temporal, su vida prescribía, quedaba sujeto a los efectos del tiempo. Sin embargo, con relación a la *res publica*, a las cosas públicas que conformaban el fisco del reino, era «insensible al Tiempo»; se encontraba, al igual que los santos y los ángeles, más allá de éste y se le consideraba, por tanto, sempiterno. Tenía, pues, dos naturalezas: «una temporal que coincidía con la condición de los hombres, y otra perpetua, por la cual sobrevivía y derrotaba a todos los demás seres»<sup>48</sup>.

La realeza politicéntrica, la siguiente en la tipología de Kantorowicz, tiene como médula el concepto de *corpus mysticum*, retomado directamente del *Corpus Ecclesiae mysticum*, que postula que la santa Iglesia representa «un cuerpo místico cuya cabeza

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 169.

es Cristo y la cabeza de Cristo es Dios»<sup>49</sup>. Como vimos en el capítulo anterior, la Iglesia paulatinamente se fue adosando de elementos de las doctrinas políticas y jurídicas que sustentaban el poder del Imperio; y a partir del siglo XII, la noción de *corpus mysticum* se utilizó para designar al cuerpo *jurídico-político* de la Iglesia. Nuevamente, Cristo tenía Dos Cuerpos: uno natural, individual y personal, y otro político y colectivo, supra individual, también entendido como *persona mystica*.

Con la intención de reivindicar al poder temporal y elevarlo al mismo nivel que el del espiritual, el primero se valió, como hemos visto, no sólo del derecho romano, sino también del derecho canónico y en general de la teología, apropiándose de su vocabulario y, por consecuencia, de sus ficciones<sup>50</sup>. Así, la ficción de *corpus mysticum* que representaba organológicamente a la sociedad cristiana, pronto adquirió un carácter legal asociado a las nociones de *corpus fictum*, *persona ficta* o *persona jurídica*, que hacían referencia a la corporación, aquella *universitas* o *multitudo ordinata* que definía a una pluralidad de individuos, con derechos y obligaciones, que fuera algo más que una mera suma de personas y que sobreviviera a la muerte de éstas. El *populus* era, para Baldo, un ejemplo de *corpus mysticum*.

De ahí a considerar el orden social como un *corpus republicae mysticum* había un solo paso: «Y de la misma manera que los hombres están unidos espiritualmente en el cuerpo espiritual cuya cabeza es Cristo..., así están los hombres unidos moral y políticamente en la *respublica*, que es un cuerpo cuya cabeza es el príncipe»<sup>51</sup>, señalaba Lucas de Penna a mediados del siglo XIV. Si la cabeza era el príncipe y los

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 209.

miembros el pueblo, el fisco sería el alma eterna de esta nueva creación. Y así como Cristo era el esposo místico de la Iglesia, el rey sería el esposo místico de la *respublica*. Tal y como el cuerpo se mantiene unido por los nervios, el cuerpo político se mantendrá unido por la ley. Este cuerpo político no podía existir sin su real cabeza. Ahí donde estaba la cabeza, estaba, por consiguiente, también el pueblo. Pero la doctrina —no tanto la realidad— señalaba que, a la inversa, el cuerpo no podía existir sin sus miembros. Así como el rey era padre e hijo del derecho, de la misma forma estaba por encima y por debajo del cuerpo político.

El edificio político estatal estaba prácticamente construido. Faltaba por agregar, sin embargo, solidez a la noción de continuidad. Si bien el rey era la cabeza del cuerpo político, al igual que Cristo era la del cuerpo eclesiástico, el primero no dejaba de ser un ente temporal y mortal, mientras que el segundo era divino y eterno. Esta eternidad le vendría del pensamiento jurídico en torno a la *universitas* que, en tanto que persona imaginaria y representada, nunca moría. La prosperidad temporal de la corporación, pues, dependía de la sucesión temporal de sus miembros, ya que, «en virtud de su auto regeneración, la *universitas* no muere y es perpetua»; «es la misma hoy que lo que será dentro de cien años». Con la eterna renovación de la cabeza y los miembros del cuerpo político, éste garantizaba su inmortalidad<sup>52</sup>.

La continuidad del cuerpo político dependió, entonces, de tres elementos fundamentales: «la perpetuidad de la Dinastía, el carácter corporativo de la Corona y la inmortalidad de la Dignidad real»<sup>53</sup>. La primera otorgó una línea ininterrumpida de cuerpos naturales que pudieran fungir como cabeza, de acuerdo con una legitimidad

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, pp. 291-294.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 299.

que, como hemos visto, se habría de ir construyendo a partir de ficciones paralelas, desligadas del poder espiritual. «El poder real —escribía Juan de París— viene de Dios y del pueblo que eligen al rey en su persona o en su casa»<sup>54</sup>. Una vez elegida la dinastía, eran los sucesores de esa casa los que habrían de asumir, por su sangre y por la gracia de Dios, la cabeza del cuerpo político, garantizando con ello la continuidad.

La ficción de la Corona, por su parte, aludía a varias cosas: el símbolo del poder temporal, que era transmitido a quienes encabezaban el cuerpo político, pero al mismo tiempo los bienes del reino —el fisco— y, por último, la unidad del reino, de la cabeza con el cuerpo. «En la Corona —señala Kantorowicz— el cuerpo político entero estaba presente: desde el rey, Lores y Comunes, hasta el último vasallo»<sup>55</sup>. En realidad era ella el cuerpo místico del reino y a través de ella, entendida como *universitas*, se garantizaba la sucesión no sólo de la cabeza sino de toda la corporación.

Por último, la Dignidad hacía referencia al cargo real en su singularidad. La fórmula *Dignitas non moritur* hacía referencia, para el caso de la jerarquía eclesiástica, a la distinción entre la persona física, mortal por naturaleza, y el cargo que ésta ocupaba, inmortal en tanto que ficticio. Al igual que muchas otras fórmulas fue trasladada al terreno político y se adaptó al caso del rey. «La *Dignitas* es [...] una *persona "ideal"* que tiene una existencia independiente, incluso en el caso de un vacío de poder, aunque de otro modo *está inseparablemente unida al gobernante*, mientras éste vive o gobierna; *está unida a él como su compañera permanente*»<sup>56</sup>. Al igual que la Justicia, la Dignidad necesita ser personificada. El rey, por tanto, nuevamente es escindido en la dualidad

---

<sup>54</sup> Citado en *Ibidem*, p. 312.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 342.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 375.

primigenia: la de su persona natural, en virtud de la cual es rey, y la de la Dignidad, que lo convierte en Rey. La significación de la Dignidad, nos dice Baldo, «es algo intelectual, que se preserva siempre de forma enigmática, si bien no corpóreamente: pues no importa que el rey sea deficiente respecto de su carne, pues actúa ocupando el lugar de *dos* personas»<sup>57</sup>. «El Rey sobrevive al rey», sentencia Kantorowicz. Lo que quiere decir que, como *dignitas*, el Rey nunca muere, pero el rey de carne y hueso desde luego que sí. El cuerpo político, sin embargo, garantiza su perpetuidad por las reglas de la sucesión de su cabeza, gracias a la dinastía, y de sus miembros, gracias a la corona.

Sólo por esta vía se había podido llegar a la ficción puramente política de los Dos Cuerpos del rey que, hacia mediados del siglo XVI, planteaba que «el Rey tiene en sí dos cuerpos: un cuerpo natural y un cuerpo político. Su cuerpo natural es un cuerpo mortal y está sujeto a todas las dolencias que provienen de la naturaleza y el azar, a las debilidades propias de la infancia o la vejez, y a todas aquellas flaquezas a las que están expuestos los cuerpos naturales de los otros hombres. Pero su cuerpo político es un cuerpo invisible e intangible, formado por la política y el gobierno y constituido para dirigir al pueblo y para la administración del bien común y en ese cuerpo no cabe ni la infancia ni la vejez ni ningún otro defecto ni flaqueza natural a los que el cuerpo está sujeto»<sup>58</sup>.

Si nos hemos extendido, de la mano de Kantorowicz, en el análisis de esta ficción, es por lo mucho que enseña respecto a la forma en que se construyeron las instituciones políticas modernas, en particular el Estado, visto como corporación inmortal y eterna

---

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 20.

y, en última instancia, como una ficción política que, al igual que muchas otras, tiene su origen en ese intercambio tan peculiar entre teología, derecho y filosofía que caracteriza a la etapa final de la Edad Media. Es, además, un ejemplo inmejorable de cómo el poder político va asentando su propia sacralidad, desligada de la autoridad espiritual y con la finalidad de oponerse a su poder, pero siguiendo, no obstante, un camino paralelo al que ésta había venido utilizando para justificar sus pretensiones temporales.

\*\*\*\*

El espíritu de la época necesariamente habría de desembocar en una doctrina completamente opuesta a la eclesiástica, capaz de justificar la plenitud de poder de los señores temporales y su absoluta autonomía respecto al papa y los obispos. Tal fue el papel que asumió la tesis del «Derecho divino de los reyes».

«En su forma más cabal —apunta Figgis—, implica las siguientes proposiciones:

»1) *La monarquía es una institución de ordenación divina.*

»2) *El derecho hereditario es irrevocable.* La sucesión monárquica está reglamentada por la ley de la primogenitura. El derecho adquirido por nacimiento no puede perderse por actos de usurpación [...]; ni por incapacidad del heredero; ni por deposición. Mientras el heredero viva, él es el rey por derecho hereditario [...]

»3) *Los reyes son responsables sólo ante Dios.* La monarquía es pura, ya que la soberanía radica por entero en el rey, cuyo poder rechaza toda limitación legal. Toda ley es una simple concesión voluntaria; y toda forma constitucional y toda asamblea existen a su arbitrio. No puede limitar, dividir o enajenar la soberanía en detrimento

del cabal ejercicio de la misma por su sucesor. Una monarquía mixta o limitada implica una contradicción en los términos.

»4) *La no-resistencia y la obediencia pasiva son prescripciones divinas.* En cualquier circunstancia, la resistencia al rey es un pecado y acarrea la condenación eterna. Si ocurre que el rey ordena algo contrario a la ley de Dios, Dios debe ser obedecido con preferencia al hombre; pero debe seguirse el ejemplo de los cristianos primitivos y sufrir con paciencia las penas que corresponden a la infracción de la ley»<sup>59</sup>.

Esencialmente, esta doctrina surge como producto de las disputas entre autoridad espiritual y poder temporal, que hemos analizando líneas arriba. Para el caso de Inglaterra, que es en donde surgió y, por ende, donde mayor arraigo tuvo, Figgis plantea como antecedentes importantes la ascensión de los normandos, al mando del Guillermo el conquistador, así como el ascenso de Eduardo I, a fines del siglo XIII, quien desprende el rito de coronación de la autoridad eclesiástica, afirmando, por el contrario su derecho hereditario. «Aquí se esboza ya la idea de que la autoridad real permanece incólume a pesar de que el rey muera»<sup>60</sup>. Con el reinado de Eduardo II, el derecho hereditario queda confirmado al suceder a su padre sin interregno alguno. Por otro lado, es en esta misma época cuando el Parlamento adquiere mayor importancia como límite al poder del rey, lo que hará necesario que las argumentaciones a favor de su supremacía proliferen.

La Guerra de las Dos Rosas y el vacío de poder que habían dejado hizo necesaria la erección de un poder fuerte, que encontró un rostro en la dinastía Tudor. Más tarde, le disputa de Enrique VIII con el papa, su excomunión, y el postrer ascenso de Isabel, su

---

<sup>59</sup> John N. Figgis, *El derecho divino de los reyes*, México, FCE, 1970, pp. 7-8.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 32.

hija ilegítima, fueron causa de un mayor reforzamiento del poder monárquico que, por otro lado, halló en las doctrinas reformistas de la obediencia pasiva un estupendo complemento. El rey, al ser un poder «ordenado» por Dios, debía ser obedecido, incluso cuando sus actos no fuesen benéficos. Con algunos matices, la misma doctrina había de ser adoptada en Francia, durante el reinado de Enrique de Navarra y con la Ley Sálica de 1561.

Fue sin embargo, durante la época de la guerra civil inglesa, cuando más predominaron las teorías que exaltaban el derecho divino de los reyes. Si es en la época de los Tudor cuando la doctrina se configura, será en el siglo XVII, en plena Revolución, cuando eche sus mayores raíces políticas. El artificio mayor, en esta etapa, es anclar el derecho divino al derecho natural. «Fue el deseo de encontrar un fundamento inmutable para la política y colocarla por encima de todo, lo que los instigó a considerar el derecho natural. Estaban obsesionados por la esperanza de descubrir un sistema de universal aplicación, inmune al tiempo y a la contingencia y desembarazado de toda consideración de desarrollo histórico o idiosincrasia nacional»<sup>61</sup>. El paso de la teología a la naturaleza se amparaba en un silogismo sencillo: «lo que es natural al hombre es de derecho divino; la monarquía es natural al hombre; luego, la monarquía existe por derecho divino»<sup>62</sup>. Ello era necesario en la medida en que el enemigo ya no era la Iglesia católica sino los partidarios del parlamentarismo y la doctrina del contrato social. Cuando la amenaza eclesiástica se esfuma, «la política civil empieza a desarrollarse por cuenta propia [...] desde esta fecha es cuando la política inicia su etapa moderna [...] Se abandonó el intento de

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 125

encontrar en la Escritura la sanción divina y su origen como institución de creación directa de Dios; sin embargo, se retuvo el concepto de inmutabilidad del sistema político, como enraizado en la naturaleza humana, de tal modo que motivos de mero oportunismo no pueden alterarlo»<sup>63</sup>. La doctrina de los derechos naturales, nos dice Figgis, «proclama un sistema político perfilado, universal e inmutable [...] fundado en las enseñanzas de la naturaleza y en los principios de la razón pura»<sup>64</sup>. La tesis del derecho divino había cumplido su cometido: liberar al poder temporal del poder eclesiástico al equipararlo con él. De ahí en adelante todo recaería en el terreno de lo propiamente político.

Ése había sido el legado de una ficción, «tan oportuna como transparente», que dejó además, como secuela, un profundo hábito de obediencia a la ley y al poder: «La doctrina del Derecho Divino —apunta Figgis— no solamente se transformó de manera imperceptible hasta convertirse en una teoría de derechos naturales, sino que dejó como legado un vago sentir de que *el gobierno en general es divino por ser natural* y que *la obediencia a la ley es una obligación religiosa*»<sup>65</sup>.

Después de este rodeo monárquico, lo que encontramos es un poder pastoral secularizado. Entre la obediencia que pide la doctrina del derecho divino de los reyes y la que implica el poder pastoral no hay mucho trecho. Si atendemos el apunte de Figgis respecto a que la doctrina de los derechos naturales de Locke y sus sucesores no es más que «una forma disfrazada del derecho divino de los reyes», podremos vislumbrar que las formas modernas de ejercer el poder son un poder pastoral

---

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 139.

disfrazado de liberalismo que, como veremos más adelante, exigirá implícitamente una obediencia mayor sustentada en la culpa y en la esperanza de librarnos de ella.

### **3. El ideal republicano**

Si nos extendimos demasiado en el ideal monárquico fue porque ése fue el que mayor éxito tuvo en su oposición frente al papado y, como tal, tendrá secuelas inmediatas en la configuración del Estado moderno. No obstante, también se gestó un pensamiento republicano y humanista que se fue extendiendo desde Italia hacia el norte de Europa, que igualmente buscaba la autonomía de lo político respecto a la autoridad espiritual y que a la larga pugnará en contra del poder absolutista hasta realizar su ideal de igualdad y libertad políticas, y de respeto a las leyes, por sobre cualquier otro poder. Ese pensamiento, al igual que el del ideal monárquico, se fue configurando también a partir de diversas ficciones.

\*

La Italia del siglo XII fue testigo del nacimiento de un cúmulo de pequeñas ciudades en las que parecía haber renacido el espíritu de la antigua República romana. Esas ciudades, según Otón de Fresinga, eran gobernadas por una especie de magistrado, llamado *podestá*, elegido por mandato popular, y por un consejo integrado por algunos miembros de la sociedad, cuya cantidad era variable. Tales fueron los casos de Pisa, Milán, Arezzo, Bolonia, Siena, entre otras. El *podestá* se encargaba de impartir

justicia y de administrar la ciudad y duraba en su cargo un año, recibiendo un salario<sup>66</sup>.

Hacia finales del siglo, las principales ciudades del norte de Italia había adoptado esta forma republicana de gobierno. Y lo habían hecho en oposición, por un lado, al poder del Sacro Imperio Romano Germánico que, heredero del Imperio Romano, seguía reivindicando su soberanía sobre todos aquellos territorios y, por el otro, a la Iglesia católica que, como hemos venido observando, planteaba desde su propia óptica su potestad plena para subordinar a todas las autoridades temporales sobre la faz de la tierra.

Para luchar contra ambos poderes, nos dice Skinner, las ciudades lombardas y toscanas no sólo resistieron en el campo de batalla sino también con «armas ideológicas». Proclamaban, así, su derecho a ser libres de todo dominio externo de su vida política y, consiguientemente, su derecho de gobernarse como lo consideraran más apropiado. «Libertad», pues, significaba tanto «independencia política» como «autogobierno».

Fueron los primeros juristas, como Bartolo de Sasoferrato, los que aportaron una base que, aunque no muy sólida frente al derecho romano del Imperio y el derecho canónico de la Iglesia, señalaba que la ley debía ceder ante los hechos, por lo que aquellas ciudades que en sí mismas constituían un pueblo libre poseían en sí *merum imperium*, compatible con el *imperium* del emperador. El príncipe era en su terruño el equivalente del emperador en el Imperio, era *sibi princeps*, y aquellos pueblos que ejercían el *merum imperium* tenían todo el derecho de seguirlo haciendo sin

---

<sup>66</sup> Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Tomo I, México, FCE, 1993, pp. 23-24.

interferencia alguna. Para contrarrestar al papado, en cambio, por contradictorio que parezca, se tomaba la bandera imperialista que escritores como Ockham, Marsilio y Dante habían acuñado por ese entonces<sup>67</sup>. Más que argumentos a favor de las ciudades, lo que se retomaba era el sesgo antipapal y la seria crítica a sus pretensiones de ejercer el poder temporal. Aún así, la obra de Marsilio, principalmente, da un aliento muy importante a la ficción republicana, no sólo porque eleva como nunca antes los derechos y el poder de las autoridades temporales sino porque plantea la erección de un gobierno de leyes «humanas», afirmando que «ningún gobernante, por virtuoso y justo que sea, debe gobernar sin leyes»<sup>68</sup>. Se establece además que «por la sola elección, sin otra confirmación, se da la autoridad». Es, por tanto, el «legislador humano fiel» el poder secular más elevado dentro de cada reino, ciudad o república. Y será a este legislador a quien Marsilio transfiera automáticamente la *plenitudo potestatis* del papa<sup>69</sup>.

A pesar de este innovador espíritu republicano, a finales del siglo XIII la mayor parte de las ciudades había caído presa del faccionalismo interno al grado de abandonar sus constituciones republicanas y abrir paso al gobierno unipersonal de los *signore*. El crecimiento económico de las ciudades pronto generó una movilidad social cara a las repúblicas y comenzaron las pugnas entre la antigua nobleza y una nueva clase de mercaderes y comerciantes: los *popolani*, quienes pronto habrían de pugnar por la ocupación de cargos políticos o simplemente por la influencia en el gobierno. Los

---

<sup>67</sup> Véase *supra*, III.4.

<sup>68</sup> Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, Madrid, Tecnos, 2009, p. 44.

<sup>69</sup> Q. Skinner, *op. cit.*, p. 42.

conflictos políticos pronto hicieron de la «paz» el ideal a conseguir, como lo demuestra el título de la obra de Marsilio.

No obstante el ascenso de los *signori*, y la literatura que pronto emergió para alabanza suya —los «espejos de príncipes—, el ideal republicano seguiría vivo en las que, para Skinner, son las dos principales fuentes del pensamiento político: la retórica y la escolástica. De la primera va a emerger la idea del bien común y la idea de que el ciudadano, pero sobre todo el gobernante, debe ser virtuoso: «debe tener prudencia, “la virtud primera”, que incluye visión, cuidado y conocimiento. Debe poseer templanza que, según dice, abarca la honradez, la sobriedad y la continencia. Debe tener fortaleza o vigor, que le capaciten a alcanzar “la magnificencia en la guerra y en la paz”, así como constancia y paciencia ante los “asaltos de la adversidad”. Y por último debe poseer un sentido de la justicia, que incluye la liberalidad, la religiosidad, la piedad, la inocencia, la caridad, la amistad, la reverencia y el deseo de concordia», apunta Bruneto Latini<sup>70</sup>. De la misma forma, debe evitar un comportamiento vicioso.

La escolástica, en cambio, aportará la noción aristotélica del «vivir bien» y del «bien común» al que debe tender la *polis*, que, por otro lado, no es una ciudad ejemplo de la ciudad de Dios sino una creación absolutamente humana y con fines puramente mundanos. El tema de la «paz» ocupa un lugar central, y la mejor manera de llegar a ella, se postula, es con un gobierno propio, basado en las leyes y en la elección de los gobernantes, pero sobre todo en la concordia ciceroniana. La única forma de evitar el faccionalismo y la discordia reinantes es, como lo señala Marsilio, «que en todo momento se tienda y alcance el beneficio común», que llega a convertirse en una

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 67.

«feroz exigencia»<sup>71</sup>. La forma de atender a este beneficio común y de evitar las facciones es con un gobierno unificado basado en «“un régimen popular” en el que “toda la jurisdicción de la ciudad quede en manos del pueblo en su conjunto”». La soberanía, pues, recae en «todo el cuerpo de ciudadanos, que sigue siendo en todo momento el legislador soberano, “sin que importe si hace la ley directamente por sí mismo o si la encarga a cierta persona o personas”»<sup>72</sup>. Marsilio establece que en todo momento el cuerpo de ciudadanos debe ser el soberano, sin importar si ha designado a alguien para hacer las leyes o para ejecutarlas. La soberanía popular se presenta, pues, como inalienable. Desde luego que en este esquema el gobernante no puede ser pensado como *legibus solutus*, como se planteaba en el ideal monárquico; por el contrario, el gobernante queda ligado a los designios del soberano, en este caso el pueblo, en quien recae, en todo momento, la autoridad última. Por otro lado, el poder del gobernante designado es limitado básicamente por tres formas: el nombramiento por elección, la publicidad en la aplicación de la ley y, por último, el establecimiento de un consejo o parlamento elegido por todos los ciudadanos. El mantenimiento de la paz, por tanto, no es incompatible con la libertad. El verdadero «defensor de la paz» habrá de ser el único soberano, es decir, el pueblo.

\*\*

La ficción republicana encuentra su más acabada expresión estética en los frescos de la *Sala dei Nove* (Fig. 1), del Palazzo Pubblico de Siena, pintados por Ambrogio Lorenzetti hacia 1338-1340 por encargo del gobierno de Siena, en los cuales se

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 84.

aprecia no sólo el espíritu de una época sino la expresión de un ideal. En este caso, como bien apunta Skinner, el artista funge como filósofo político.

Hacia 1287, en Siena, el *popolo* se adueñó de la *podestá* e inauguró una junta permanente de nueve gobernadores que habría de durar en el poder hasta 1355. Esta junta encargó a Lorenzetti pintar, en la sala en la que sesionaban, los frescos de los que hablamos, que llevan por título: «Alegoría del mal gobierno» (Fig. 2A y 2B), «Alegoría del buen gobierno» (Fig. 3) y «Los efectos del buen gobierno en la ciudad» (Fig. 4A y 4B).

La puerta de acceso a la sala ofrece al espectador la «Alegoría del mal gobierno», que antiguamente era conocida como «Guerra». En este fresco observamos una ciudad oscura, desolada, prácticamente en ruinas, por encima de la cual sobrevuela el Temor (Fig. 5), representado en la forma de una arpía, que porta en la mano derecha una espada y en la izquierda un pergamino en el que se lee: «Porque cada cual busca sólo su bien personal, en esta ciudad la Justicia está sometida por la Tiranía. Desde entonces, a lo largo de este camino, nadie pasa sin temer por su vida; desde entonces hay robos fuera y dentro de la ciudad»<sup>73</sup>.

Esta situación de desolación y destrucción se refleja en todo el fresco. En el campo se observan saqueos, incendios y abandono. En la ciudad los edificios se derruyen, los soldados acosan a la gente, someten a una mujer mientras a sus pies yace otra herida en un costado. Sólo el herrero trabaja, pero en la fabricación de armas.

---

<sup>73</sup> Randolph Starn, *Ambrogio Lorenzetti: The Palazzo Pubblico of Siena*, EUA, George Brazillier, 1994, p. 40. La cita que aquí aparece, al igual que las subsecuentes que se refieren a las inscripciones que aparecen en los frescos, están basadas en la traducción del latín al inglés hecha por Ruggero Stefanini.

Siguiendo el fresco de izquierda a derecha vemos a la Tiranía y su corte de vicios (fig. 6). Ésta aparece representada con cuernos y colmillos como los que se usaban para representar al diablo. Porta además una pequeña corona entre los dos cuernos, una armadura de color negro, que revela su disposición a la guerra, y una capa a la usanza de los grandes emperadores, sosteniendo en su mano derecha una especie de garrote y en la izquierda un cáliz. A sus pies yace una cabra que, según Starn, recuerda el pasaje bíblico donde Jesús separa a las cabras que rechazan las creencias, de los corderos que aceptan la fe<sup>74</sup>. Debajo del templete que resalta el carácter majestuoso de la Tiranía yace la Justicia, sometida, derrotada, con las manos atadas y mirando con melancolía sus balanzas. Despeinada y sin corona, es desafiada por un ciudadano que parece haber cortado las cuerdas de su balanza. La Justicia bajo el yugo de la Tiranía. Cortejándola están los vicios como la Crueldad, la Traición, el Fraude, el Furor, la División y la Guerra, todos coronados por la Avaricia, el Orgullo y la Vanagloria.

Si seguimos el sentido del fresco hacia la derecha veremos la «Alegoría del buen gobierno». Lo primero que se observa es la representación de la Justicia (Fig. 7), entronada, inmóvil y con la mirada fija, a cuyos costados se observan las balanzas de la justicia distributiva y conmutativa. Aquella Justicia que yacía a los pies de la Tiranía, ahora está incólume, límpida y hermosa, dispuesta a cumplir su papel dentro de la república. Guiada por la Sabiduría, la Justicia parece actuar por sí sola: por un lado, castigando a los malvados y coronando el bien, por el otro, fungiendo como

---

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 48.

intermediaria en el intercambio de bienes. «Amada Justicia, tú que regulas la Tierra»<sup>75</sup>, se lee por encima de su cabeza.

De sus dos balanzas se desprenden las hebras que formarán la cuerda de la Concordia, quien aparece, benévola, sentada debajo de la Justicia. La cuerda de la concordia, según Skinner<sup>76</sup>, une al dar con el recibir, apareciendo, por tanto, como el símbolo de la unión recíproca de las personas en una sola comunidad, unión que descende de la Sabiduría a través de la Justicia: sólo la sapiencia nos hace justos y sólo siendo justos se puede alcanzar la concordia y el bien común.

De la mano de la Concordia, la cuerda pasa por las veinticuatro personas, probablemente consejeros del pueblo, que parecen dirigirse hacia la figura real, la más grande de la sala, hasta llegar a la muñeca de ésta, simbolizando que hay control por parte del consejo del legislador o el gobernante.

Dicha figura real (fig. 8) es un hombre enorme con relación al resto de las imágenes que aparecen en el fresco. De aspecto severo y a la vez dulce, luce barba y pelo cano y alargado, ambos símbolos de virilidad, coraje y astucia. Porta una túnica en blanco y negro, los colores de Siena, y sostiene en su mano izquierda un escudo con la imagen de la virgen protectora, mientras que en la diestra porta un bastón o báculo, pendiendo de su muñeca la cuerda mencionada. Representa, pues, tanto al defensor como al guía de la ciudad. Todo, excepto sus propias virtudes, parece quedar a sus pies: tanto las fuerzas militares como los enviados de otros reinos; tanto los criminales como los funcionarios. Incluso los fundadores de su ciudad, Senus y

---

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>76</sup> Quentin Skinner, «Ambrogio Lorenzetti: The Artist as a Political Philosopher», en: *Proceedings of the British Academy* 72, Inglaterra, 1986, p. 17.

Aschinus, amamantados por la loba que los ha acogido, yacen a sus pies. Coronado por las virtudes teológicas de la Fe, la Caridad y la Esperanza, esta figura está rodeada de las mayores virtudes morales y políticas: la Prudencia, la Magnanimidad, la Temperanza, la Fortitud, la Justicia y la Paz. Es ésta la representación del buen gobierno, un gobierno virtuoso, pacífico, sometido a la Justicia y a la Concordia y al control de sus consejeros.

Siguiendo hacia la derecha se observa «Los efectos del buen gobierno en la ciudad». En efecto, aquel gobierno de leyes ha producido un estado de paz, de seguridad, de dicha, de unidad y, en última instancia, de bienestar común. La ciudad se mira por completo distinta a la de la pared de enfrente: el color, el estado de los edificios, la gente en las calles, su vestimenta, sus rostros, sus actividades, el estado del campo, las cosechas, la economía... todo ha cambiado por completo. Se observa una boda, ciudadanos jugando, laborando en sus talleres, construyendo la ciudad y, en suma, bailando y cantando de alegría por la armoniosa vida otorgada por el buen gobierno. No hay facciones, no hay divisiones, todo parece marchar bien. Tanto en el campo como en la ciudad, todo es bonanza y bienestar.

Y planeando por encima de esa paradisiaca armonía, en clara antítesis al Temor, se postra la Seguridad (fig. 9). Con el rostro limpio y fresco, su desnudez parece retornar al espectador al estado del paraíso primordial, que parece haberse instalado en la tierra por las virtudes del buen gobierno. «Sin miedo puede caminar todo hombre, y cada uno puede cultivar y sembrar en paz, siempre y cuando esta ciudad mantenga a la Justicia soberana, aquella ante la cual se desvela la maldad de todo poder»<sup>77</sup>, se lee

---

<sup>77</sup> R. Starn, *op. cit.*, p. 99-101.

en el pergamino que porta. Cual Victoria alada, la Seguridad nos recuerda la derrota infligida a la Tiranía. Sin embargo, la horca que porta en su mano izquierda, advierte a los ciudadanos de Siena que es necesario seguir respetando y obedeciendo los mandatos del gobierno republicano, siempre que estén guiados por la Justicia, la Paz y el Bien Común.

Las imágenes hablan por sí solas. La intención de los frescos es clara: la exaltación del gobierno republicano, que cobra vida en un gobierno virtuoso, justo, que promete la concordia y el bien común. Esta ficción, sin embargo, arraiga en un imaginario que juega con la mente de los hombres, y los lleva constantemente del miedo a la esperanza, del temor a la seguridad. Ésta se logra sólo con una obediencia absoluta a la ley. Y es justo aquí donde se reencuentran ambos modelos: monarquía y república regresan siempre a la pastoral de la obediencia, con fundamento divino o humano, que posibilite el gobierno de unos hombres sobre otros.

\*\*\*

En definitiva, los siglos que van del XIII al XVI marcan un hito fundamental en el pensamiento político moderno. Y esto es así porque engloban precisamente la transición de un mundo colmado por el pensamiento cristiano a otro que parece desembarazarse de él. Es en esta época, por tanto, en donde se define el futuro político de Occidente, pues se inaugura una forma de instaurar el orden desde el ámbito de lo temporal, sin por ello dejar a un lado las referencias a lo trascendente. Los dos grandes modelos que emergen de ella, el monárquico y el republicano, irán desde entonces definiendo lo político, generando discusiones y movimientos que marcarán la pauta de la historia, y definirán las formas de ordenamiento social y los modos en

que se ejerce el poder. Ambos surgen del enfrentamiento con aquel poder eclesiástico, anclado en la trascendencia divina, y al cual han de enfrentar con un armamento similar, aunque desde el ámbito de lo político, valiéndose sin embargo de la teología y del derecho, y más tarde de la filosofía. Por ello, estas ficciones han de regresar necesariamente a esa misma trascendencia que en un inicio combatieron: sea Dios, Cristo, la Dignidad, el Milagro, el Orden, la Justicia, la Ley, el Bien Común, etcétera, son todas cuestiones que aluden a un más allá de lo meramente terrenal y le otorgan un halo sacro y perpetuo, esa sacralidad de la que al parecer el poder no se puede desligar.



Figura 1. La Sala dei Nove

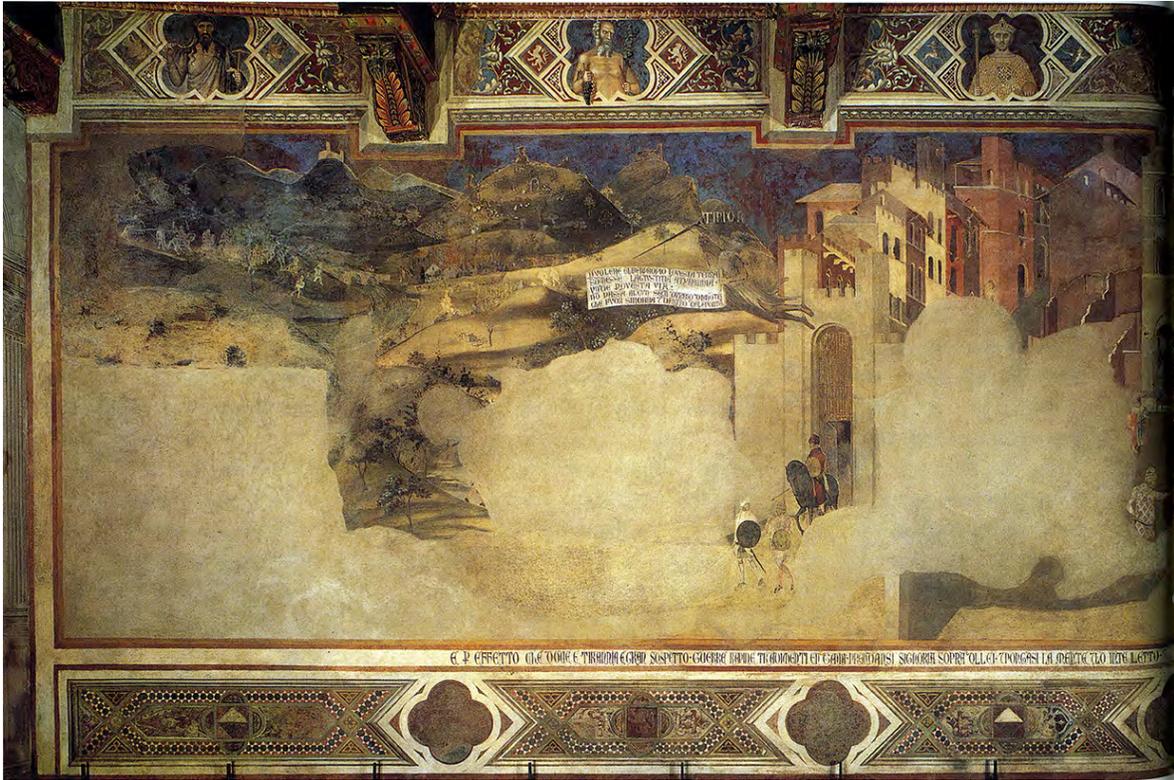


Figura 2A. «Alegoría del mal gobierno», parte 1

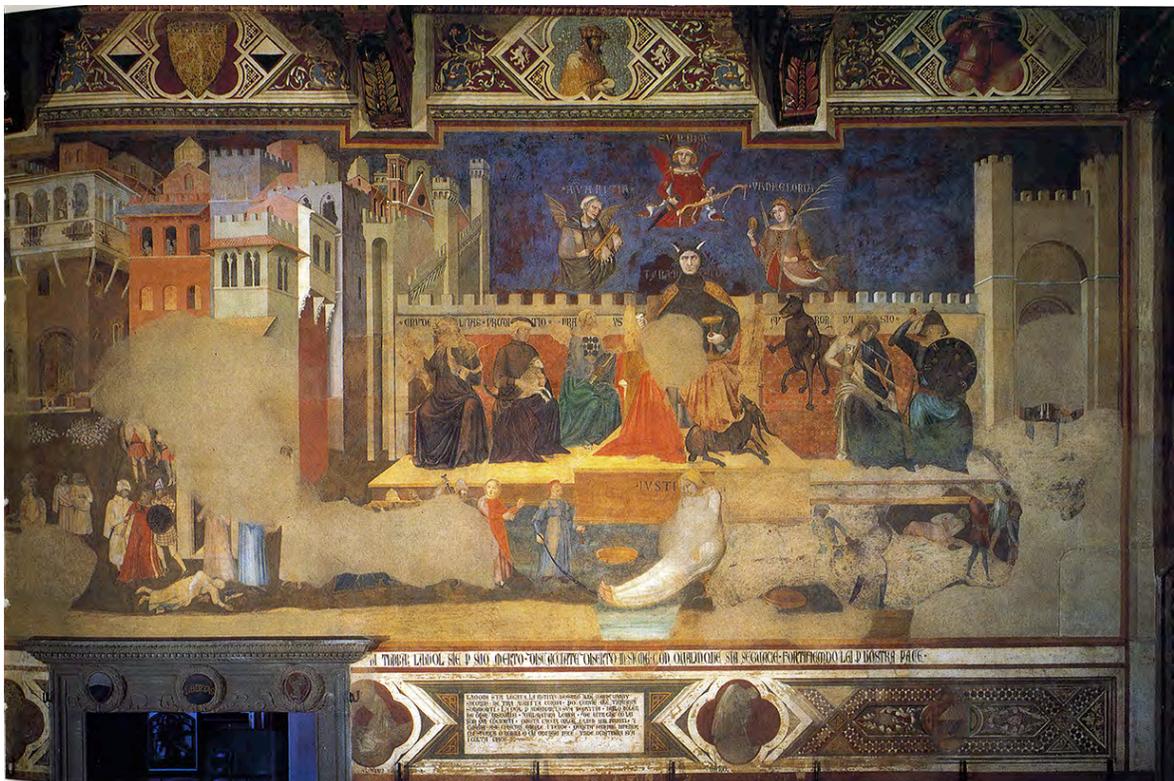


Figura 2B. «Alegoría del mal gobierno», parte 2



Figura 3. Temor

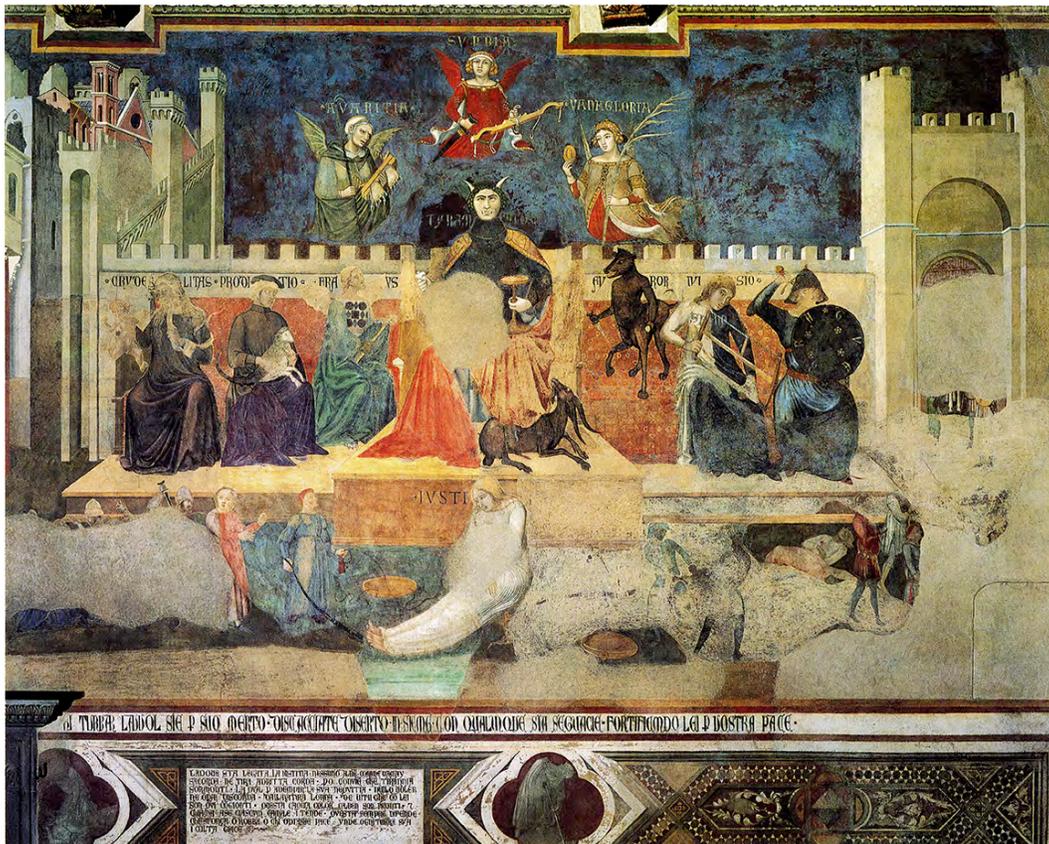


Figura 4. La Tiranía y su corte de vicios



Figura 5. «Alegoría del buen gobierno»



Figura 6. La Justicia

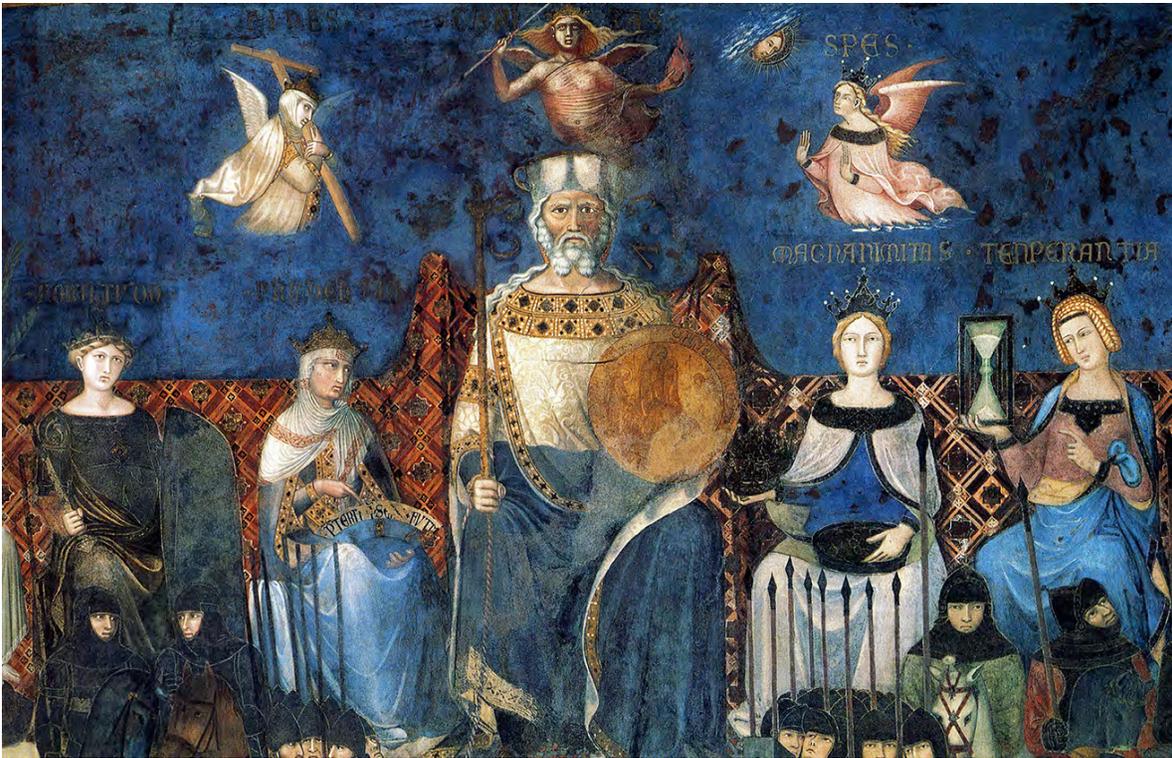


Figura 7. Figura real



Figura 8. Seguridad



Figura 9A. «Los efectos del buen gobierno en la ciudad», parte 1

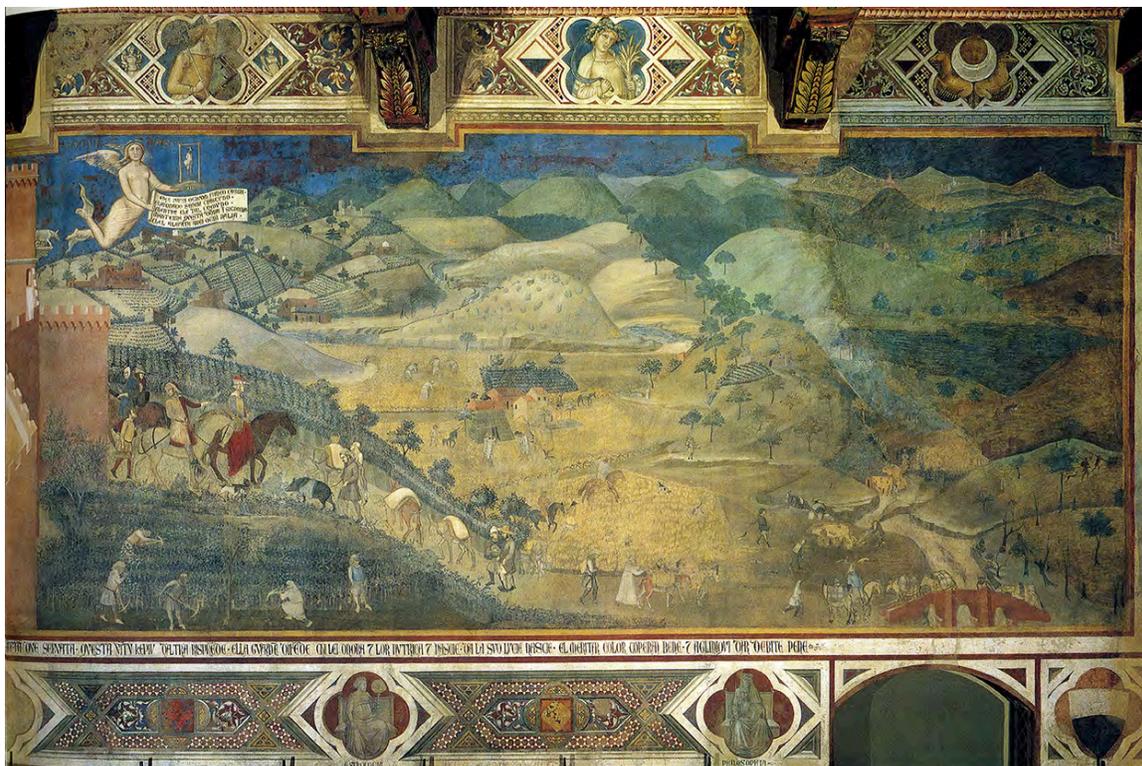


Figura 9A. «Los efectos del buen gobierno en la ciudad», parte 2

## V. La autoafirmación del Hombre

### 1. La Reforma protestante

\*

Como cualquier otro suceso histórico, la Reforma no nace espontáneamente. Proviene de un impulso de cambio que viene desde la baja Edad Media y que encuentra expresión tanto en el nominalismo como en el humanismo, de los que ya hemos hablado anteriormente<sup>1</sup>. Ambas corrientes ponen en el centro de la discusión a lo «humano» y establecen como tema central de debate la relación entre el hombre y Dios. El Dios cristiano monoteísta es un Dios lejano, que mandó a su hijo como emisario, pero que luego se aleja del mundo, sin por ello dejar de ser omnipotente. A diferencia de los dioses griegos, que estaban detrás de cada acción humana, el cristianismo va a plantear cierta «libertad» para el hombre, quien decidirá si tiene un comportamiento pecaminoso o uno piadoso que le gane la gloria de Dios y, en última instancia, la salvación en el juicio final. Lo que se va a discutir es, por tanto, hasta dónde llega esa libertad del hombre y cuál es su auténtica relación con un Dios que, al mismo tiempo, parece predestinar su vida.

La Reforma retoma esa discusión en varios sentidos. Planteará, de entrada —y éste es quizás uno de sus aspectos más importantes— que la relación entre Dios y el hombre es directa, a través de la fe «personal», sin mediación de la autoridad eclesiástica. Gracias a la fe y a su propia interpretación de las Escrituras, el hombre puede tener contacto directo con Dios. No necesita de un sacerdote ni mucho menos de un obispo,

---

<sup>1</sup> Véase Hans Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008.

un papa o una Iglesia. El pecado es un «poder maldito» que separa al hombre de su creador. La salvación no puede esperarse por las obras que el primero realice en la tierra sino por la gracia del segundo, al que el hombre puede acceder por la *sola fide*. La religión, por tanto, es un acto autónomo de fe. Dios y el hombre se relacionan a través de la fe y el amor: esa relación es la que va a moldear los comportamientos individuales e incitar al hombre a la acción. Tal era, en esencia, el planteamiento de Lutero, postura más espiritual que política. Lutero, en este sentido, más que un teólogo, es un cristiano ávido de la «experiencia» de Dios, del amor de éste como vía para la salvación, en virtud de la implacabilidad del pecado. Éste no desaparecería, pero el amor de Dios elevaría a la criatura humana hasta su propia altura<sup>2</sup>.

«Una religión completamente personal y que pusiera a la criatura, directamente y sin intermediarios, frente a su Dios, sola, sin cortejo de méritos o de obras, sin interposiciones parásitas ni de sacerdotes ni de santos mediadores, ni de indulgencias adquiridas en este mundo y valederas en el otro, o de absoluciones liberadoras con respecto a Dios mismo»<sup>3</sup>: tal era el verdadero propósito de la Reforma que, más que centrarse en la Iglesia, se centraba en el propio Lutero, es decir, en el hombre y su relación particular con Dios, por medio de la fe. Lo que en realidad se reformaba era la vida interior del hombre y, en última instancia su propia concepción. Así lo expresa en *Sobre la libertad del hombre cristiano*: «Un hombre cristiano es (en la fe, según el hombre interior) un señor *libre sobre todas las cosas y súbdito de nadie* [...] Un hombre

---

<sup>2</sup> Véase Lucien Febvre, *Martín Lutero: un destino*, México, FCE, 2004.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 70.

cristiano es (en las obras, según el hombre exterior) un siervo obsequioso de toda cosa y súbdito del mundo»<sup>4</sup>.

Esta visión del hombre deja claro que para Lutero hay dos dimensiones bien definidas: la espiritual y la temporal; la primera implica libertad interior, la segunda sometimiento a la autoridad. Si bien su impulso es principalmente espiritual, su planteamiento no dejará, sin embargo, de tener implicaciones políticas y sociales inmediatas en el plano temporal. En efecto, al señalar que la religión no necesitaba mediación eclesiástica, lo que Lutero hacía era criticar a la Iglesia romana y a su jerarquía, lo cual fue visto con buenos ojos no sólo por los poderes temporales en pugna desde hacía varios siglos con ésta, sino por una sociedad hastiada de las fuertes cargas económicas que imponía. Lo que empieza como una búsqueda y una salida personal al infierno del pecado y la angustia por la salvación, termina convirtiéndose, circunstancialmente, en un movimiento político-religioso de implicaciones históricas determinantes para Occidente.

Ya en 1520, en su escrito dirigido *A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma cristiana*, bajo premisas puramente espirituales ataca certeramente las tres murallas que hasta entonces habían protegido a la Iglesia católica: 1) la superioridad del poder espiritual sobre el temporal; 2) el monopolio de la interpretación de la escritura; y 3) la supremacía del papa sobre el Concilio como órgano representativo de la Iglesia. Cristianos son todos los que han sido bautizados bajo la misma fe en el Evangelio, la cual les otorga un carácter sacerdotal sin necesidad de la autorización romana. Por tanto, la Iglesia es en realidad la comunidad de todos aquellos que

---

<sup>4</sup> Citado en H. Kung, *El cristianismo. Esencia e historia*, Madrid, Trotta, 2006.

comparten esta misma fe; están unidos no por la sumisión y el temor al papa, sino por la fe en la gracia de Dios. En esta misma medida, todo cristiano es capaz de interpretar la Escritura, de comprenderla y defenderla ante cualquier error, sin importar que éste provenga de alguna autoridad. En el orden temporal «la autoridad secular tiene en su mano la espada y el látigo para castigar a los malos y para proteger a los buenos»; «debe castigar o actuar donde la culpa lo merezca o la necesidad lo exija, sin tomar en consideración a los papas, obispos o sacerdotes, por mucho que amenacen o excomulguen»<sup>5</sup>. Al igual que todos, los romanos están sometidos a la espada y no tienen ningún poder para prohibir, hipotecar o coaccionar un concilio; «si lo hacen, queda claro que pertenecen a la comunidad del anticristo y del demonio y no tienen nada de Cristo, salvo el nombre»<sup>6</sup>.

La reacción de la Iglesia cristiana no se haría esperar. Lutero sería convocado a comparecer ante la Dieta de Worms para que se retractara de sus dichos. Basado en su profunda fe, en su conciencia y en su razón al interpretar la Escritura, y con la absoluta confianza de que Dios estaba con él, señaló: «si no se me convence con testimonios de la Escritura o con una causa razonable plausible [...] quedaré vinculado a las palabras de la Escritura por mí aducidas. Y mientras mi conciencia esté atada por las palabras de Dios, ni quiero ni puedo retractarme, puesto que *obrar contra la conciencia no es ni seguro ni honrado*. Que Dios me ayude. Amén»<sup>7</sup>.

\*\*

---

<sup>5</sup> Martín Lutero, «A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma cristiana», en: *Escritos políticos*, Madrid, Tecnos, 2008, p. 13.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>7</sup> H. Kung, *op. cit.*, p. 545.

El sentido que Lutero había dado a sus protestas, que era esencialmente interno y espiritual, había sido adoptado por las masas y pronto sería transformado por ellas, que se alzan violentamente contra el clero, mientras él lleva a cabo en el cautiverio su traducción al alemán de la Biblia. Si por un lado se le reprochaba haber incitado las turbulencias, por el otro, se le critica su pasividad ante la revolución en puerta. Pero a Lutero no le interesa este mundo, el cual es dejado por Dios en manos de los príncipes, del poder temporal, por execrables que puedan llegar a ser. Dios lo quiere así para el castigo de los malos y la protección de los buenos: «Sométase todo individuo a la autoridad, al poder, pues no existe autoridad sin que Dios lo disponga; el poder, que existe por doquier, está establecido por Dios. Quien resiste a la autoridad resiste al orden divino. Quien se opone al orden divino se ganará su condena»<sup>8</sup>; y «Acatad toda institución humana, lo mismo al rey como soberano que a los gobernadores como delegados suyos para castigar a los malhechores y premiar a los que hacen el bien»<sup>9</sup>. En efecto, el reino de Dios no es de este mundo, sujeto a la dominación de los príncipes y de las leyes, sino que es un mundo de amor y gloria en Dios, en el que para nada es necesaria la espada secular. Si todos los hombres fueran verdaderos cristianos el poder secular sería baladí. Pero al no ser así las cosas, tanto éste como sus leyes son queridos por Dios para evitar el mal o, en su defecto, castigarlo. La autoridad secular es, pues, necesaria y, por tanto, el cristiano, cuyo reino final no es de este mundo pero cuya existencia física está inserta en él, tiene el deber de obedecerla: «debe estar en condiciones de sufrir todo mal y toda injusticia, de no vengarse, de no defenderse ante

---

<sup>8</sup> *Romanos*, 13, 1, citado en Martín Lutero, «Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia», en: *Escritos políticos*, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 25-26.

<sup>9</sup> *Pedro*, 2, 13 y ss., citado en *Ibidem*.

un tribunal, no teniendo necesidad para sí mismo, en modo alguno, del poder y del derecho seculares»<sup>10</sup>. Es esa obediencia la que predica a los campesinos en plena revuelta: ir contra la autoridad es ir contra Dios, incluso si el orden es injusto. Las leyes y acciones de la autoridad secular afectan al cuerpo, a los bienes y a todas las cosas exteriores, pero no al alma, que solamente puede ser gobernada por Dios. Los asuntos del alma y la conciencia marcan, pues, los límites del poder temporal. «El acto de fe es libre y nadie puede obligar a creer [...] ningún poder la podría hacer o imponer»<sup>11</sup>; «ninguna institución humana puede extenderse hasta el cielo y sobre el alma, solamente puede extenderse a la tierra, a las relaciones externas de los hombres entre sí»<sup>12</sup>. En caso de hacerlo es lícito resistir a la autoridad secular porque, en última instancia, «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres»<sup>13</sup>. Un príncipe cristiano debe someterse a Dios y actuar sin violencia porque su fe le dicta que lo haga con amor y bajo las leyes del creador, que son naturales: «Es preciso que el príncipe se despoje en su corazón de su poder y autoridad y haga suyas las necesidades de sus súbditos y actúe como si fueran sus propias necesidades»<sup>14</sup>. Bajo estas premisas podrá asegurarse de generar paz, evitar el mal y asegurarse de que todo esté en orden.

Dos planos, en suma: uno espiritual, religioso, con un gobierno interno basado en la fe en Dios («entre los cristianos no tiene que haber, ni puede haber, ninguna autoridad, cada uno está sometido a los otros»<sup>15</sup>); el otro temporal, político, donde prevalece el gobierno de reyes y príncipes, a los que hay que obedecer sumisamente en todo

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>13</sup> *Hechos de los apóstoles* 5, 29, citado en *Ibidem*, p. 49.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 54.

excepto cuando pretendan intervenir en el cuidado del alma. Con ello, Lutero zanjaba la añeja disputa entre autoridad espiritual y poder temporal a favor de este último, que era encumbrado como el único poder posible en la Tierra. Su crítica a la Iglesia católica y al papa había terminado por favorecer, involuntariamente si se quiere, al poder político, que desde hacía ya varios siglos andaba en busca de un fundamento propio y que, en sus planteamientos, halló uno inmejorable: la legitimación del poder absoluto —con su contraparte, la obediencia absoluta— basada en la voluntad explícita de Dios. «Los superiores —escribe en 1527— son llamados dioses en consideración de su cargo, porque toman el lugar de Dios y son los ministros de Dios»<sup>16</sup>. El poder, sea espiritual o temporal, necesita hacerse visible a través de símbolos, de palabras, de actos. Ante la crítica tan férrea a la imagen visible de Dios en la Tierra, ante la postulación de una Iglesia invisible, basada en una fe individual y sin injerencia en este mundo, y ante la proclamación del poder temporal como un poder sagrado, el Estado habría de convertirse en la encarnación visible del poder supremo.

\*\*\*

La popularidad de las ideas de Lutero fue en aumento no sólo porque convenía a los poderes temporales, quienes habrían de apropiarse de los bienes eclesiásticos, sino también por el descrédito en el que se encontraba la Iglesia, y porque proporcionaban a las masas una seguridad espiritual basada en la fe sin necesidad de mediación. Pronto sus ideas serían acogidas en otras latitudes. En 1525 en Suecia, Gustavo Vasa transfería la entrega de diezmos de la Iglesia a la Corona y se empezaban a confiscar las propiedades eclesiásticas y en Dinamarca e Inglaterra se haría lo mismo cuatro

---

<sup>16</sup> L. Febvre, *op. cit.*, p.248.

años después. Inglaterra rompería con Roma hacia 1530 bajo el pretexto del deseo de Enrique VIII de divorciarse de Catalina de Aragón para poder casarse con Ana Bolena, pero las consecuencias serían incluso mayores, puesto que habrían de crear su propia iglesia, la Anglicana, a la cabeza de la cual estaría el rey mismo, no bajo un interés religioso sino eminentemente político. El rompimiento en realidad era con la Iglesia y el papa, y no tanto con la fe católica, que siguió siendo la fuente de la nueva Iglesia. Lo único que cambiaba eran sus dirigentes.

En el plano espiritual, surgieron prontamente muchas versiones nuevas del protestantismo. Anabaptistas, mennonitas, baptistas, fueron los primeros grupos en practicar una religión libre y, por tanto, también los primeros en ser atacados por los príncipes regionales, que terminaron siendo «papas en sus propios territorios»<sup>17</sup>. Uno de los efectos de la Reforma fue, pues, el «favorecimiento del Estado autoritario y el absolutismo principesco»<sup>18</sup>, operando, según Kung, una domesticación de la religión por medio de la política.

Suiza fue el mejor ejemplo de la reformulación de las ideas luteranas, llevada a cabo en primer lugar por Zwinglio y pocos años después por Calvino. A diferencia de Lutero, éste, además de teólogo, era jurista, lo que permitió a «su» Reforma tener un carácter mucho más político que religioso. Su punto de partida es el alejamiento del hombre respecto a Dios, el carácter pecaminoso del primero. La caída de Adán había impreso el pecado en el alma de todos los hombres, que de entrada estaban ya predestinados desde la eternidad a la condenación o a la vida eterna, en virtud de un decreto «secreto» del Creador: «el individuo está creado para uno u otro fin, está

---

<sup>17</sup> H. Kung, *op. cit.*, p. 571.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 572.

predestinado para la vida o para la muerte»<sup>19</sup>. Todo estaba escrito. La única salida a esa alienación insuperable es la glorificación de Dios. Pero ésta no se logra con una actitud religiosa contemplativa y pasiva sino con la acción, con la práctica de la misma en el trabajo cotidiano. Es en el cumplimiento de este trabajo en donde se revela el designio de Dios: «si bien las buenas obras no son el fundamento de la salvación, sí son una señal externa, visible, de la elección»<sup>20</sup>. Dichas obras son «testimonios de que Dios habita y gobierna en nosotros»<sup>21</sup>. Como observa Ernst Troeltsch<sup>22</sup>, el calvinismo plantea una ascesis intramundana —del todo distinta, por ejemplo, a la de los antiguos monjes que buscan alejarse del mundo— que en la acción cotidiana encuentra la liberación espiritual y la realización de la virtud. La glorificación de Dios se da *en* las actividades mundanas y, al mismo tiempo, éstas revelan el signo de la predestinación. Llevar a cabo estas acciones, que en realidad son mandatos divinos, requiere una obediencia absoluta a ellos, además de una gran disciplina: tales serán, pues, los objetivos de la ciudad calvinista, en la que toda la vida pública y privada tiene que convertirse en un culto divino. Esta nueva comunidad humana se erige en reemplazo del Edén perdido. La glorificación de Dios, por tanto, se convierte en un asunto de orden político. La política, el orden, visto como un orden de salvación, tenía que estar al servicio de un propósito religioso<sup>23</sup>.

La maldad del hombre y la perenne necesidad de control y restricción son axiomas que están siempre presentes en la política calvinista: «Digo que la naturaleza del hombre es tal que todo hombre sería señor y amo de sus prójimos, y ningún hombre

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 582.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 583.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Véase Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, México, FCE, 2005.

<sup>23</sup> Véase Michael Walzer, *La revolución de los santos*, Buenos Aires, Katz, 2008.

sería súbdito por voluntad propia”»<sup>24</sup>. Por ello resulta necesario el orden político, que no es natural sino artificial. En otras palabras, el Estado es concebido como un artificio establecido por Dios para tranquilidad y seguridad de todos los hombres, no sólo de los elegidos. De ahí que al obedecer al Estado se obedece a Dios. Si Dios no lo quisiera, el Estado no existiría, ni las leyes positivas, ni los castigos, ni los magistrados encargados de ejecutarlos. Estado, por tanto, equivale, según Walzer, a «orden de represión querido por Dios»<sup>25</sup>. Lo que buscó el planteamiento calvinista en todo momento fue que este orden también fuera deseado por los hombres: «Calvino tenía una aguda conciencia del enorme aumento de control social que resultaría si se pudiera hacer que los seres humanos desearan ese control y lo consintieran en sus corazones»<sup>26</sup>. Precisamente este deseo de obediencia —a la comunidad y a Dios— fue lo que caracterizó a los santos calvinistas.

A diferencia de Lutero, Calvino se encargó de configurar una Iglesia visible, que imitara el orden bíblico de la comunidad, basado en cuatro ministerios: pastores, encargados de la predicación y administración de los sacramentos; doctores, a cargo de la instrucción de los jóvenes y de la formación teológica; ancianos, responsables de la disciplina de la comunidad; y diáconos, al cuidado de los pobres. Había además un consistorio integrado por pastores y ancianos laicos, a cuyo control quedaba la vida moral de la comunidad<sup>27</sup>. Así, ministros y laicos se encargarían del gobierno de esta Iglesia que, en última instancia, debía corresponder con toda la sociedad. El objetivo era, como ocurrió en Ginebra en el pacto de 1537, que «“la sociedad civil estuviera

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>27</sup> H. Kung, *op. cit.*, p. 586.

compuesta íntegramente por los miembros cristianos de la sociedad religiosa y sólo por ellos”»<sup>28</sup>; es decir, identificar la sociedad civil con la sociedad religiosa, identificar al ciudadano con el creyente. De esta forma, la creación del orden político mediante el pacto de todos los ciudadanos —que en realidad hacían un pacto con Dios, como el que habían hecho los judíos— era en realidad una profesión de fe. «El pacto, por lo tanto, [...] era la sumisión autoimpuesta a la ley impuesta por Dios, pero esta autoimposición era un acto social y estaba sujeta a su ejecución social en nombre de Dios. Con el pacto, *la disciplina cristiana se reemplazó definitivamente por la represión secular; todos los ciudadanos de la nueva comunidad aceptaron a conciencia una dominación absoluta que reconocieron como divina*»<sup>29</sup>.

Si el luteranismo había abierto paso a la absolutización del poder político en manos de príncipes y reyes, el calvinismo, al plantearse como una vía comunitaria que se constituía de manera autónoma, habría de rechazar dicho fenómeno. Sería, más bien, una opción viable para muchos protestantes recién convertidos que, bajo la experiencia del comunitarismo en el exilio, habrían incluso de configurar nuevas corrientes o iglesias, tales como el metodismo, el pietismo, el bautismo o el puritanismo que, a la larga, resultarían determinantes en el decurso político occidental. El protestantismo había sido, a su vez, reformado, dejando claro que la sociedad, desde entonces, necesitaría construirse con el concurso y la aceptación de todos sus integrantes.

\*\*\*\*

---

<sup>28</sup> M. Walzer, *op. cit.*, p. 73.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 71.

Con todo, es posible observar un aliento importante del protestantismo en la configuración del mundo moderno. Destacan dos aspectos: en primer lugar, el planteamiento de un individualismo religioso que, a fin de cuentas, será fundamental para la comprensión de la idea del Hombre moderno. La *sola fide* planteada por Lutero no sólo elimina la mediación sino que permite considerar al hombre como individuo autónomo, capaz de interpretaciones y racionalizaciones propias. La eliminación de los obstáculos entre el hombre y Dios constituye un paso importantísimo para la postrera declaración de defunción del segundo. Lutero mismo es el mejor ejemplo de este nuevo estatuto del hombre. Si bien desprecia el mundo terrenal, no deja de vanagloriarse de su fe, su razón y su conciencia, todas ellas absolutamente interiores, personales, e inviolables.

La segunda: las implicaciones políticas del protestantismo. Podemos afirmar, con René Guénon, que la Reforma constituye el punto culminante de la «inversión del orden» tradicional, aquél en el que el poder temporal queda subordinado a la autoridad espiritual<sup>30</sup>. Hablamos entonces del inicio de una nueva era de predominio de lo político sobre lo religioso, en donde lo temporal subordina a lo espiritual y se apropia de sus atributos, se viste con ellos para presentarse como algo aceptable. Ejemplo de ello son las dos vertientes de las que hemos hablado: si el luteranismo representa una búsqueda espiritual, un intento por recobrar el conocimiento de lo divino —atributo de lo espiritual—, destruido por la mediación eclesiástica, el calvinismo, renunciando a dicho conocimiento, se enfoca plenamente en la acción —atributo de lo temporal—, y la dota de un carácter sagrado que anteriormente no

---

<sup>30</sup> Véase René Guénon, *Autoridad espiritual y poder temporal*, Barcelona, Paidós, 2001. Véase también *supra*, I.3.

tenía, presentándola, justamente, como un querer de Dios, en el que éste revela los designios de su predestinación; más aún, nos presenta a la sociedad como el marco único —y sagrado, en tanto querido por Dios— donde esa acción puede llevarse a cabo. Si el luteranismo desemboca en el Estado absolutista, representante del modelo monárquico, el calvinismo lo hará en el Estado democrático, representante del modelo republicano. Ambos, sin embargo, seguirán valiéndose de lo religioso para construir las ficciones que habrán de sostenerlos y que fungirán como armas ideológicas en su posterior enfrentamiento.

## 2. EL Estado absolutista

\*

Marcel Gauchet, en *La condición histórica*, habla de tres momentos, «tres grandes olas» en el proceso de lo que llama «salida de la religión», es decir, el abandono del cristianismo como fuente externa para la configuración de la sociedad y su sustitución por fundamentos que hallará dentro de sí misma<sup>31</sup>: «Uno propiamente teológico-político que va de 1500 a 1650, por utilizar fechas redondas; un momento teológico-jurídico, que corresponde a grandes rasgos al derecho natural moderno, de 1650 a 1800; y el paso a la historicidad consciente y deliberada»<sup>32</sup>. Hablar de «salida de la religión», empero, no significa hablar de una ausencia total de religión: «La sociedad moderna no es una sociedad sin religión, *es una sociedad que se construyó en sus articulaciones por metabolismo de la función religiosa*»<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Marcel Gauchet, *La condición histórica*, Madrid, Trotta, 2007.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>33</sup> Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, Madrid, Trotta, 2005, p. 232.

El primer momento de esta absorción y aprovechamiento de la función religiosa corresponde al Estado absolutista, que tiene una gran deuda con la inflexión histórica que representa la Reforma, puesto que las incesantes guerras de religión conducirían a una «revolución del pensamiento y de la práctica política que obliga, para obtener la paz, a la erección de una instancia que se encuentre en una posición metafísica y religiosa completamente inédita a la vista de las autoridades tradicionales»<sup>34</sup>. Las ficciones de lo político, que habían venido emergiendo desde el siglo XI<sup>35</sup>, reforzadas con la doctrina luterana, que había fallado a favor de los poderes temporales, encumbrándolos como los únicos legítimos en la tierra, en virtud de que eran establecidos por voluntad de Dios, se aglutinaron en el ideal monárquico del Derecho Divino de los Reyes, que esencialmente implicaba la idea de que el poder de los gobernantes proviene directamente de Dios, sin intermediación de la Iglesia. Si bien hemos visto que fue en Inglaterra donde surgió y donde tuvo mayor auge, fue adoptada también por otros Estados que, inclusive, no habían roto relaciones con Roma, como fue el caso de Francia. Al plantear el derecho divino, por tanto, el absolutismo encumbró al rey, representante del poder temporal, a la posición suprema que durante tantos siglos había estado buscando. Su poder era *absoluto* porque entre él y Dios no había nadie más, constituyéndose así en la autoridad más elevada que pudiera concebirse en el interior de una esfera terrestre cerrada sobre sí misma. El monarca será entonces una persona eminentemente distinta de todas las

---

<sup>34</sup> M. Gauchet, *La condición...*, p. 165.

<sup>35</sup> Véase *supra*, IV.2.

demás: no es sólo es la mayor autoridad, sino que es de una naturaleza distinta. El rey se convierte en el representante de un Dios todopoderoso, pero ausente del mundo<sup>36</sup>.

\*\*

«El auge de los príncipes en la Europa del siglo XVI es un espectáculo fascinante. Surge uno tras otro, primero en Italia y Borgoña y luego en toda Europa. Si bien sus dinastías son viejas, el carácter que adquieren estos soberanos es nuevo: son más exóticos y más coloridos que sus predecesores [...] Son tiranos que reinan sobre el pasado y el futuro; cambian la religión y la verdad divina con una sola inclinación de cabeza [...] son sacerdotes y papas, se autodenominan dioses además de reyes»<sup>37</sup>: tal es la descripción que nos da Hugh Trevor-Roper de aquellos reyes que, nos dice, ascendieron a expensas de las antiguas ciudades y trajeron consigo un nuevo instrumento político: «la corte renacentista». Lo que el historiador inglés describe como «crisis del siglo XVII», es una reconfiguración de las relaciones entre sociedad y Estado que pasan de la autonomía cívica de las pequeñas ciudades-Estado —como aquella que plasma Lorenzetti en sus frescos<sup>38</sup>— a la centralización política que encarnó el Estado absolutista y su corte.

Según Norbert Elias, dos factores influyeron de manera determinante en la configuración del absolutismo<sup>39</sup>. En primer término, el auge económico que se venía desarrollando desde lo que Duby llamó la «revolución feudal»<sup>40</sup>, que se reflejó en un aumento del sector monetario de la economía a costa del de la economía natural,

---

<sup>36</sup> M. Gauchet, *La condición...*, p. 166.

<sup>37</sup> Hugh Trevor Roper, «La crisis general del siglo XVII», en *La crisis del siglo XVII*, Buenos Aires, Katz, 2009, p. 69.

<sup>38</sup> Véase *supra*, IV.3.

<sup>39</sup> Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, México, FCE, 1994, pp. 261-265.

<sup>40</sup> Véase *supra*, IV.2.

teniendo como consecuencias, por un lado, una fuerte afectación a la nobleza —los antiguos señores feudales— que, al percibir rentas fijas de sus posesiones territoriales, podía soportar cada vez menos el aumento de los precios derivado del aumento en el dinero circulante y, por el otro, un favorecimiento de la burguesía y sobre todo del rey que, a través del sistema fiscal, participaba de este aumento de la riqueza.

En segundo lugar, y en gran medida derivado del punto anterior, el depositario de la corona pudo hacerse de un aparato militar cada vez mayor, con lo cual conseguía no sólo superioridad militar sobre sus competidores, y con ella mayores posibilidades de acrecentar su territorio y, por tanto, su poder, sino que la guerra se convirtió en actividad de soldados profesionales validos de técnicas nuevas —como el uso de armas de fuego—, desplazando también en este campo a la antigua nobleza guerrera.

La superioridad militar, pues, corría paralela a la financiera. Si el antiguo equilibrio feudal se había sostenido, precisamente, en la alianza militar con los vecinos para hacer frente a enemigos comunes, las nuevas condiciones permitirían al rey, en esencia un miembro más de aquella nobleza estamental, generar un círculo virtuoso en el que la fortaleza financiera, y consiguientemente militar, le permitía la apropiación de cada vez mayores territorios, lo que de inmediato redundaba en mayor riqueza para su corona y acrecentaba, a su vez, su poderío militar, y así hasta concentrar un poder que los demás estamentos no pudieron resistir. Lo que se configura en realidad son los dos monopolios simultáneos que definirán al Estado moderno: el militar y el fiscal. Con ello, se arrebató a cualquier individuo aislado la libre disposición sobre los medios militares, así como la facultad de recabar impuestos

sobre la propiedad o sobre los ingresos de los individuos: ambos se reservan al poder central y a nadie más<sup>41</sup>.

Los dos monopolios requieren de un aparato administrativo *permanente* y especializado en la gestión de los mismos, que sería bautizado más tarde con el nombre de burocracia. Dicho aparato es esencial para la permanencia de los monopolios mencionados y, por consiguiente, para la del Estado<sup>42</sup>. «A a partir de este momento, las luchas sociales ya no buscan la destrucción del monopolio de dominación, sino la determinación de quiénes dispondrán del aparato monopolístico, dónde habrán de reclutarse y cómo habrá que repartir las cargas y beneficios»<sup>43</sup>. Sólo de esta forma alcanzan las unidades políticas, según Elias, el carácter de «Estado».

En el absolutismo, sin embargo, la lucha por los cargos administrativos, como todo lo demás, depende en última instancia del rey, lo que hace que todos aquellos que quieran ingresar en el aparato busquen su consideración, aumentando con ello su poder, generando una maquinaria clientelista sostenida por el temor al desfavorecimiento real. Los funcionarios eran en realidad una extensión del brazo del rey, por lo que mediante ellos éste llegaba a cada vez más asuntos y a más lugares. Además, el otorgamiento de cargos no sólo generaba una red clientelar, sino que constituía una fuente de ingresos nada despreciable derivada de la venta de los mismos.

Con todo, nos dice Elias, el absolutismo se habrá de caracterizar por una tensión constante entre, por un lado, una nobleza que lo estaba perdiendo todo y, por el otro,

---

<sup>41</sup> N. Elias, *op. cit.*, p. 345.

<sup>42</sup> «Si estos dos monopolios desaparecen, desaparecen todos los otros, desaparece el “Estado”». *Ibidem*, p. 345.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

una burguesía en ascenso. Fue justamente esta tensión la que permitió la consolidación del poderío del rey, quien se convertiría en el fiel de la balanza: «el poder central dependió siempre del hecho de que se mantuviera esa tensión entre nobleza y burguesía»<sup>44</sup>, pues justamente se encargaba de contrarrestar, con sus favores, el poder de los unos con el de los otros, de manera que ningún individuo o grupo de ambos estamentos lograra sobresalir y representar una amenaza a su propio poder.

Engels tuvo razón al señalar que «la condición fundamental de la antigua monarquía absoluta era el equilibrio (*Gleichgewicht*) entre la nobleza terrateniente y la burguesía»<sup>45</sup>. El postulado de Perry Anderson de que el Estado absolutista fue un «nuevo caparazón político de la nobleza amenazada»<sup>46</sup> cae por su propio peso si se toma en cuenta la explicación que, de la mano de Elias y Trevor-Roper, hemos dado anteriormente, y si se considera el papel que jugó la corte para lograr dicho equilibrio estamental.

\*\*\*

Decíamos que el absolutismo se sustenta en una escisión del rey respecto al resto de la sociedad en virtud de una naturaleza diferente, cuasi divina, que hacía que muchos lo consideraran un dios visible. Frente a los dos estamentos en competencia, nobleza y burguesía, frente al resto de la sociedad y frente a otros estados, el rey debía aparecer como algo inalcanzable. La corte fue el espacio y la configuración social que le permitió lograr ese objetivo, posibilitando el manejo de la tensión estamental, al

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 264.

<sup>45</sup> Citado en: Perry Anderson, *El Estado absolutista*, México, Siglo XXI, 2002, p. 9.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 14.

tiempo de reproducir constantemente su grandeza. Fue, en última instancia, una creación para su glorificación cotidiana, una especie de reproducción en miniatura del Estado absolutista.

No hay mejor ejemplo de la corte que la francesa, que fue el gran modelo para el resto de Europa, ni mayor exponente del absolutismo que Luis XIV, el Rey sol, aquél que ordenó la construcción del Palacio de Versalles para el engrandecimiento de su reino, a quien se le atribuye la frase «El Estado soy yo». Seguiremos la explicación que de esta sociedad ofrece Norbert Elias en *La sociedad cortesana*<sup>47</sup>.

La corte fue «el lugar de origen de la experiencia total, de la concepción del hombre y del mundo propia de los reyes del *ancien régime*»<sup>48</sup>. Representó siempre para el rey un campo de acción primario e inmediato mientras que el país sólo constituía uno mediato y secundario. Primariamente, la corte no es más que la casa y la economía de los reyes y sus allegados. Desde ella reinaba el rey a través de sus funcionarios, muchos de los cuales pertenecían a la corte misma.

A la cabeza de la jerarquía social se encuentra el rey, debajo del cual están los demás miembros de la casa real, después la nobleza de espada, el alto clero, los altos funcionarios de la administración y la judicatura y más abajo los financieros, que son burgueses muy ricos. Por último está el «tercer estado» que es un receptáculo de grupos profesionales y, dentro de éste, por un lado, la burguesía profesional: médicos, comerciantes, profesores, pero también funcionarios de la judicatura y la administración, arrendatarios financieros e intelectuales; por el otro, el *peuple*: campesinos, pequeños arrendatarios de tierras, pequeños artesanos, trabajadores y

---

<sup>47</sup> Norbert Elias, *La sociedad cortesana*, México, FCE, 1994.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 61.

todo tipo de personal de servicio. Cortesanos eran, sin embargo, sólo aquellos que pertenecían al *monde*, que se distinguían del resto por la finura, la amabilidad, las buenas maneras, los finos modales, el comportamiento refinado y la etiqueta. En última instancia ellos daban la pauta al resto de la sociedad, eran el modelo a seguir. Más allá de ocupar altos cargos en el funcionariado, para lo cual debían tener una posición económica muy favorable, los burgueses no eran considerados parte de la corte. Su vehemencia por ser parte del *monde*, por tener algún título nobiliario y por ascender socialmente hablando, los llevaba a competir, desde su trinchera, por los favores del rey. Pero lo mismo ocurre con los nobles, quienes no estaban en una situación muy favorable. La red de interdependencias que se generará en la corte girará en torno al favor del rey, en cuyas manos está promover el ascenso, el descenso o la permanencia de cualquier familia. El comportamiento de todos los que busquen ser favorecidos, por tanto, debe de ser absolutamente ejemplar. Lo que en última instancia manifiesta la corte es la dependencia total del rey en términos de los ingresos, el prestigio, la posición y, en última instancia, la supervivencia de cada una de las familias que la integran, incluyendo a la familia real.

Toda la vida en la corte estaba orientada, por tanto, a su persona. Desde que se despertaba hasta que se dormía, la vida del rey era un rito que exigía la mayor seriedad. Veamos, por ejemplo, la ceremonia del *lever* (levantarse) del rey: «Habitualmente a las 8 de la mañana es despertado por el primer ayuda de cámara que duerme a los pies de la cama real. Las puertas se abren a los pajes de cámara. Uno de ellos, entretanto, ya le avisó al *grand chambellan* y al primer camarero; otro a la cocina real para el desayuno; un tercero hace guardia en la puerta y sólo le permite la

entrada a los señores que tienen este privilegio»<sup>49</sup>. Poco a poco iban entrando grupos de personas a los aposentos del rey: en primer lugar sus familiares, hijos, nietos, príncipes, princesas; después, algunos nobles a quienes se había concedido el honor de departir con el rey; luego, sus lectores y animadores, para ponerlo de buen humor; después, algunos ministros y secretarios de Estado, oficiales de la guardia personal, mariscales y demás funcionarios de la administración. Los dos primeros grupos eran admitidos cuando estaba todavía en el lecho. Cuando se había levantado y se había vestido la toga entraba el siguiente grupo. Cuando se había calzado podía entrar el grupo siguiente. Vestirlo cada mañana era todo un rito: «El *maitre de la garderobe* tiraba de la camisa de noche por la manga derecha, el primer sirviente de la *garderobe*, la izquierda; el gran chambelán o uno de los hijos del rey presentes en ese momento traía la camisa del día. El primer camarero sostenía la manga derecha, el primer sirviente de la *garderobe* la izquierda. Entonces el rey se ponía la camisa, se levantaba de su sillón y el *maitre de la garderobe* lo ayudaba a atarse los zapatos, le sujetaba la espada al costado, le vestía la túnica, etc. Una vez que estaba totalmente vestido el rey hacía una oración, mientras el primer limosnero o algún otro eclesiástico pronunciaba un rezo en voz baja. Mientras tanto, toda la corte esperaba ya en la gran galería situada detrás de los jardines»<sup>50</sup>. Mediante este rito y otros el rey utilizaba sus instalaciones más privadas para definir diferencias de rango y para repartir distinciones, demostraciones de gracia o, por el contrario, desaprobación. Cada participación en la ceremonia tenía un significado, un valor de prestigio que se comunicaba a los que en ella participaban y a toda la corte en general. Como buen rito,

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>50</sup> *Ibidem*, pp. 113-115.

arrojaba a la corte una imagen de sí misma, en donde hay individuos que destacan sobre otros, y todos en conjunto sobre los que no pertenecen a la corte, la cual acredita su valor por sí misma.

De este tipo de mecanismos se valía el rey para mantener el equilibrio. Todo quedaba enmarcado en el entorno de su grandeza y en la competencia por las oportunidades de estatus y prestigio. En este entorno, todos los cortesanos debían buscar alianzas con hombres poderosos, evitar enemistades innecesarias, planear meticulosamente el ataque a los enemigos, dosificar la distancia y el acercamiento en la conducta hacia los demás. «Un hombre que domina el juego de la corte es dueño de sus ademanes, de sus ojos y de su semblante; ha de ser profundo, impenetrable; disimula las malas intenciones, sonrío a sus enemigos, controla su genio, disfraza sus pasiones, contradice a su corazón, habla, actúa en contra de sus sentimientos»<sup>51</sup>. La corte enseña el arte de la observación, del autocontrol, de la manipulación, del cálculo. No importa nunca la realidad sino la apariencia; absolutamente todo es ficticio; todos sus componentes, todos sus símbolos, desde el palacio mismo hasta sus ritos, están orientados a la glorificación del rey por parte de una sociedad encadenada a él.

Y es que la corte y sus símbolos, a fin de cuentas, son herramientas políticas, instrumentos de dominio, cuya función principal es hacer visible el poder absolutista y dejar claro, frente a toda la sociedad, la naturaleza extraordinaria del rey y su diferencia abismal respecto a sus súbditos. En el absolutismo el rey se encumbra de tal manera que llega a ocupar el lugar del Estado: «Antaño hablaba uno —dice un opositor— exclusivamente de los intereses del Estado, de las necesidades y

---

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 143.

conservación del Estado. Hacerlo hoy así sería ofender a Su Majestad. El rey ha ocupado el lugar del Estado, él es todo y el Estado ya no es nada. Él es el ídolo al cual sacrifican las provincias, las ciudades, las finanzas, los grandes y los pequeños; en breves palabras, todo»<sup>52</sup>. El rey es, pues, un fin en sí mismo; su figura contempla la personificación del poder supremo que, en efecto, se basta a sí mismo. Todo el ceremonial cortesano apunta a ello. El Estado, en efecto, no es nada porque no representa nada para la época ni mucho menos para el rey. Frente a la idea del Estado, señala Elias, «se encuentra la reivindicación del prestigio del rey mismo, esto es, la exigencia no sólo de poseer y ejercer el poder sobre los demás, sino de ver que éste es constante y públicamente reconocido en las palabras y gestos de todos y, de este modo, doblemente asegurado»<sup>53</sup>. Luis XIV vive para su glorificación cotidiana. Su política interna y exterior es incomprensible si se pierde de vista este hecho. Su imagen, su grandeza, su gloria corresponden por completo con su posición como soberano y con su poder. Para Francia, nos dice el historiador Lavissee, «el absolutismo monárquico no fue únicamente la solución al problema del mejor gobierno, sino, asimismo, una gracia, un socorro providencial; idealizarse y adorarse en la realeza constituyó una necesidad»<sup>54</sup>. Durante mucho tiempo esta imagen de la realeza sirvió como dogma político ordenador de la sociedad francesa. Las guerras libradas, el auge económico, el derroche cortesano, todo fue utilizado para el engrandecimiento del rey. Eran actos mediante los cuales ponía a prueba su poder. Él fue el primero y el más

---

<sup>52</sup> Citado en *Ibídem*, p. 161.

<sup>53</sup> *Ibídem*, p. 181.

<sup>54</sup> *Ibídem*, p. 183.

interesado en subordinarse a la ficción absolutista y representar su papel dentro del gran teatro cortesano. En todo momento tenía que actuar como el soberano que era. En suma, «dado que el Estado como tal no tenía para él sentido ni valor propios, dado que, en consonancia con la motivación de prestigio en esta máquina social, todo estaba de hecho orientado a la glorificación de la existencia del rey, como auténtico valor en sí mismo, y, en última instancia, dado que todos —pueblo, corte y aun su familia— debían servir a la exaltación del rey, tampoco se daba en la vida de éste ninguna separación entre la acción estatal y la actividad privada. El rey mandaba y esto daba sentido a la totalidad [...] La actitud, aspiración y necesidad que tenía el rey de *presentarse* como rey y de representar su dignidad, penetraban, como ya se ha dicho, aun sus ocupaciones más privadas. El levantarse de la cama, el acostarse, su amor, eran acciones organizadas tan importantes como, digamos, la firma de un tratado estatal; todas ellas servían de la misma manera a la conservación de su poder personal y de su *reputation*»<sup>55</sup>.

\*\*\*\*

A fin de cuentas, la corte era una estructura para la glorificación de la existencia del rey, que sigue siendo un rey sagrado. Si nos hemos extendido tanto en ella es porque muestra de manera inmejorable el sustrato teológico-político que señala Gauchet respecto a lo que considera como la primera etapa de la «salida de la religión». Lo religioso ha sido metabolizado al máximo por lo político. Se han aprovechado todas sus propiedades para configurar ficciones políticas, como la del soberano absolutista, que se bastan a sí mismas y que tienen igual o más poder que las anteriores para

---

<sup>55</sup> *Ibidem*.

movilizar a la sociedad. En Luis XIV vemos, según la descripción de Elias, la imagen de un rey cuya sacralidad no emana tanto de Dios y su derecho divino, sino de su propio papel como soberano de Francia. Como tal, se basta a sí mismo. Tiene sus propios rituales y sus propios símbolos; más aún, todos sus actos se transforman en símbolos de su poder. Apoyado por los monopolios militar y fiscal, su reinado constituye un gran ejemplo de la época del absolutismo y de la continuidad del modelo monárquico. Su corte, a su vez, manifiesta el carácter ficcional de la política también a nivel micro, construyendo un reino de apariencias, de hipocresía, de manipulación y, en suma, de prácticas políticas que serán heredadas por la posteridad.

### **3. El contractualismo: presupuesto de la democracia**

\*

A pesar del extraordinario poder del rey absolutista o, más bien, precisamente a causa de éste, comienzan a abrirse ciertas grietas desde principios del siglo XVII, que dan pie a la filosofía política moderna. En muchas latitudes el Estado entró en crisis debido, según Trevor-Roper, a su carácter tan oneroso. Así como la Iglesia había llegado a ser odiada por implicar una fuerte carga económica para muchas capas de la sociedad, el Estado llegó a ser igualmente cuestionado y, en muchos casos, replanteado. La venta de nuevos cargos, el arrendamiento de tierras a precios subvaluados, la creación de monopolios, la creación y el incremento de los impuestos aún «feudales» fueron, entre otros, factores que apuntaron hacia ello. Había una «nueva actitud mental», «una actitud de odio por la “corte” y sus cortesanos, odio por los caprichos principescos y la corrupción burocrática, odio por el Renacimiento en sí mismo: en una palabra,

puritanismo». Los herederos de los santos calvinistas pululaban por todas partes de Europa, generando persecuciones, expulsiones y guerra por mucho tiempo. Es la época de la Guerra de los Treinta Años, que engendra una «situación revolucionaria». El Estado debía reformarse o perecer. La reducción de la burocracia y la adopción del mercantilismo como sistema económico fueron algunas de las respuestas emprendidas por algunos Estados. No exenta de conflictos como el de la Fronda, Francia demostró, en el reinado de Luis XIV, precisamente, que crecimiento económico y absolutismo eran compatibles, dando larga vida al *ancien régime*. España y los Países Bajos también sortearon la situación: la primera en virtud de su gran poder económico y la segunda por medio de reformas radicales que implicaron la disolución completa de la antigua corte borgoñona. Inglaterra, en cambio, desembocó en la revolución.

Es claro, pues, que «El derecho divino, más allá de su fuerza inmediata de respuesta a la división de los cristianos y al alejamiento de Dios, abre en realidad un inmenso problema de legitimidad. *La aspiración que arrastra a la autoridad política hacia lo alto obliga a arraigarla en lo bajo*. Dada la incertidumbre de la presencia de lo divino detrás de ella se hace necesario fundamentarla en los hombres. Así se pasa al segundo momento de la salida de la religión. Consiste en la invención de un derecho político nuevo y en la construcción de un principio de legitimidad nuevo»<sup>56</sup>.

\*\*

A esta labor se abocará la filosofía política de los siglos XVII y XVIII. Desde distintas latitudes, en distinto tiempo, en distintos contextos históricos y personales, y por

---

<sup>56</sup> M. Gauchet, *La condición...*, p. 167.

supuesto con enfoques y planteamientos diversos, filósofos como Thomas Hobbes<sup>57</sup>, Baruch Spinoza<sup>58</sup>, John Locke<sup>59</sup> y Jean-Jaques Rousseau<sup>60</sup>, plantean la figura del «Contrato» o «Pacto social» como artificio para solucionar uno de los problemas más angustiantes para el hombre: la constante inseguridad ante la amenaza que los otros hombres representan respecto a su vida, su propiedad y en última instancia su libertad.

En efecto, todos parten de una situación de latente amenaza de muerte o de despojo que denominan «Estado de naturaleza», que esencialmente se caracteriza por el hecho de que todos los hombres ejercen un poder propio acorde con su particular esencia, ya sea para sobrevivir, para cuidar sus propiedades, o para despojar al otro de las suyas. Se caracteriza también por un predominio de la pasión sobre la razón en los hombres, de manera que éstos actúan de manera impulsiva e instantánea en lugar de hacerlo de una manera prudente y previsor, lo cual abre paso, a su vez, a un predominio del vicio sobre la virtud. Y así, como la esencia del hombre es sobrevivir, y para sobrevivir ha de proteger su vida y sus propiedades aún a costa de la vida y las propiedades de otros hombres y, como en esta misma medida, el Estado de naturaleza implica una amenaza constante para él en estos dos aspectos, se vuelve imprescindible salir de dicho Estado e instaurar, en cambio, un Estado civil.

Llegar a éste implica, por consiguiente un voluntario abandono del poder propio de cada hombre a favor de un Poder mayor constituido, precisamente, a partir de la suma de todos los poderes individuales. Este poder mayor es el poder soberano, y es el

---

<sup>57</sup> Véase Thomas Hobbes, *Leviatán*, México, FCE, 1998.

<sup>58</sup> Véase Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 2008.

<sup>59</sup> Véase John Locke, *Tratado sobre el gobierno civil*, México, Gernika, 2003.

<sup>60</sup> Véase Jean-Jaques Rousseau, *El contrato social*, Madrid, Alianza, 1997.

encargado de emitir las leyes bajo las cuales los hombres habrán de gobernarse. Con estos dos elementos —poder soberano constituido y leyes emitidas por él— podemos hablar de un Estado civil. Su instauración, por tanto, requiere del consentimiento de todos tanto en abandonar su poder propio como en someterse al poder soberano —a sus mandatos y a sus leyes—: la garantía de ello es lo que se pone de manifiesto en el pacto social. Debajo del contrato hay, pues, una actitud racional, previsor, que intercambia lo inmediato por lo futuro, la angustia por la seguridad, bajo la lógica spinozista de elegir entre dos males el menor. Al incorporarse al pacto el hombre se convierte en ciudadano.

En tanto emanación de la voluntad general, compuesto por los poderes de todos e instaurado a partir del interés de todos por salir del Estado de naturaleza, el poder soberano aparece como encarnación de todos. Todos los hombres que signan el contrato social están representados en él. Las leyes y mandatos que de él emanan son producto de la voluntad de todos. De ahí que sea imposible e impensable contradecir los mandatos o infringir las leyes, pues eso significaría ir en contra de nuestra propia voluntad. La rebelión contra el poder constituido es un acto irracional.

Las leyes, en este mismo sentido, son emanación de la voluntad general. Representan los intereses de todos, y nadie —excepto el soberano en Hobbes y Rousseau—, está por encima de ellas. Es precisamente esa característica de igualdad la que garantiza los derechos de todos los ciudadanos. Y sólo en estas condiciones el hombre es libre, es decir, actuando conforme a los dictados de la ley, que son los suyos propios.

No obstante las diferencias entre los autores mencionados, es notorio que todos plantean la necesidad de salir de un amenazante —o cuando menos inconveniente—

estado de naturaleza a partir de la conformación de un poder supremo, ante cuyos mandatos se sometan los hombres, y ante cuyas leyes rijan su conducta.

La fuerza de este planteamiento ha resultado decisiva para la vida política de los últimos tres siglos. La visión del Estado moderno como una asociación de ciudadanos libres e iguales proviene de ella, lo mismo que la noción del Estado de derecho y en gran medida la del Estado democrático. Las revoluciones políticas en contra de los absolutismos fueron en realidad un triunfo de la voluntad general y de la concepción del Estado como producto y representación de todos, cuyo eco sigue resonando en nuestros días. La noción del contrato social como artificio instaurador del Estado es, pues, una nueva forma, moderna, de fundar y ejercer el poder político.

\*\*\*

Hay entre los planteamientos de los autores revisados, un núcleo muy claro que se mantiene en todo momento y que, a mi juicio, se despliega en dos postulados principales —e interconectados— de los que habrán de desprenderse muchos otros elementos: por un lado, el tránsito del estado de naturaleza —o de la situación conflictiva y de guerra— al estado civil —la situación de paz y seguridad— a través del pacto social y, por el otro, la idea de este mismo pacto como producto de la renuncia al poder propio.

Del miedo a la seguridad, de la amenaza de muerte a la esperanza y protección de la vida: tal pareciera ser el eje en que deberá moverse el hombre moderno, a quien no le quedará otra opción más que despojarse de su propio poder, es decir, sumirse voluntariamente en la impotencia, para poder realizar el tránsito y superar la angustia, producto del enfrentamiento de poderes entre los hombres. Es, pues,

responsabilidad del hombre realizar no sólo el tránsito del estado de naturaleza al estado civil, sino conservarlo a partir del respeto de las convenciones y leyes que de él emanen y de la obediencia a los mandatos del poder soberano. Hay entonces debajo de la filosofía del contrato, un planteamiento en torno al hombre que, independientemente de si lo considera o no salvaje por naturaleza, lo contempla como un ser perfectible que precisamente requiere salir de un estado salvaje, en el que predominan las pasiones y los vicios para arribar a la civilización, en donde predomina la razón y, por tanto, la libertad, tránsito que, como hemos dicho, depende de él mismo. En este sentido cambia la posición y el papel del hombre en la sociedad: de ser un sujeto pasivo, en espera de los dictámenes de un poder superior y trascendente, la filosofía del contrato lo coloca como el forjador de su propio destino. Si el hombre actúa racionalmente, entonces habrá de ceder su poder natural, respetar las leyes y vivir seguro bajo la protección del Estado; en caso contrario está condenado a vivir en una situación de conflicto y miseria.

Como implicación de lo anterior, la filosofía del contrato plantea una nueva forma de construir y ejercer el poder político. Éste deja de aparecer como el producto del designio divino para convertirse en un gran poder humano, construido por la suma de los poderes humanos singulares. De ser un poder legitimado por un fundamento exterior y trascendente pasa a ser un poder cuyo fundamento es interno, propio: se ubica en la suma de las voluntades, en la conjunción de intereses comunes que se da en el momento del pacto. La soberanía, entonces, ya no depende de Dios sino que radica en el pueblo, en la voluntad general, en la suma de voluntades de todos y cada uno de los que se suman al pacto. El soberano solamente representa dicha voluntad.

De ahí que sus actos sean considerados como producto de la voluntad de los contrayentes. Este hecho tiene implicaciones muy profundas porque al ser ese su soporte, el poder político consigue una obediencia absoluta, irresistible e incontrovertible. Desobedecer, resistir y, más aún, atacar los designios del poder soberano sería como llevar a cabo tales acciones contra nosotros mismos, lo cual es opuesto a la razón. Por otro lado, la desobediencia conduce a la ruptura del pacto y ello nos lleva necesariamente de vuelta al estado de naturaleza. Esta amenaza de retorno es, pues, un aliciente más a la obediencia ya que nadie que tenga uso de razón querría regresar al reino de muerte y desolación de donde ha salido. Aunque algunos de los actos soberanos sean contrarios a nuestros intereses particulares debemos acatarlos; en primer lugar porque, según la filosofía del contrato, son producto de nuestra voluntad y, en segundo, porque, de no hacerlo, el retorno al estado de naturaleza es inminente.

En esta nueva configuración del poder emerge un elemento que vendrá a jugar un papel fundamental: la ley. Independientemente de la visión de cada autor, ésta aparece como precepto en virtud del cual se manda o prohíbe algo en consonancia con la justicia y con el bien de todos. La ley define la conducta, dicta lo que puede y no puede hacerse. El paso de la ley natural a la ley civil es el tránsito del instinto a la razón, de la pasión a la contención. Si la ley civil tiene fuerza es porque aparece como producto del poder soberano y éste, recordémoslo, tiene su origen en la voluntad de todos. Es, por consiguiente, el propio pueblo, a través de sus representantes, el que hace sus leyes y por eso mismo debe respetarlas de manera absoluta. Para la filosofía del contrato, entonces, no hay discusión sobre la justicia o injusticia de la ley, puesto

que nadie puede ser injusto hacia sí mismo. Así pues, el poder debe ejercerse con base en las leyes, porque sólo así se garantiza el predominio del interés público. Sólo viviendo con base en las leyes que el hombre se ha dado a sí mismo se puede llegar a ser libre.

A pesar de todas las coincidencias entre los autores, hay también diferencias sustanciales que hay que tomar en cuenta. Entre el *Leviatán* de Hobbes, escrito en 1651, y el *Contrato social* de Rousseau, datado en 1762, parece haber una especie de tránsito que va de una preocupación por la soberanía, por la construcción de un poder absoluto capaz de articular y contener el conflicto, hacia el predominio de la ley como fundamento del poder. Si en Hobbes observamos que el soberano tiene poder para hacer las leyes, así como para ejecutarlas y emitir decretos, y que puede cambiarlas a discreción y actuar en todo momento por encima de ellas, en otras palabras, que es fuente y fin de la ley, en el *Tratado teológico-político* (1670) de Spinoza vemos ya una preocupación muy importante con respecto a la conservación y el ejercicio del derecho natural de libertad de pensamiento y opinión. Si bien este último también otorga un estatuto de supremacía al poder soberano —al que llama incluso «potestad suprema»—, defiende hasta el cansancio dicho derecho y equipara su supresión con la del Estado mismo. Locke, por su parte, en el *Ensayo sobre el gobierno civil* (1690), habla no sólo de la preservación del derecho natural a conservar vida, libertad y propiedades, y del derecho de rebelión en caso de que el Estado llegue a atentar en contra de éstas —con lo que se colocaría en estado de guerra frente al individuo— sino que, además, establece que el poder soberano —tanto el legislativo como el ejecutivo— deben actuar en todo momento de conformidad con las leyes. En Locke,

pues, la ley aparece como marco de referencia y límite del poder político —incluso del poder legislativo que la crea y la modifica—. Por último, el *Contrato social* de Rousseau pone especial énfasis en el proceso de creación de la ley y en el papel de ésta como guía de la conducta humana. Si bien señala que el soberano no puede estar sometido a la ley que él mismo crea, no nos dice lo mismo en torno al príncipe o al gobernante encargado de ejercer dicha soberanía. La pregunta de si el príncipe se ubica por encima o por debajo de la ley le parece absurda, pues para él resulta obvio que sólo el poder soberano —es decir, la voluntad general, es decir, todos y cada uno de los ciudadanos— es quien puede estar por encima de ella. Y al final del camino, llegamos a un Estado cuya característica primordial es la conjunción entre soberanía, poder y ley. A fin de cuentas, parece privar en la filosofía política posterior la máxima rousseauiana de que «El más fuerte nunca es bastante fuerte para ser siempre el amo si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber», es decir, que la fuerza no hace derecho y que el hombre sólo está obligado a obedecer a los poderes legítimos.

La noción de soberanía construida a partir de la voluntad de todos, la idea de la ley como producto de esa soberanía y como guía para la vida, la noción de libertad como conducta apegada a la ley, la limitación del ejercicio del poder a partir de las leyes, la separación de poderes, la noción de representación política, entre muchos otros conceptos políticos fundamentales para comprender el Estado moderno, tienen, como hemos podido observar, origen en la noción de contrato.

«En el fondo —nos dice Gauchet— sólo hay dos maneras de pensar la composición de una sociedad humana: bien prestándole una unidad previa, que sólo puede ser desde

luego de origen trascendente; bien acreditándole una unidad a posteriori, que sólo puede proceder del acuerdo de los elementos discretos de una sociedad. Es el contrato social». A partir de él se instaure un derecho del poder, una nueva cimentación de su ejercicio que, precisamente por estar arraigada en lo bajo resulta mucho más efectiva y potente que la anterior. Lo sagrado ya no se identifica con Dios ni con el monarca por derecho divino sino que recae en el poder soberano, en la voluntad general, en el Estado o como le queramos llamar. El arraigo de esta idea de un poder construido desde abajo, conformado por la voluntad de los hombres, va a representar el triunfo del modelo republicano que, en su enfrentamiento con el poder monárquico de ascendencia divina, habrá de ser fuertemente impulsado por una nueva figura: el pueblo.

#### 4. La Ilustración, encumbramiento del Hombre

\*

«La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad»<sup>61</sup>: tal es la tesis clásica de Kant para definir esta época en un breve texto de 1784. Minoría de edad significa la «incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro», ante la falta de decisión y valor para hacerlo por uno mismo. «*Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración»<sup>62</sup>. La Ilustración es, por tanto, un hecho, un proceso que está efectuándose, del que los

---

<sup>61</sup> Immanuel Kant, «¿Qué es la Ilustración?», en: Kant, *et. al.*, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 17.

<sup>62</sup> *Ibidem.*

hombres forman parte colectivamente, pero también un acto personal, una tarea y una obligación del hombre, y una actitud ante el mundo<sup>63</sup>.

La discusión sobre la Ilustración, al menos en Kant, implica una relación entre libertad y obediencia. La mayoría de edad, en efecto, requiere la libertad de hacer *uso público* de la razón, es decir, la posibilidad de pronunciar públicamente ciertos juicios racionales sobre ciertos temas. Sólo este uso, nos dice Kant, puede traer Ilustración entre los hombres. No obstante, esa libertad en ocasiones puede estar limitada por el contexto en el que se ejerce. El hombre hace *uso privado* de la misma cuando tiene un papel que representar en la sociedad o unas funciones que ejercer dentro de esta «maquinaria». En ese caso no está permitido hacer uso público el razonamiento, sino que se tiene que obedecer, sin que ello le impida razonar y, en otro momento y circunstancia, exponer públicamente sus juicios. El paso de la minoría a la mayoría de edad requiere, por tanto, la garantía de la libertad, en sus dos variantes. Implica el paso del dicho: «obedece, no razones» —que es la forma en la que ordinariamente se ejerce la disciplina militar, el poder político o la autoridad religiosa—, al dicho: «razona todo lo que quieras y sobre lo que quieras, pero obedece». Este último debe ser la base de acuerdo entre el Estado y la libertad de pensamiento de sus súbditos: «el uso público y libre de la razón autónoma será la mejor garantía de la obediencia, a condición de que el propio principio político al que hay que obedecer sea conforme a la razón universal»<sup>64</sup>. Kant pone como ejemplo inmejorable de ello a Federico II, «el Grande», considerado uno de los más importantes «déspotas ilustrados» que, según él, sacó al género humano de la minoría de edad, dejando a cada uno en libertad de

---

<sup>63</sup> Michel Foucault, «¿Qué es la Ilustración?», en: *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 75.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 79.

servirse de su propia razón en todas las cuestiones de conciencia moral, incluida desde luego la religión.

El objetivo de todo ello es el «progreso hacia mejor». Con el uso de la razón el hombre se va haciendo cada vez más libre de actuar, incluso hasta llegar a invadir los principios del gobierno, de modo que pueda ser tratado cada vez más dignamente. En última instancia, la Ilustración es la vía para hacer coincidir el «Estado fenoménico», el que registra la experiencia, con el «Estado nouménico», es decir «una constitución en armonía con los derechos naturales del hombre, a saber, aquella en que los que obedecen la ley, al mismo tiempo, reunidos, deben dictar leyes»<sup>65</sup>. Esta es la única forma de alejar la guerra, el peor de los males para el hombre, y acceder a la «paz perpetua»<sup>66</sup>.

En última instancia, el fin de la Ilustración es la «felicidad», que, por lo menos en el papel, se lograría con base en la crítica y la recreación constante de nosotros mismos en nuestra autonomía, principio que según Foucault, «está en el corazón de la conciencia histórica que la *Aufklärung* tuvo de sí misma»<sup>67</sup>. El hombre moderno, nos dice, «es aquél que procura inventarse a sí mismo»; la Ilustración no lo libera «en su ser propio», sino que lo constriñe a la tarea de elaborarse a sí mismo<sup>68</sup>. A ello habrá de abocarse desde su surgimiento.

\*\*

La Ilustración tampoco surge de la nada. De algún modo es un colofón natural a toda la revolución del pensamiento iniciada en la Alta Edad Media que, aparejada con los

---

<sup>65</sup> Immanuel Kant, «Si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor», en: *Filosofía de la historia*, México, FCE, 2002, p. 113.

<sup>66</sup> Véase Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Alianza, 2006.

<sup>67</sup> M. Foucault, *op. cit.*, p. 89.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p, 86.

fenómenos históricos que hemos descrito, y nuevas revoluciones en el pensamiento respecto a la forma de concebir al mundo, al hombre y a la sociedad, cristalizarían en este proceso de «salida de la minoría de edad». Si todo empezó por el cuestionamiento de la relación entre el hombre y Dios, a la larga un hombre con cada vez más mayor edad, con más seguridad en sí mismo y guiado por el poder de su razón, habría de cuestionar prácticamente todo; pretendería «desencantar» el mundo y encuadrarlo bajo la lógica racional.

Hay, nos dice Paul Hazard<sup>69</sup>, dos tendencias generales en la crítica Ilustrada: una de cólera y otra de esperanza. Ambas, sin embargo parten de la denuncia de un presente irritable, pero que creen que se puede cambiar. «Su enemigo —nos dice— es el estado social, tal como lo han encontrado al venir al mundo; destrúyase, sustitúyase y el porvenir será mejor»<sup>70</sup>. Aquí vemos pues esta doble labor de la Ilustración: la crítica y la destrucción, por un lado; la recreación y la sustitución, por el otro. Se concretaba, con ello el proceso de traer el Cielo a la Tierra, abriendo paso, al mismo tiempo, a la posibilidad del hombre en la Historia, que para Gauchet constituye el tercer y último paso en el proceso de «salida de la religión».

¿Cómo lo hicieron? A partir de una confianza absoluta en la razón, «que se basta a sí misma», que «no necesita de la autoridad [...] ni de la tradición, ni de los antiguos ni de los modernos»<sup>71</sup>. La razón es una facultad del hombre, que lo distingue de los demás seres vivos, en virtud de la cual sometemos todas nuestras ideas y juicios en torno a las cosas a la prueba de la verdad, es decir, al enjuiciamiento de los mismos respecto

---

<sup>69</sup> Paul Hazard, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Alianza, 1998.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 36.

de la «realidad». Tal es el papel de la razón: «en presencia de lo oscuro y de lo dudoso se pone a la obra, juzga, compara, emplea una medida común, descubre, pronuncia. No hay función más elevada que la suya, puesto que está encargada de revelar la verdad, de denunciar el error. De la razón dependen toda ciencia y toda filosofía»<sup>72</sup>. No le interesan las esencias sino los hechos, los cuales son analizados a partir de la observación y la experiencia. Después de analizarlos aisladamente, los compara, descubre los lazos que los unen, «deriva de ellos leyes».

La razón era, pues, la luz que llegaba a iluminar un mundo de oscuridad y tinieblas, sumergido en la irracionalidad religiosa del cristianismo que se convertiría, por tanto, en el blanco de ataque predilecto de los filósofos ilustrados. Se planteaba un conflicto inusitado; no se trataba ya de cismas, herejías, reivindicaciones, sino de un ataque directo a sus raíces. La minoría de edad en cuestiones religiosas era, entre todas, la más perjudicial y humillante, puesto que la fe se consideraba una credulidad absurda para el uso de los ignorantes y los imbéciles. Todos los males del mundo desaparecerían el día en que el cristianismo fuera desterrado de la Tierra. Lo que Dios había hecho al hombre era imperdonable: lo había creado para asignarle una culpa eterna y una vida llena de tormentos y de angustia. Si el hombre quería liberarse de ello tendría que terminar matando a Dios con su arma predilecta.

«No hay otra *creencia* que la racional: lo divino mismo tiene que reducirse a lo racional»<sup>73</sup>. Por tanto, la religión revelada en la Escritura no pasará el polígrafo de las luces y será remitida al reino de la falsedad, de la superstición, de la mentira: será desterrada del mundo.

---

<sup>72</sup> *Ibídem*, p. 35.

<sup>73</sup> *Ibídem*, p. 61.

La corte no se salva de la crítica, centrada en el derroche y en la hipocresía: «Esas gentes de hermosos atavíos, ¿hacen otra cosa que buscar su interés o su placer? Hablan de su honor, ¿no están siempre dispuestos a traicionarlo? Hablan de su virtud, ¿no tienen todos los vicios?, ¿no son infieles?, ¿no hacen trampas en el juego?, ¿no están al acecho del dinero?»<sup>74</sup>.

La destrucción de lo dado había sido realizada por la crítica. Faltaba la construcción de lo nuevo, la recreación del hombre sobre sí mismo. «El infierno se aniquila, el cielo está en la tierra...»<sup>75</sup>. El reino de la felicidad terrenal tendría que ser creado por el hombre mismo.

\*\*\*

Una de las principales argucias de los filósofos Ilustrados para la reconstrucción del orden y la cimentación de la modernidad fue la reducción de lo divino a lo natural. Montesquieu, Voltaire, Diderot, Helvétius, el Barón d'Holbach, Hume, Locke, por mencionar algunos, tomaron a la Naturaleza como punto de partida para la erección de sus tesis. En materia de religión, de derecho, de moral, de política siempre estaba detrás el carácter natural de las cosas. La naturaleza misma era la fuente de las luces y de la razón, de la sabiduría y de la bondad, de las leyes: «que el hombre consintiera en escuchar a la naturaleza y ya no se engañaría nunca; le bastaba obedecer a su benéfica ley»<sup>76</sup>.

La religión, pues, tendría que ser «natural», lo que implicaba la conservación de un Dios como Ser supremo, como creador y regulador del mundo, incognoscible, tan

---

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 105.

lejano y diluido que ya no molestaría a los hombres con su presencia, con su cólera y con su gloria: los dejaría en paz. Con ello se erigía una «religión universal» de la que nadie estaría excluido. Había, sin embargo quienes iban más allá y negaban la existencia de todo Dios afirmando simplemente la materia, es decir, la naturaleza, como capaz de actuar y desplegarse por sí misma hasta la eternidad. La afirmación de la Naturaleza ya fuera en su vertiente deísta o ateísta funcionaba como garantía del orden del mundo. Ésta era, pues, el libro abierto donde el antiguo Dios revelaba sus leyes<sup>77</sup>.

La naturaleza fue, por tanto, el objeto de conocimiento por excelencia y, más aún, el objeto a dominar. El conocimiento de ella daba al hombre poder sobre ella. Ya no se emprendía la búsqueda y el desciframiento de los principios absolutos y de las causas eternas, que se reconocían como inaccesibles; el hombre de las luces se centraba en los fenómenos de la naturaleza. Con ello, la materia quedaba subyugada. El hombre dejaba atrás el carácter de criatura débil e insignificante que le había sido asignado por el cristianismo y procedía, en cambio, a enseñorearse del mundo gracias al saber, del que nacía el poder. Gracias al conocimiento, la vida no sólo será más fácil, sino también más bella. «Describir los fenómenos de la naturaleza, explicar sus causas e investigar la entera constitución del universo, tal es el oficio de la filosofía natural [...] Pero [ésta] sirve a propósito de una categoría superior, y hay que apreciarla sobre todo porque asienta sólida base para la religión natural y la filosofía moral, al

---

<sup>77</sup> Carl Lotus Becker, *La ciudad de dios del siglo XVIII*, México, FCE, 1943, p. 61.

encaminarnos, de modo satisfactorio al conocimiento del Autor y Ordenador del universo»<sup>78</sup>.

En el plano del derecho la solución fue la misma: la reducción de la ley divina a la ley natural, perfecta y racional por sí misma, de la cual habrían de desprenderse las leyes civiles. «El derecho natural es el conjunto de las leyes que Dios ha promulgado al género humano por medio de la recta razón [...] La jurisprudencia natural será la manera práctica de conocer la voluntad del legislador supremo, tal como se expresa por la recta razón y de aplicarla a todos los casos especiales que puedan presentarse»<sup>79</sup>. La ley natural, en este sentido, tiene un carácter de eternidad y universalidad que impide su abrogación y, en tanto que «está grabada en los corazones, no necesita interpretación», es accesible a todo hombre por medio de la razón. De hecho, la «ley —según la *Enciclopedia*— es la razón humana en tanto que gobierna a todos los pueblos de la tierra; y las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser más que los diversos casos particulares en los que se aplica esa razón humana»<sup>80</sup>. El antiguo derecho divino queda anulado en la medida en que Dios es absorbido por la razón —pues las leyes que crea son racionales—, y ésta, a su vez —dado que es natural—, es absorbida por la naturaleza. Se desnaturalizaba a Dios, a costa de deificar a la naturaleza<sup>81</sup>.

Este planteamiento se trasladaba también a la moral: en virtud de la naturaleza y la razón, el hombre podía distinguir, sin la necesidad de la mediación religiosa, el bien del mal. La naturaleza del hombre no es el pecado y ni la maldad. Se le consideró así

---

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>79</sup> P. Hazard, *op. cit.*, p. 133.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>81</sup> C. L. Becker, *op. cit.*, p. 73.

durante mucho tiempo de acuerdo con la concepción cristiana, pero, una vez abolida, se encumbró el carácter bondadoso del hombre, que sería un «hombre perfecto» en la medida en que naturaleza y razón obraran de manera conjunta en él. Las pasiones permanecen y son benéficas, siempre y cuando sean guiadas por la razón. Si el vicio es el arrebató, el exceso, el abuso en la satisfacción de los deseos y apetitos naturales del hombre, «la virtud consiste en la moderación y el gobierno, en el uso y la aplicación de esos apetitos, de esos deseos, de esas pasiones, de acuerdo con las normas de la razón, y, por tanto, en oposición frecuente a sus impulsos ciegos»<sup>82</sup>. Pero virtud también es igual a sociabilidad, porque así lo marca la naturaleza. La búsqueda del interés personal, por tanto, no debe afectar el interés del prójimo; no hay felicidad individual sin felicidad colectiva. El barón D'Hollbach señalaba que «la sociedad es obra de la naturaleza, puesto que es la naturaleza la que pone al hombre en la sociedad [...] El hombre es sociable porque ama el bienestar y se complace en un estado de seguridad»<sup>83</sup>. Las necesidades de los hombres y los deberes mutuos de la vida en sociedad son, pues, naturales. No puede haber conflicto entre individuo y colectividad, puesto que las renunciaciones que el primero hace en nombre de la segunda siempre redundan en provecho de quien las efectúa. Trabajar para los demás es trabajar para uno mismo. La obligación de cada uno es la de todos. De ahí el gran arraigo de noción del contrato social —tácito, escrito, o simplemente ideal— como idea fundadora de la sociedad, de la que hemos hablado líneas arriba.

Por otro lado, como lo vimos con Kant, la Ilustración planteó el nuevo orden como un Estado promotor de la libertad de razón y juicio, pero que a la larga se extendería al

---

<sup>82</sup> P. Hazard, *op. cit.*, p. 149.

<sup>83</sup> Citado en *Ibidem*, p. 150.

gobierno, de modo que las constricciones y la obediencia a éste fueran vistas, precisamente, como un ejercicio de esa misma libertad. La Ilustración será, en definitiva, la época del surgimiento del liberalismo, que planteaba la garantía, por parte del Estado, de las libertades de pensamiento, expresión, culto, movimiento, navegación, comercio, industria, etcétera, ofreciendo las mismas garantías a todos los ciudadanos. Este último era el sentido de la igualdad política, es decir, igualdad de derechos: la única existente, dado que la naturaleza impone distinciones físicas, sociales y económicas entre los hombres. El Estado liberal por excelencia a fines del siglo XVIII fue Inglaterra, en cuya constitución mixta se mezclaba el modelo monárquico con el republicano con miras a la contención de poderes. De aquí en adelante, el poder se fundaba en el derecho común, acorde con el derecho natural, es decir, con Dios, pero también en el interés general. La realeza ya no sería de derecho divino sino que sería, al igual que todo lo demás, una realeza natural, legitimada en el principio de soberanía popular. Esta nueva ficción, gestada durante el siglo XVII en Inglaterra se encumbraría con las revoluciones políticas en Estados Unidos y en Francia. En materia política, el Siglo de las Luces cerraba a tambor batiente con la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, fruto del pensamiento y las experiencias políticas de más de un siglo: «Los hombres nacen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales no pueden fundarse más que en la utilidad común. El fin de toda asociación política es la conservación de todos los derechos naturales e imprescriptibles del hombre; estos derechos son la libertad, la propiedad y la resistencia a la opresión. La ley es la expresión de la voluntad general. Ningún hombre puede ser acusado, arrestado ni detenido más que en los casos determinados por la

ley y en las formas que ésta ha prescrito. La libre comunicación de los pensamientos y las opiniones es uno de los derechos más preciados del hombre; todo ciudadano puede, pues, hablar, escribir, imprimir libremente. Toda sociedad en la que no esté asegurada la garantía de los derechos, ni esté determinada la separación de los poderes, no tiene constitución»<sup>84</sup>.

\*\*\*\*

En suma, la Ilustración planteaba la existencia de un hombre y una sociedad perfectos, en tanto que derivados de la Naturaleza. La apelación a ésta seguía garantizando la armonía del mundo. «Si la Naturaleza es obra de Dios, y el hombre es producto de la naturaleza, todo, pues, lo que el hombre hace y piensa, todo lo que jamás haya hecho o pensado, habrá de ser también natural y estar de acuerdo con las leyes de la naturaleza»<sup>85</sup>.

No cabía duda de que habían reconstruido una imagen del Hombre, así, con mayúscula, que era en esencia perfecto: un ser sociable, virtuoso, justo, sabio y, en última instancia, divino. En efecto, la ecuación ilustrada fue «Dios = Naturaleza = Razón = Hombre». Así como los teólogos se dieron a la tarea de justificar la existencia de Dios, y más tarde los juristas justificaron el Derecho Divino de los Reyes, ahora sería el turno de los filósofos para justificar la idea de un Hombre que, en tanto divino, era también incognoscible.

La Ilustración, en suma había configurado una nueva fe en el Hombre, cuyos artículos esenciales, según Becker, eran: «1) el hombre no es nativamente depravado; 2) el fin de la vida es la vida misma, la vida buena en la tierra en vez de la beatífica en la

---

<sup>84</sup> Citado en *Ibidem*, p. 170.

<sup>85</sup> C. L. Becker, *op. cit.*, p. 76.

muerte; 3) el hombre es capaz, guiado puramente por la luz de la razón y la experiencia, de perfeccionar la vida buena en la tierra; y 4) la condición primera y esencial de la vida buena en la tierra estriba en que la mente humana se libere de las ataduras de la ignorancia y de la superstición, y el cuerpo humano de las autoridades constituidas»<sup>86</sup>. Antes de salir a buscar al Hombre en la historia, los filósofos ya sabían lo que tenían que ir a buscar. El Hombre era nativamente bueno, fácilmente ilustrado, dispuesto a guiarse por la razón y el sentido común; generoso, humano y tolerante; más fácilmente llevado por la persuasión que sofrenado por la fuerza; y, ante todo, buen ciudadano y hombre virtuoso, bien enterado de que, puesto que los derechos que para sí reclamaba no eran más que los derechos naturales e imprescriptibles de todos los hombres, le sería necesario asumir voluntariamente las obligaciones y someterse a los límites que un justo gobierno impusiera a la comunidad<sup>87</sup>. Era a ese hombre al que habrían de buscar en la Antigüedad clásica, en el Renacimiento, en la época de Luis XIV y en todos los lugares en donde pudieran encontrarlo para confirmar la fe en él. Aquellas épocas de guerra, de violencia, de oscurantismo, se debían, por consiguiente, a que no habían estado guiadas por tal principio.

Pero justamente el pasado no daba muchas evidencias de la existencia de un Hombre tal, por lo que tendría que buscárselo en el futuro. Guiado por las luces de la razón, el hombre iría en un «progreso constante hacia mejor», avanzaría por la historia en una línea ascendente, llamada progreso, que lo acercaría cada vez más a la idea que de sí mismo se había forjado toda una época. La felicidad ilustrada no era, como muchos habían planteado, un goce presente del instante, tendría que esperarse en el futuro. El

---

<sup>86</sup> *Ibídem*, p. 113.

<sup>87</sup> *Ibídem*, p. 113.

reino de los cielos en la tierra estaba por llegar, pero en lugar de esperar pasivamente, el hombre tendría que trabajar para poder instaurarlo. «El nuevo cielo había de quedar dentro de los propios hitos de la vida terrena [...] la salvación de la humanidad debía ser conseguida, no por alguna agencia exterior, milagrosa, catastrófica, sino por el hombre mismo, por el mejoramiento sucesivo de progresivas generaciones de hombres»<sup>88</sup>. Sería la posteridad la encargada de completar lo que la era de las luces había empezado. La fe en el Hombre devino, pues, una fe en la historia, una «última religión», según Burckhardt<sup>89</sup>, que había se había apropiado de la estructura de la historia cristiana, sustituyendo el paraíso perdido y la vida eterna en Cristo por un paraíso terrenal; el amor de Dios por el amor de la humanidad y la esperanza de inmortalidad en otro mundo por la esperanza de vivir en las generaciones futuras. «El “hombre en general” —dice Becker— era un ser que no existía en el mundo del lugar y el tiempo, sino en el conceptual»<sup>90</sup> y, por tanto, sólo podía darse con él en el futuro. La misma posteridad habría de ser personificada y convertida en la instancia superior que se encargaría de juzgar a los hombres. La escatología cristiana, pues, se había secularizado<sup>91</sup>, dando a los hombres una nueva perspectiva de fe y salvación, pero basada ahora en ellos mismos. Fueron los filósofos del siglo XVIII los encargados de tal operación. A pesar del importante papel de la razón puesto en esta empresa, debemos recordar, con Löwith, que «las esperanzas del hombre son “ciegas”, esto es, no racionales sino equívocas, engañosas e ilusorias. No obstante, el hombre mortal no

---

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>89</sup> Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación*, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 234.

<sup>90</sup> C. L. Becker, *op. cit.*, p. 109.

<sup>91</sup> K. Löwith, *op. cit.*

puede vivir sin este dudoso don de Zeus, como tampoco puede vivir sin el fuego robado por Prometeo»<sup>92</sup>.

---

<sup>92</sup> *Ibíd*em, p. 247.



## VI. Secularización y democracia

### 1. La modernidad como teología secularizada

\*

«Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados»<sup>1</sup>. Esta polémica frase de Schmitt parece resumir en un par de líneas la modernidad política. Lo que hemos venido haciendo en este trabajo es, sin embargo, demostrar esta tesis a partir de un rastreo histórico de las transferencias de conceptos, metáforas, símbolos y estructuras entre lo político y lo religioso a lo largo de la historia de Occidente. La modernidad es, precisamente, la confirmación de ese desplazamiento de lo teológico a lo político —y también a lo histórico y lo económico— de los fundamentos, atributos y perfecciones de Dios, que, en virtud del proceso de secularización que hemos descrito, ahora serán considerados fundamentos, atributos y perfecciones del Hombre y de sus nuevas hipóstasis: el Estado, la Historia, el Mercado, la Libertad, la Igualdad y un largo etcétera. Entonces, es sólo a partir de la comprensión de este proceso y de sus presupuestos que podemos conocer y entender cabalmente el mundo en el que vivimos, y no sólo sus apariencias. Es preciso distinguir, por tanto, entre secularización y profanación: «La secularización es una forma de remoción que deja intactas las fuerzas, limitándose a desplazarlas de un lugar a otro. La profanación implica, en cambio, una neutralización de aquello que profana». «Así —continúa Agamben— la secularización política de conceptos teológicos (la trascendencia de Dios como paradigma del poder soberano) no hace

---

<sup>1</sup> Carl Schmitt, *Teología política*, México, FCE, 2004, p. 43.

otra cosa que transformar la monarquía celeste en monarquía terrenal, pero *deja intacto el poder*»<sup>2</sup>. Es justamente este proceso el que se concretó con el surgimiento del Estado absolutista fundado en la ficción del derecho divino de los reyes. Pero la secularización del poder se extenderá también, como demostraremos más adelante, al Estado democrático fundado en la ficción de la soberanía popular que, aún con su variante liberal, sigue vigente en nuestros días, «dejando intacto el poder».

La secularización deja intacto el poder pero invierte el orden establecido. La relación de subordinación de la autoridad espiritual hacia el poder temporal, en la que se fundaban las sociedades tradicionales, se invierte por completo en la modernidad, dando prioridad a la acción sobre la contemplación, al número sobre la sabiduría<sup>3</sup>. La modernidad proclama, pues, el triunfo de la rebelión de los *kshatriyas* — de los esclavos, diría Nietzsche—<sup>4</sup> sobre los *brahmanes*, confirmado con la Revolución francesa, que consuma la usurpación del poder y de sus símbolos. Más tarde advendrá la de los *vaishyas* sobre aquellos, y entonces sí, el orden y la subordinación entre las tres funciones de las sociedades indoeuropeas, del que nos habla Dumézil, quedará completamente invertido<sup>5</sup>. Si antiguamente lo religioso subordinaba a lo político y a lo económico, hoy en día es lo económico lo que subordina a los otros dos polos estructurantes de las sociedades. Como bien lo vaticinaba el mito de «la ruina de Kasch», la inversión del orden, el abandono de la sabiduría, de la contemplación, la sustitución del sacerdocio por la realeza, la aniquilación de los dioses, no eran sino

---

<sup>2</sup> Giorgio Agamben, *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006, p. 102.

<sup>3</sup> René Guénon, *La crisis del mundo moderno*, Barcelona, Paidós, 2001.

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2002.

<sup>5</sup> Véase *supra*, I.1.

augurios de tragedias mayores: guerras, hambrunas, pobreza y miseria material y, sobre todo, espiritual para sus pobladores.

Y en efecto, la historia de los últimos tres siglos registra, precisamente, todos estos indicadores de la ruina del mundo en que vivimos. La inversión del orden pareciera haber impuesto un reinado de confusión y de búsqueda de la brújula terrenal, capaz de orientar a un hombre cuya única guía es la idea que de él mismo le impuso el pensamiento ilustrado, demasiado confiado en la razón y en el progreso de la humanidad hacia mejor, y muy receloso de la inextirpable dimensión religiosa del hombre, de lo irracional que habita en él. Hoy, más de doscientos años después, seguimos compartiendo la impresión del príncipe de Talleyrand, que al mismo tiempo era un vaticinio de los años por venir: «Nos movemos —decía— hacia un mundo desconocido, sin piloto y sin brújula. Hay una sola cosa cierta y es que todo esto terminará en un naufragio».<sup>6</sup>

\*\*

*«Arcana Imperii*

En su origen el poder estaba difundido en un lugar, aura y miasma.

Luego se recogió en Melquisedec, sacerdote y rey.

Luego se dividió entre un sacerdote y un rey.

Luego se recogió en un rey.

Luego se dividió entre un rey y una ley.

Luego se recogió en la ley.

Luego la ley se dividió en muchas reglas.

Luego las reglas se difundieron en todos los lugares»<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Citado en: Roberto Calasso, *La ruina de Kasch*, Barcelona, Anagrama, 2001, p. 36.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 63.

En estas breves líneas, Calasso revela el misterio de las metamorfosis del poder moderno. Haciendo una pequeña variación, diríamos:

En su origen el poder estaba difundido en un lugar, aura y miasma.  
Luego se recogió en Melquisedec, sacerdote y rey.  
Luego se dividió entre un sacerdote y un rey.  
Luego se recogió en un rey.  
Luego se dividió entre un rey y un pueblo.  
Luego se recogió en el pueblo.  
Luego se dividió entre el pueblo y los individuos que lo conformaban.  
Luego se recogió en el individuo.  
Luego se dividió entre el individuo y su inconsciente.  
Luego el individuo enloqueció con tanto peso sobre sí.

\*\*\*

«La tumultuosa historia de las metamorfosis occidentales es una serie de “insurrecciones teológicas”. Cómo se escinden, después de Melquisedec, la *auctoritas* y la *potestas*, cómo se alinean y se enfrentan, cómo se subordinan la una a la otra, cómo se celebran, se alimentan y se delimitan, en relación con los muchos dioses del cosmos o en relación con un único dios extracósmico, cómo se reparten las tierras y el cielo, cómo finalmente la *auctoritas* es absorbida por la *potestas*, pero *inyectándole aquél veneno espiritual que la hará de ese momento en adelante endemoniada*; todo esto es en primer lugar una secuencia de glosas teológicas»<sup>8</sup>. Este proceso no es importante solamente en el plano de lo comunicable, es decir, en la apropiación de símbolos, en el uso de conceptos para erigir ficciones, en la configuración de mitos secularizados, en la puesta en escena de una ritualidad política que tiene como finalidad sacralizar el poder, aspectos que se ponen de manifiesto ya en el jacobinismo rampante, enfundado en la ficción de la soberanía popular. Es aún más importante lo que queda oculto en

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 61.

los entramados que dan sustento a la soberanía meramente política, poder supremo e ilimitado, sin más contención que sí mismo, que no tiene ya un límite ni un oponente en la autoridad espiritual, de quien ha absorbido un «veneno» que lo hará más «endemoniado».

Si, según Schmitt, «es soberano quien decide el estado de excepción»<sup>9</sup>, si éste, «en la jurisprudencia, tiene un significado análogo al del milagro en la teología»<sup>10</sup>, si, como señala Benjamin, «la tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en el cual vivimos es la regla»<sup>11</sup>, entonces es probable que allí hallemos una explicación. El estado de excepción implica, ni más ni menos, la suspensión de la norma y el imperio absoluto de la decisión, expresión última de la soberanía, es decir, de «la autoridad suprema, que no deriva de ninguna otra»<sup>12</sup>. Decidir cuándo suspender el orden legal, cuándo restablecerlo y ejercer el poder sin trabas durante la suspensión del orden implica, en efecto, ejercer un poder similar al de Dios. Implica estar, en términos legales, dentro y fuera del orden legal. Implica no tener límite alguno. Vivir en un estado de excepción permanente implica estar ligados constantemente a ese poder soberano, capaz de disponer, como en la época de los totalitarismos, o en los campos de tortura contemporáneos, de la «vida desnuda» de las personas. Es por eso que Giorgio Agamben ha dedicado un libro a desgranar este concepto, encontrando en él, efectivamente, la clave jurídica para el ejercicio de la soberanía en el Estado moderno, clave que, sin embargo, se sustenta, como todo ejercicio del poder, en una ficción jurídica: «Lejos de responder a una laguna

---

<sup>9</sup> C. Schmitt, *op. cit.*, p. 23.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>11</sup> Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973, p. 182.

<sup>12</sup> C. Schmitt, *op. cit.*, p. 23.

normativa, el estado de excepción se presenta como la apertura en el ordenamiento de una laguna ficticia con el objetivo de salvaguardar la existencia de la norma y su aplicabilidad a la situación normal. La laguna no es interna a la ley, sino que tiene que ver con su relación con la realidad, con la posibilidad misma de su aplicación. Es como si el derecho contuviese una fractura esencial que se sitúa entre la posición de la norma y su aplicación y que, en el caso extremo, puede ser colmada solamente a través del estado de excepción, esto es, creando una zona en la cual la aplicación es suspendida, pero la ley permanece, como tal, en vigor»<sup>13</sup>. Por esta razón, continúa Agamben, en el estado de excepción se pone en juego una «fuerza de ley» sin ley, es decir, una fuerza a secas, que actúa «des-aplicando» una norma cuya aplicación ha sido suspendida. El estado de excepción es, entonces, «un espacio vacío de derecho, una zona de anomia en la cual todas las determinaciones jurídicas —y, sobre todo, la distinción entre público y privado— son desactivadas»<sup>14</sup>. «En todo caso —remata—, el estado de excepción señala un umbral en el cual lógica y praxis se indeterminan y una pura violencia sin *logos* pretende actuar un enunciado sin referente real»<sup>15</sup>. La inversión de la relación de subordinación entre *auctoritas* y *potestas* resulta crucial para esta forma de entender la soberanía. Según el derecho romano, «la *auctoritas* parece actuar como una fuerza que suspende la *potestas* donde ésta tenía lugar y la reactiva allí donde ya no estaba en vigor. Consiste, en definitiva, en un poder que suspende o reactiva el derecho pero que no rige formalmente como derecho». Y así fue durante la antigüedad, en la que el poder temporal estaba subordinado por completo a

---

<sup>13</sup> Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004, p. 70.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 83.

la autoridad espiritual. Con la secularización y la absorción de la *auctoritas* por parte de la *potestas*, a cuyo largo proceso hemos dado seguimiento en este trabajo, ése poder supremo esencialmente «espiritual» que era la *auctoritas* permitirá que la *potestas* se exprese en su grado extremo, que será, justamente, el estado de excepción, siendo además considerada parte del orden jurídico, es decir, legal y, por lo menos desde el punto de vista jurídico, legítima. En otras palabras, el soberano moderno se convierte en un nuevo Melquisedec<sup>16</sup>, en un cuasi-dios que concentra en sí el carácter sacerdotal y real del poder, pero ejercido con el predominio de su faceta temporal, mucho más activa y mucho más violenta, como lo han podido constatar los tiempos modernos, por estar desligada de la sabiduría y la contemplación.

«En tanto los dos elementos permanecen correlativos, pero conceptualmente, temporalmente y subjetivamente distintos —como funcionaba en la Roma republicana la contraposición entre senado y pueblo, o la contraposición entre poder espiritual y poder temporal en la Europa medieval— la dialéctica que se da entre ellos, aunque fundada sobre una ficción, puede con todo funcionar de algún modo. Pero cuando ellos tienden a coincidir en una sola persona, cuando el estado de excepción, en el cual ellos se ligan y se indeterminan se convierte en la regla, entonces el sistema jurídico-político se transforma en una máquina letal»<sup>17</sup>, precisamente porque legaliza el poder en sus expresiones más descabelladas. Esta nueva dinámica se pone ya de manifiesto en el Terror francés, capaz de disponer de la vida de los hombres impunemente en nombre de la soberanía popular. Será también la base del fascismo, del comunismo y del nacionalsocialismo, y llegará hasta nuestros días, en los que las

---

<sup>16</sup> Véase *supra*, I.2.

<sup>17</sup> G. Agamben, *Estado...*, p. 155.

garantías jurídicas de cualquier ciudadano, sin importar su nacionalidad, pueden ser suspendidas en nombre de la lucha contra el terrorismo<sup>18</sup>. Su carácter es, como bien lo advertía Benjamin y como lo ha confirmado la historia, «permanente», no en el sentido de que sea habitual y cotidiano sino de que en cualquier momento, y bajo cualquier argumento, puede advenir.

La secularización nos conduce, pues, como bien afirmaba Schmitt, al encumbramiento de la teología política, cuyo arquetipo será el estado de excepción, como expresión del poder supremo de decidir la suspensión del orden jurídico, es decir, como expresión máxima de la soberanía. El poder, de esta forma, no sólo se conservó «intacto» sino que creció en formas, en estructuras, en dispositivos. La secularización es una parte integral en la «historia natural del crecimiento del poder»<sup>19</sup>.

\*\*\*\*

«Las sociedades que estudiamos en los libros, las sociedades que componen el pasado, que han dejado un canal irisado de desechos o han desaparecido casi sin residuos, como bandadas de pájaros, obedecían en su totalidad a la necesidad de pactar, enfrentarse y conciliarse con algo externo a ellas [...] La sociedad en la que hemos nacido es la primera, en la historia del planeta, que quiere bastarse a sí misma y sólo sabe confrontarse consigo misma»<sup>20</sup>. En la base de ese pactar con lo otro, con lo

---

<sup>18</sup> Justo en este momento, 13 de junio de 2013, en Estados Unidos y en el mundo en general hay un escándalo por el espionaje que el gobierno de los Estados Unidos ha venido realizando a las cuentas de correo electrónico de Google, Microsoft y otros servidores, así como a las conversaciones telefónicas por Skype, y a las cuentas de redes sociales como Facebook y Twitter, violando abiertamente la privacidad y la libertad de millones de personas en todo el mundo, bajo el objetivo, avalado jurídicamente, de la prevención a posibles atentados terroristas, es decir, poniendo en estado de excepción las sacrosantas garantías individuales.

<sup>19</sup> Bertrand de Jouvenel, *Sobre el poder. Historia natural de su crecimiento*, Madrid, Unión Editores, 1998.

<sup>20</sup> R. Calasso, *op. cit.*, p. 250.

«externo a ellas», con lo divino, está el sacrificio como acto primordial de creación, en primera instancia del mundo, y en segunda del orden social. Al igual que con la política, el sacrificio se seculariza, es decir se traslada a las bases del orden social, definido prioritariamente por la política, y en última instancia al individuo, que será el depositario último del antiguo poder divino. Si «todo sacrificio es reconocimiento de otro», y si «al final de todas las emancipaciones, Occidente sólo consigue reconocerse a sí mismo»<sup>21</sup>, entonces no hay ese otro a quien darse, ni hay ese otro que funja como víctima sacrificial. Si en la creación la divinidad sacrifica una parte de sí misma y la abandona en las manos de la necesidad, para el mundo moderno, que se asume sin referente externo, el orden surgirá a partir del sacrificio del hombre, que entrega su poder y su vida a sus nuevos dioses: el Estado, la Nación, el Pueblo, la Libertad. De esta forma, las hipóstasis constituyen ese «otro a quien darse», y el individuo se convierte en víctima sacrificial para pactar con éstas. En otras palabras, sacrifica una parte de sí mismo e incluso otorga su vida, para activar los artificios que él mismo y su razón engendran. Ésa y no otra era la lógica que Max Stirner vislumbraba y que le hacía concebir al hombre como un verdadero demente<sup>22</sup>.

Éste es el núcleo de la soberanía moderna que Agamben desvela en *Homo sacer*: «No la simple vida natural, sino la vida expuesta a la muerte (la nuda vida o vida sagrada) es el elemento político originario»<sup>23</sup>. *Homo sacer* era para los romanos, aquél a quien el pueblo había juzgado por un delito. No era lícito sacrificarle, porque su vida pertenecía ya a los dioses, pero quien lo matara no sería condenado por homicidio,

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>22</sup> Max Stirner, *El único y su propiedad*, México, Sexto Piso, 2003.

<sup>23</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Barcelona, Pre-Textos, 2003, p. 116.

justamente porque con tal acto restituía esa vida a los dioses. Para el Estado moderno todos los hombres son *homo sacer* porque sus vidas le pertenecen en tanto nueva divinidad. Así como el padre en Roma tenía derecho de vida y muerte sobre sus hijos, de la misma manera el Estado tendrá derecho de vida y muerte sobre sus ciudadanos. Cuando el viviente, en tanto *vida desnuda*, es incluido dentro del derecho, al mismo tiempo es excluido de él. «En la medida en que alguien es *ciudadano* deja de ser un mero viviente; pero al mismo tiempo, para ser ciudadano pone su vida natural, su *nuda vida*, a disposición del poder político»<sup>24</sup>. Esta operación, curiosamente, se va a realizar mediante las Declaraciones de Derechos del Hombre y del Ciudadano, que formalizan el paso de la nuda vida a la ciudadanía. En la base del Estado-nación no está el hombre como sujeto libre y consciente, sino, sobre todo, su vida desnuda, el simple nacimiento que, en el paso del súbdito al ciudadano, es investida como tal con el principio de soberanía<sup>25</sup>. La ciudadanía será la base para separar una vida auténtica de aquella que no lo es y que, por tanto, aparece despojada de todo valor político, es decir, para distinguir al *homo sacer*. Pero al mismo tiempo marcará los términos de la relación entre el hombre y el poder soberano: el sacrificio de la vida en nombre del poder. Soberano es, entonces, «aquél con respecto al cual todos los hombres son *homini sacri*, y *homo sacer* es aquél con respecto al cual todos actúan como soberanos»<sup>26</sup>, lo cual no quiere decir otra cosa sino que la soberanía radica precisamente en la posibilidad de dar muerte a los hombres sin que éste hecho sea visto ni como sacrificio ni como homicidio, aunque en realidad sea ambas cosas. El

---

<sup>24</sup> G. Agamben, *Estado de...*, p. 7.

<sup>25</sup> G. Agamben, *Homo...*, p. 163.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 110.

soberano es, pues, «el punto de indiferencia entre violencia y derecho, el umbral en que la violencia se hace derecho y el derecho se hace violencia»<sup>27</sup>, umbral alcanzado en el estado de excepción. Cuando esto ocurre, podemos afirmar, con Calasso, que hemos llegado a la metamorfosis del sacrificio en proceso judicial: «Con la llegada de la ley, la culpa, que pertenece al sacrificio, y en primer lugar al sacrificante, se desplaza desde el principio sólo sobre la víctima: ya no se llamará víctima, sino culpable»<sup>28</sup>: todos somos culpables frente al Estado, porque, al igual que con respecto al padre, queremos librarnos de él, queremos asesinarlo. La culpa, entonces, pasa del sacrificante, el Estado, a la víctima, el individuo.

La sacralización del hombre conlleva, pues, la posibilidad de que sea asesinado y de que el asesinato quede impune. La vida se mira a contraluz de un poder que se manifiesta como una amenaza constante de muerte, se transforma en una vida desnuda, que da igual si es respetada o no, alienada o no, aniquilada o no. El Terror francés demuestra ya este estigma que va a marcar los dos últimos siglos y que, de alguna manera, ayuda a explicar la máxima Benjamin de que «vivimos en un estado de excepción permanente», en el que el poder soberano, de manera explícita o velada, se apropia de la vida de los hombres, y tiene derecho a decidir sobre ella, derecho que los hombres mismos le han otorgado a cambio de seguridad. Por ello, el sacrificio fundador de la nueva era será el de Luis XVI frente al altar de la Patria. Este sacrificio humano constituirá la marca y el arquetipo de la violencia que se ha registrado en los dos siglos venideros. Sobre la sangre real, último vestigio de las sociedades tradicionales, se erigirá una nueva sociedad marcada, hasta hoy, por ese acto

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>28</sup> R. Calasso, *op. cit.*, p. 146.

inaugural: la muerte de un rey, un hombre al fin y al cabo, ante la cuchilla del Estado, en beneficio del pueblo y la nación. El reino moderno, nos dirá Calasso, «es un reino que no mata según el rito, sino que evoca la muerte a través de un desorden que sobreviene rápido, indomable [...] La historia también se resume en esto: durante un largo periodo los hombres mataron a otros seres dedicándolos a un ser invisible, y a partir de un cierto momento mataron sin dedicar el gesto a nadie [...] Luego quedó la pura matanza [...] O terrorífico o inadvertido. Pero el estado en el que lo sagrado no se percibe como tal reproduce, a la inversa, la situación del terror originario. Algo difuso, omnipresente, que lleva a matar casi sin motivo, a ejecutar torturas feroces sobre uno mismo, sobre cualquiera»<sup>29</sup>.

Ahora bien, cuando vemos la amenaza del poder que emerge de esta dinámica, no podemos dejar de preguntarnos respecto a los factores que motivan la entrega del hombre a las hipóstasis. «¿Por qué el pensamiento necesita la hipóstasis? Porque sabe que contiene fuerzas que lo superan. La hipóstasis es un homenaje que el pensamiento ofrece al reino de las imágenes»<sup>30</sup>. Es una manera de seguir pactando con las fuerzas que nos rebasan, de poder obtener, aunque sea de manera ficticia, una orientación en el mundo. Según Calasso, Freud sospechaba que entre el mundo externo y la psique existía una complicidad: «Para salvarse de dispersarse en la naturaleza, el aparato psíquico llega a matar una parte de sí mismo para crear en sí un insensible *escudo protector*, última defensa contra la furia de la naturaleza exterior»; «la coacción a repetir [brota ...] del terror ante *el origen no humano del significado*, que habla tanto en el capricho demoníaco de las coincidencias, como en la implacable monotonía de la

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 275.

naturaleza». Esta remisión a aquella parte de nosotros mismos que nos sobrepasa, nos manipula y nos somete a sus designios remite necesariamente a aquello que es irrepresentable y no generado, como el inconsciente y como lo divino. La vía que no tomó Freud la asumió Jung, quien consideraba a los dioses como astillas clavadas en la mente de los individuos<sup>31</sup>. Y ahí están, acechándonos en todo momento y determinando nuestras vidas. Al dejar de relacionarnos con ellos mediante el sacrificio, no podemos obtener la tranquilidad mental que tanto anhelamos; es por ello que nos refugiamos en las hipóstasis. Como en todo amor, el amor a las hipóstasis exige que matemos a una parte de nosotros para poder serles plenamente fieles. Al convertirnos en víctima sacrificatoria de nosotros mismos, el chivo expiatorio en el que anteriormente se desahogaban las culpas se ha interiorizado, vive en nuestra mente, nos persigue y lo perseguimos constantemente.

Genius, el dios romano al cual todo hombre es confiado en tutela al momento de su nacimiento, representa precisamente ese aspecto de nuestra vida que no nos pertenece: «Genius es nuestra vida en tanto ésta no ha sido originada en nosotros, sino que nos ha dado origen. Si parece identificarse con nosotros, es sólo para revelarse después como más que nosotros mismos». «El encuentro con Genius es terrible; el sentimiento que provoca la idea de que Genius nos exceda y supere por todas partes [...] es el pánico»<sup>32</sup>. Por ello, nos guste o no, queramos o no, hay que pactar con él en todo momento y por las vías que sean necesarias. Genius nos recuerda que hay algo en nosotros que nos supera, que no somos, como lo pretende la

---

<sup>31</sup> Roberto Calasso, *La literatura y los dioses*, Barcelona, Anagrama, 2004, p. 35.

<sup>32</sup> Giorgio Agamben, «Genius», en: *Profanaciones*, pp. 7-17.

modernidad, autosuficientes y autorreferenciales. Las hipóstasis y el autosacrificio se han erigido como la vía para pactar con él.

Esta configuración implica la secularización de lo religioso en el hombre. En efecto, si en la modernidad el carácter privado de la religión permanece como un derecho estrictamente individual, el carácter público y la faceta estructurante de lo religioso se van a revelar en el escenario de lo político, precisamente porque éste ha subsumido a aquél en sí mismo. La proliferación de ficciones políticas que nos van a legar los siglos XIX y XX están completamente vinculadas a este proceso y no se pueden entender sin él. Al pretender desterrarlo de la sociedad, lo religioso resurge, envenenado, en mitos, ritos, conceptos y símbolos que en apariencia sólo pertenecen a la esfera de lo político, pero que responden perfectamente a la necesidad de «hacer creer» que es inherente a todo poder.

«La crisis del mundo moderno», de la que nos habla Guénon<sup>33</sup>, es en realidad una «crisis sacrificial». Si, como afirma René Girard, la religión tiene el objetivo de «impedir el retorno a la violencia recíproca», entonces la pérdida del horizonte religioso implica necesariamente la pérdida de la concepción de lo trascendente, necesaria para designar a la víctima sacrificial. «Sólo la trascendencia del sistema, efectivamente reconocida por todos, sean cuales fueren las instituciones que la concretan, puede asegurar su eficacia preventiva o curativa distinguiendo la violencia santa y legítima e impidiendo que se convierta en objeto de recriminaciones y de contestaciones, es decir, que recaiga en el círculo vicioso de la venganza»<sup>34</sup>. Lo que confirma la crisis sacrificial de hoy es precisamente el fracaso de las hipóstasis

---

<sup>33</sup> R. Guénon, *La crisis del mundo moderno*, Barcelona, Paidós, 2001.

<sup>34</sup> René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 31.

modernas, en tanto que secularización de lo religioso, para la estructuración y el mantenimiento del orden social. A los que hoy, como Mark Lila<sup>35</sup>, temen el retorno de lo religioso, tendríamos que decirles, en primer lugar, que es algo inextirpable del hombre y de la sociedad y, en segundo, que el problema de la modernidad no es tanto lo religioso en sí sino su secularización y apropiación por parte de lo político; en otras palabras, que el problema es más bien el abandono de lo religioso y la inclinación de la balanza hacia lo político, en un primer momento, y hoy día hacia lo económico. No es posible pensar, como lo hace Lila, en la elección entre filosofía política y teología política como «la verdadera elección a la que se enfrentan las sociedades contemporáneas». Claramente, Occidente optó por la filosofía hace ya varios siglos y, sin embargo, la teología política sigue viva, incluso en la filosofía política misma — vasta voltear a ver a Hobbes o a Rousseau, o bien, a Rawls o a Habermas—. Cuando Lila afirma que «no hay forma de borrar la distinción intelectual entre teología política, que recurre en algún momento a la revelación divina, y una filosofía política que intenta entender y alcanzar el bien político sin ese recurso», hay que recordar que esta última no nace de la nada, sino justamente de su disputa con la teología como detentadora de la verdad, y que, por tanto, su entendimiento y su concepción del bien y de las vías para llegar a él, tienen, lo queramos o no, una matriz religiosa, que justamente fue la que posibilitó su encumbramiento. No es necesario recurrir a la revelación divina para hablar de teología política, basta con que ficciones como la voluntad general, el bien común, la libertad, la igualdad, la razón, la soberanía popular, la democracia, todas provenientes del pensamiento ilustrado, se impongan

---

<sup>35</sup> Véase Mark Lila, *El dios que no nació. Religión, política y el Occidente moderno*, Barcelona, Debate, 2010.

dogmáticamente como horizonte de sentido y estructuren la organización de la sociedad.

\*\*\*\*\*

La condición de toda secularización es el traslado de los presupuestos, conceptos y metáforas de lo divino a lo humano, que la Ilustración se había encargado de realizar. El campo de realización del Hombre, ese ser perfecto encumbrado por las luces, habría de ser la Historia.

Así, cuando Marcel Gauchet nos habla del ingreso del hombre en la historia, concibe a ésta como «*la idea* de la autoconstitución de la humanidad en el tiempo, que se hace acompañar de su autocomprensión. Es el camino por el que *la humanidad construye sus condiciones de existencia*, por el que aprende a conocerse a sí misma». Es, señala más adelante, «una orientación práctica de conjunto de las comunidades humanas». La «acción histórica» —continúa— es «la acción *deliberada* de transformación de lo adquirido y de producción de lo nuevo en la dirección del futuro». «La humanidad cambiará de cara porque en lugar de ir a buscar las reglas de la vida social al pasado, se constituirá la sociedad según la razón». Esta reorientación, desde luego, tiene un alcance metafísico: «*La historicidad se impone como el elemento en el que se realiza la autonomía humana*. La autonomía es mucho más que darse su propia ley: *es hacerse a sí mismo*. La humanidad se produce ella misma en el tiempo y aprende a conocerse ella misma a través de su trayectoria, reflexionándose. Puede también proponerse como horizonte el pleno dominio de su destino gracias a la coincidencia reflexiva consigo misma. Este sueño se nombrará con la palabra mágica de revolución. Tal es la figura renovada que la autonomía humana adquiere en el siglo XIX por el hecho de su

proyección en el elemento histórico. En lo sucesivo *estamos destinados a perseguirla bajo estos rasgos*»<sup>36</sup>.

Lo que podemos observar a partir de la descripción de Gauchet es, precisamente, un relato de «progreso hacia mejor», una narrativa en la que el hombre, su voluntad y su razón, son los personajes principales. El punto a llegar es «el pleno dominio de su destino»; «la realización de la autonomía humana»; la «autoconstitución» y la «autocomprensión» de la humanidad según su razón. En otras palabras, estamos frente a una «filosofía de la historia» que la interpreta «según un *principio rector* [en este caso la razón y la acción humanas], por el que se ponen en relación acontecimientos y consecuencias históricos, *refiriéndolos a un sentido último* [¡el pleno dominio del destino!!]. Entendida así —prosigue Löwith—, toda filosofía de la historia es totalmente dependiente de la teología, esto es, de la interpretación teológica de la historia en tanto salvación»<sup>37</sup>.

La filosofía moderna de la historia arraiga, pues, en la fe bíblica en la consumación y termina con la secularización de su paradigma escatológico. En última instancia toda interpretación de la historia es «un intento de concebir el sentido del obrar y del padecer» a través del tiempo. Sin embargo, «preguntar seriamente por el último sentido de la historia trasciende toda capacidad de saber, nos corta el aliento y nos acerca a un vacío, que sólo la esperanza y la fe pueden llenar»<sup>38</sup>. Y esto es así precisamente porque la historia no tiene una finalidad. Por más que nos quebrems la cabeza, nunca llegaremos a conocer y mucho menos a dominar el destino que, por

---

<sup>36</sup> M. Gauchet, *op. cit.*, pp. 169-176.

<sup>37</sup> Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación*, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 13.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 16.

definición, no nos pertenece en tanto hombres. Hay que desconfiar, desde luego, cuando se nos dice que somos forjadores de nuestro propio destino. Si eso fuera posible, la idea misma de destino no tendría ningún sentido.

A diferencia de los griegos, que más que preguntar por el sentido último de la historia veían en ella, como en el resto de las cosas perceptibles del mundo, un reflejo del orden y de la ley cósmica del devenir, que se presentaba como un eterno retorno de lo mismo, para los judíos y los cristianos, «historia» significa ante todo «historia de la salvación»: lo que implica que tiene un sentido, un fin y una meta que no son naturales sino que son definidos por Dios —y, en la modernidad, por el Hombre—. Todo hecho, natural o material, queda encuadrado, desde esta perspectiva, en un sentido último descifrado y transmitido por profetas y predicadores, poseedores de la verdad. La vida y los acontecimientos tendrán sentido sólo enmarcados en una meta futura, es decir, en una escatología: «el futuro sólo existe para nosotros en la espera y en la esperanza», y, en última instancia, *en la fe*. Y dado que éste no se puede predecir porque ha sido determinado por Dios o por la Historia, «el sentimiento fundamental del futuro se transforma en incertidumbre frente a la imprevisibilidad»<sup>39</sup>. Lo que va a separar a los modernos de los antiguos es, precisamente, la falta de presupuestos religiosos que hacían transparente el futuro a los segundos y que, de algún modo, apaciguaban ese sentimiento de angustia e incertidumbre. Para el hombre moderno los acontecimientos no están gobernados ni por el destino ni por la providencia, sino por él mismo: él es el hacedor de su propia historia. Si Napoleón resultaba tan odioso a ojos de Talleyrand era precisamente porque lo consideraba «la encarnación

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 22.

histórica del principio de la voluntad, de la grandiosa ilusión de que se puede crear todo de cero»<sup>40</sup>. Napoleón es el gran «hacedor» de la historia. Ejemplificaba, para disgusto de la nobleza superviviente, «cómo un pobre subteniente de artillería se ensalzaba a la popularidad y al poder, no ya por influencia de su elevado nacimiento, sino por los medios vulgares de la inteligencia y del mérito»<sup>41</sup>. Sin embargo, lo que la Revolución había hecho y lo que estaba haciendo Napoleón entonces era activar la ficción del progreso histórico de la humanidad, tan cara al pensamiento ilustrado. Cuando hablamos de ficción, debe quedar claro que se trata de ideas rectoras que activan el accionar de la sociedad, acercándose a la realidad pero sin coincidir plenamente con ella. En esta separación radica su fuerza. Si la ficción fuera el equivalente de la realidad, desde luego no tendría ningún sentido.

Vista desde esta perspectiva, la historia se convierte en una especie de brújula escatológica que nos orienta en el tiempo, apuntando ya sea al reino de Dios, o al paraíso terrenal del reino del Hombre, como sentido último. Si se puede hablar de una historia universal es porque la historia de la Humanidad se hace una, en la medida en la que se dirige a una meta definitiva. Sin embargo, «la “humanidad” jamás ha existido en el pasado histórico y tampoco puede existir en ningún presente; ella es una idea y un ideal de futuro, en tanto horizonte necesario de la concepción escatológica de una historia universal [...] A partir de la profecía judía y la escatología cristiana los padres de la Iglesia desarrollaron una teología de la historia, orientada hacia los sucesos suprahistóricos de la creación, la encarnación, el juicio final y la redención. El hombre moderno imaginó una filosofía de la historia *secularizando los principios teológicos* en

---

<sup>40</sup> Citado en R. Calasso, *La ruina...*, p. 51.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

el sentido de un progreso en dirección a un cumplimiento»<sup>42</sup>. Al igual que en el terreno de la política, es esta secularización de conceptos y principios teológicos, la que va a permitir la emergencia y el desarrollo de las hipóstasis que, como hemos visto, serán los nuevos dioses a los que el hombre se entregará. Y así como los conceptos teológicos se engarzaban con la filosofía de la historia cristiana, de la misma manera esos conceptos se articularán con la filosofía de la historia moderna.

«Si el cosmos no es ni eterno ni divino, como lo fue para los antiguos, ni contingente, sino creado, como lo es para los cristianos, luego sólo queda una posibilidad: la de la pura contingencia de la mera “existencia”»<sup>43</sup>. Esta afirmación que Löwith hizo a mediados del siglo xx, queda mucho más clara hoy, seis décadas después. Sin embargo, a pesar de comprender que «la historia parece guiada no por la razón y la providencia, sino por el azar y por el destino», las sociedades contemporáneas siguen viviendo bajo la idea de que el hombre, y sólo él, es el hacedor de su historia y que ésta, por secular que sea, tiene una finalidad. El «dominio del destino» por parte del hombre como finalidad, su progreso constante hacia mejor, el logro del paraíso terrenal, siguen siendo las ideas impulsoras de ficciones como la erradicación del mal en el mundo a través de la guerra, el establecimiento del reino de la libertad promulgado por la democracia liberal, o la consecución del bienestar general mediante la instauración de un «mercado mundial» y una «economía de goteo».

Y es que, a la historia, tal y como ha sido concebida en el decurso de Occidente, sólo queda afrontarla con «una resignación decidida (hermana secular de la sumisión

---

<sup>42</sup> K. Löwith, *op. cit.*, p. 33.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 245.

cristiana), frente a la imposibilidad de calcular y de prever los procesos históricos»<sup>44</sup>. Da lo mismo si el hombre, en ese mar tormentoso que llamamos “historia”, se siente expuesto a la inescrutable voluntad de Dios, o al azar o al destino. Quizá sería mejor mirarla con las gafas de los antiguos griegos y sintonizarla con los ciclos de una naturaleza que eternamente se repite. Eso nos haría poner nuevamente los pies sobre la tierra y nos libraría definitivamente de un gran pesar: la manipulación de la esperanza, a partir de todas las ficciones e intereses que se valen de ella.

\*\*\*\*\*

Si la historia es el escenario en el que se representa el accionar del hombre, su progreso hacia el dominio de su destino a partir de sus actos materiales, éstos últimos cobran gran relevancia. Si el trabajo y la producción son los actos materiales por excelencia, entonces lo económico juega un papel preponderante. «La sociedad histórica —sentencia Gauchet— es una sociedad de *trabajo*, de *producción*; será [por tanto] la sociedad de la economía»<sup>45</sup>. En consecuencia, lo económico no será ajeno al proceso de secularización del que hemos venido hablando.

El signo más importante de este proceso es el dinero, «única medida constante que la naturaleza nos ofrece de las cosas», «signo del predominio de la representación sobre la correspondencia», «carácter último de toda la realidad, al que todo *se refiere*», «ontología y *quinta essentia* del mundo»<sup>46</sup>, muestra tajante de la inversión del orden. En el mundo de la convención, donde todo, incluso el alma, es intercambiable, el dinero, *la* convención por excelencia «hereda la función del canon, se reviste de la

---

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> M. Gauchet, *La condición...*, p. 322.

<sup>46</sup> R. Calasso, *op. cit.*, pp. 261-268.

majestad, del prestigio y de los poderes del orden que ha destronado [...] Pero todas las convenciones —señala Calasso— tienen en común la *fe* en la convención»<sup>47</sup>. En virtud de la fe de los hombres, el dinero se ha convertido en el nuevo Dios, en el fetiche más sagrado y adorado por éstos, que diariamente sacrifican en sus múltiples altares, cada vez más difusos, una parte de sí mismos para obtener sus favores y poder seguir adorándolo mediante el consumo. Molok devorador, con sus templos de más de cien pisos, capaces de alcanzar el cielo, como si la inmanencia pura requiriera elevarse nuevamente a la trascendencia, pero desde sus construcciones de concreto y fierro y vidrio, logradas con el trabajo de los hombres. Y es que la sociedad del intercambio se basa en la transgresión del límite. No lo acepta porque mantiene como punto de referencia a la totalidad. Basado en la idea de acumulación continua y de crecimiento ilimitado autocreado, a costa de otros hombres, el capital crea una naturaleza artificial que se impone como aún más natural que la naturaleza.

Y esta artificialidad culmina en la «alienación» del hombre y de la sociedad, una sociedad que, orientada plenamente al futuro y al crecimiento, no domina su destino, escapa de sí misma. «No sabe adónde va, se dispersa en individuos y deja a una parte —y qué parte, la economía, es decir, las fuerzas inhumanas del dinero y de la máquina— gobernar el todo; todo del que es incapaz de producir una imagen comprensible. De ahí que a medida que se impone el hecho liberal, se desarrolla una crítica que apela a la superación de esa sociedad que traiciona su promesa, puesto que si hace de los hombres actores conscientes de la historia, les prohíbe conocer y gobernar la historia que hacen [...] La filosofía del fin de la historia no vuelve a servir

---

<sup>47</sup> *Ibidem*.

en este marco para operar la reconciliación de la razón con la tradición, sino al futuro, para orientar la síntesis de la potencia de producción de sí con la ciencia y el dominio de sí [...] Así es como el ideal religioso de la conjunción de la comunidad humana con su suprema verdad y su poder ordenador vuelve al interior del proyecto de emancipación final y de autonomía integral»<sup>48</sup>, que asumirá el nombre de socialismo. Liberalismo y socialismo serán, pues, las dos grandes formas de pensar lo económico y, desde luego, lo político. Insertas ambas en el horizonte escatológico de la historia moderna, mientras el segundo plantea la utopía de una dictadura del proletariado, en donde los miembros de esta clase mayoritaria sean los propietarios de los medios de producción, el primero postula el bienestar colectivo a partir de la conjunción de intereses egoístas en la sociedad, guiados por una «mano invisible».

Y es precisamente en esta misteriosa imagen de la «mano invisible», central para la economía política clásica y para las concepciones económicas neoliberales hoy vigentes, donde Agamben nos revela todo el potencial de la secularización en términos de la articulación entre lo trascendente y lo inmanente. «Todo individuo —establece Adam Smith—, dirigiendo su industria con el objeto de acrecentar en lo posible el valor de su producto, no piensa sino en su interés; pero en esto, como ocurre a menudo, es conducido por una *mano invisible* hacia un fin que no estaba absolutamente en sus intenciones; y no está dicho que sea un mal para la sociedad que él ignore ese fin»<sup>49</sup>. El libre mercado, por tanto, está anclado a una concepción falsa, absurda y fantasiosa desde el punto de vista de la racionalidad moderna —de ahí su

---

<sup>48</sup> Marcel Gauchet, *op. cit.*, pp. 170-179.

<sup>49</sup> Citado en Giorgio Agamben, *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008, p. 492.

fracaso en pleno siglo XIX, a pesar del cual hoy es nuevamente el sostén de la economía mundial con similares consecuencias catastróficas—. Y además netamente teológica. Es una idea que, según Agamben, proviene de los antiguos estoicos, quienes «creían en un mundo gobernado por la providencia omnipotente de un Dios sabio, poderoso y bueno, de modo que todo acontecimiento debía ser considerado como parte necesaria del plan del universo, tendiente a promover el orden y la felicidad general del todo; los vicios y las locuras del género humano son parte necesaria de este plan, del mismo modo que su sabiduría y su virtud; que, a través del arte imperecedero que hace salir del mal el bien, vicio y virtud colaboran en igual medida en la prosperidad y en la perfección del gran sistema de la naturaleza»<sup>50</sup>. Por lo demás, la imagen de la mano invisible y su desarrollo en la teología están completamente documentados: «En Agustín Dios gobierna y administra el mundo, de las cosas grandes a las pequeñas, con un gesto oculto de la mano; [...] en el tratado de Salviano, no sólo los imperios y las provincias, sino también los mínimos detalles de las casas privadas son conducidos [...] como por una mano y con gobierno; [...] Tomás habla en el mismo sentido de una *manus gubernatoris* [...] que, sin ser vista, gobierna lo creado; en Lutero, la propia criatura es mano del Dios escondido; en Bossuet, finalmente [...] Dios maneja desde lo alto del cielo las riendas de todos los reinos, tiene todos los corazones en su mano»<sup>51</sup>. Cuando Agamben analiza extensamente la genealogía teológica de la *oikonomía*, entendida como gobierno, en oposición al reino —propiamente de la teología política—, observa que la «máquina gubernamental» funciona poniendo en correlación un principio trascendente y un orden inmanente, y que, dependiendo del

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 491.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

momento, uno de los polos permanece sobre el otro. Si la modernidad en general y el liberalismo en particular tienden en extremo hacia el polo de la inmanencia, e incluso si esta tendencia llega a anular el polo de la trascendencia, la economía que deriva de esa tensión no por ello se libera del paradigma providencial<sup>52</sup>. En otras palabras, a pesar de que los modernos asuman en sí una soberanía separada de su origen divino, ésta mantiene en realidad el modelo teológico del gobierno del mundo, dejando intacto el concepto de providencia divina que era solidario de este último. Podemos hablar, entonces, de una secularización de la economía, entendida en su sentido más amplio como gobierno, como administración del reino.

Éste es, justamente, el esquema resultante del proceso de secularización en todos los campos que hemos repasado. Si el paradigma providencial, la matriz teológica o el polo trascendente permanece es, precisamente, porque el polo de la inmanencia lo toma íntegramente como modelo y porque, aunque sea de manera cada vez más velada y desapercibida, ese polo, que siempre sancionó su legitimidad, es hoy lo único que permite su entendimiento cabal.

«Se puede decir, en efecto, que Dios nos hace tal cual seríamos si pudiéramos ser por nosotros mismos; porque nos hace en todos los principios y en todo el estado de nuestro ser. Ya que, a decir verdad, el estado de nuestro ser es ser todo lo que Dios quiere que seamos. Así, él hace ser hombre al que es hombre; y cuerpo a lo que es cuerpo; y pensamiento a lo que es pensamiento; y pasión a lo que es pasión; y acción a lo que es acción; y necesario a lo que es necesario; y libre a lo que es libre»<sup>53</sup>. Con esta concepción, Bossuet resuelve la teología en ateísmo y el providencialismo en

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 494.

<sup>53</sup> Bossuet, citado en: *Ibidem*, p. 497.

democracia, porque *Dios ha hecho el mundo como si éste fuera sin Dios, y lo gobierna como si éste se gobernara a sí mismo*. «La modernidad, quitando a Dios del mundo, no sólo no ha salido de la teología, sino que, en cierto sentido, no ha hecho más que llevar a cabo el proyecto de la *oikonomía* providencial»<sup>54</sup>. Cual magia negra, aquello que se había pretendido conjurar parece quedar realizado.

En suma, podemos concluir con Max Stirner que «el proceso de secularización no alcanza a consumir, o incluso extinguir, lo sagrado, como pretende. Sólo lo desplaza. Y la fuerza que asume entonces es mucho más devastadora e incontrolada en la medida en que ya no tiene nombre, ni puede ser reconocida por lo que es»<sup>55</sup>. En aquél momento todo mundo lo tildó de loco, y su libro fue quemado y prohibido por los verdaderos orates, que instauraron la vida bajo sus propias y «novedosas» ficciones. Las interpretaciones de eso que *Dios quiere que seamos* quedan a juicio de cada quien y de la Historia, en cuyas páginas el hombre está llamado a escribir su nombre.

## 2. La ficción de la democracia

\*

El núcleo del pensamiento democrático, la soberanía popular, está ampliamente basado en el concepto de voluntad general de Rousseau, que al igual que el resto de los conceptos políticos modernos, es un concepto teológico secularizado. La tesis de Giorgio Agamben desarrollada en *El reino y la gloria* esclarece la genealogía de esta ficción, crucial para la modernidad política de Occidente. Su tesis central es que la máquina gubernamental moderna proviene directamente de la idea del gobierno

---

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 497.

<sup>55</sup> Max Stirner, *op. cit.*, p. 327.

providencial de Dios, cuyo principal problema era el equilibrio entre la acción del gobernante (la gracia, en sus varias figuras) y el libre albedrío de los individuos gobernados<sup>56</sup>. En otras palabras, plantea el problema, vigente en nuestros días, de la articulación entre la voluntad general y las voluntades particulares. Problema mayúsculo porque, si se le otorga más peso a la gracia sobre la libertad, entonces hablamos de un dominio absoluto de Dios; en cambio, si la preeminencia se le otorga al libre albedrío, es la gracia de éste la que se ve cuestionada. La solución que dio la teología, como vimos, fue la de concebir un mundo hecho por Dios pero *como si* fuera sin él, y gobernado por Dios pero *como si* fuera gobernado por sí mismo. Para Bossuet ésta era la única manera de conciliar la libertad humana con el gobierno divino del mundo. El hombre es libre porque Dios así lo ha decretado, la voluntad divina se anula en la libertad humana y viceversa<sup>57</sup>. Es decir, en el libre albedrío se funden y se complementan la voluntad divina y la voluntad individual. La modernidad, de la mano de Rousseau, tratará de tomar exactamente el mismo camino. La diferencia es que la voluntad divina se va a transformar en voluntad general, y que ésta va a ser constituida por la suma de las voluntades individuales, reflejadas en un contrato social. La máquina de gobierno rousseauiana, por tanto, funcionará a partir de las distinciones «soberanía/gobierno, poder legislativo/poder ejecutivo, voluntad general/voluntad particular». A través de estas distinciones se transmite todo el dispositivo teológico del gobierno del mundo a la política moderna. Como es evidente, en el fondo de la cuestión lo que se plantea es la añeja discusión, primero teológica, y luego filosófica, de la articulación entre poder y libertad, entre la autoridad que

---

<sup>56</sup> G. Agamben, *El reino...*, p. 455.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 496.

requiere una sociedad y la libertad de los individuos que la conforman. El mismo Rousseau lo sabía bien cuando señalaba que la principal dificultad del su sistema era llegar a conciliar «la libertad pública con la autoridad del gobierno». Dificultad, nos dice, que ha sido eliminada por «la más sublime de las instituciones humanas o, más bien, por una inspiración celeste, que les enseñó a los hombres a imitar los decretos inmutables de la divinidad»<sup>58</sup>. Ésa institución es la soberanía de la ley, que en Rousseau, somete a los hombres sólo para hacerlos más libres y, gobernando inmutablemente sus acciones, no hace sino expresar su naturaleza. «Y así como al dejarse gobernar por Dios, los hombres dejan actuar a su propia naturaleza, así la soberanía indivisible de la Ley garantiza la coincidencia de gobernantes y gobernados»<sup>59</sup>. La democracia es, por tanto, un intento más de resolver este problema mediante el gobierno de Dios sin Dios. Un intento, al parecer, infructuoso.

\*\*

Sobre esta base se sustenta la noción de soberanía popular, que proclama que la soberanía, es decir, el poder supremo, equivalente al poder de Dios, radica en el pueblo. ¿Qué es, sin embargo, «el pueblo»? Más o menos lo mismo que Dios: todo y al mismo tiempo nada. Nada, porque no existe o, mejor dicho, porque sólo existe en la mente de quienes creen en él. Todo, porque tanto para quienes creen en él como para quienes no lo hacen es una idea rectora de la vida moderna, sin la cual las sociedades contemporáneas no podrían concebirse a sí mismas. Como hemos visto a lo largo de este trabajo, toda sociedad requiere de una imagen fantasiosa de sí misma, que funja como ideal a alcanzar y que le devuelva la imagen esplendorosa en la que quiere verse

---

<sup>58</sup> Rousseau, citado en: *Ibidem*, p. 481.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

reflejada. De ahí la necesidad y la fuerza de las ficciones políticas, en este caso la del pueblo.

La potencia de la idea del pueblo radica en su capacidad para articular, de manera ficcional, a la libertad con el poder: le brinda al individuo la posibilidad de seguir siendo tal y al mismo tiempo de formar parte de una unidad mayor que le permite ser partícipe de un poder supremo, de un todo a partir del cual se van a engendrar las grandes falacias de la modernidad: la del Bien Común: «lo que es bueno para el Todo es bueno para todos»; la del Individuo: «el Todo es un todo en cada una de sus partes»; la de la Igualdad: «cada parte del Todo vale frente al Todo como todas las demás»; la de la Justicia: «el Todo sabe lo que a cada parte corresponde por su acción y por su mérito»; la de las Clases: «todo intento de sublevación contra el Todo debe ser visto desde la óptica de la totalidad»; la de la Historia: «todo lo que ha pasado tiene como único argumento el despliegue del Todo»; y la de la Opinión pública: «la voz del Todo es la voz de todos y de cada uno»<sup>60</sup>. Precisamente estas grandes falacias eran, según Tocqueville, la «sustancia» de la Revolución francesa: «la igualdad natural de los hombres, la abolición de todos los privilegios de casta, de clase y de profesión, la soberanía del pueblo, la omnipotencia del poder social, la uniformidad de las reglas»<sup>61</sup>. La exaltación del pueblo en las gestas revolucionarias, que, en el horizonte de la escatología secularizada, implicó su entrada en la historia, contribuyó en mucho al arraigo de estas ideas entre la sociedad. Según la clásica fórmula de Sieyès, con la Revolución, el pueblo, ese «conjunto de ciudadanos que pertenece al orden común», que en la historia del orden político no había sido «nada», mientras que en realidad

---

<sup>60</sup> Véase Fernando Savater, *El panfleto contra el todo*, Madrid, Alianza, 1995.

<sup>61</sup> Alexis de Tocqueville, *El antiguo régimen y la revolución*, México, FCE, 2006.

era «todo», simplemente pedía llegar a ser «algo»<sup>62</sup>. «Algo» que, al paso del tiempo, siguió siendo «nada», aunque bajo la premisa de que lo era «todo». Y en términos de la historia de las ficciones políticas, eso fue lo más relevante: la erección de la concepción del pueblo como un «todo» soberano idealizado a partir de las falacias a las que dio a luz y de las que se sigue nutriendo.

Resulta muy ilustradora, en este sentido, la imagen del pueblo francés, de los *sans coulotes*, tomando La Bastilla el 14 de julio de 1789, que nos regala Jules Michelet: «La noche estaba llena de un furor desordenado, de tumulto. La mañana fue luminosa y de una serenidad terrible. Una idea se alzó sobre París con el día y todos vieron la misma luz. Una luz en los espíritus y en cada corazón una voz que decía: “¡Ve y tomarás la Bastilla!”. Esto era imposible, insensato, y hasta decirlo parecía locura... Y sin embargo, todos lo creyeron factible. Y se hizo [...] Fue un acto de fe [...] ¿Quién la tuvo? Aquel que tiene también abnegación y fuerza para cumplir con su fe. ¿Quién? *El pueblo. Todo el mundo* [...] La justicia les hablaba y les hablaba también una voz que conmueve aún más el corazón, la voz de la humanidad y de la misericordia [...] ¡Que perdure este gran día como una de las fiestas eternas del género humano, no solamente por haber sido el primero de la libertad sino por haber sido el más grande en la concordia!»<sup>63</sup>.

Todos los sucesos posteriores fueron interpretados bajo esta idealización del pueblo. La Revolución implicaba «arremeter contra todos los poderes establecidos, acabar con todas las influencias reconocidas, borrar las tradiciones, renovar las costumbres y los

---

<sup>62</sup> Emmanuel Sieyes, *¿Qué es el Tercer Estado?*, Madrid, Alianza, 2008.

<sup>63</sup> Jules Michelet, *Historia de la Revolución francesa*, Tomo I, España, Ikusager Ediciones, 2008, pp. 187-189.

usos y vaciar en cierto modo el espíritu humano de todas las ideas en las que hasta ese entonces se habían basado el respeto y la obediencia»<sup>64</sup>. Siendo así, la Revolución y la modernidad en general tenían la titánica tarea de alimentar y rellenar un espíritu humano que hasta entonces había estado pleno de soberanía y providencia divinas. Así, fue concebida como el nacimiento a una nueva era, que, por consiguiente, exigía nuevos dioses, nuevos credos y el sacrificio de todos. Refiriéndose a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, Michelet apunta: «Se trataba de dar desde lo alto, en virtud de una autoridad *soberana, imperial, pontifical*, el Credo de la edad nueva. ¿Qué autoridad? La Razón, discutida por todo un siglo de filósofos, de profundos pensadores, aceptada por todos los espíritus y compenetrada en las costumbres, formulada, en fin, por los legistas de la Asamblea constituyente... Se trataba de imponer como autoridad a la razón, lo que ésta había encontrado en el fondo del libre examen. Era la filosofía del siglo, su legislador, su moisés, que descendía de la montaña, llevando en la frente los rayos luminosos y en las manos las tablas de la ley»<sup>65</sup>.

Sabemos, sin embargo, por el mismo Tocqueville o, más recientemente, por Bertrand de Jouvenel, la principal consecuencia política de los movimientos revolucionarios: «la renovación y el fortalecimiento del poder», mediante la restauración de una «monarquía sin rey», que se valió del aparato de poder centralizado engendrado durante el absolutismo<sup>66</sup>. Menos de un año después de haber empezado la Revolución, Mirabeau escribía al rey señalándole las ventajas de haber destruido a los poderes

---

<sup>64</sup> A. de Tocqueville, *op. cit.*, p. 114.

<sup>65</sup> J. Michelet, *op. cit.*, p. 243.

<sup>66</sup> B. de Jouvenel, *op. cit.*, p. 296.

intermedios entre el pueblo y el rey —parlamento, clero, nobleza, poderes locales—, y añadiendo: «esta superficie igualitaria facilita el ejercicio del poder. Numerosos reinados de poder absoluto no habrían logrado tanto en beneficio de la autoridad real como este solo año de Revolución»<sup>67</sup>. En efecto, señala Tocqueville debajo del esplendor de la mitología revolucionaria, pero sobre todo debajo de todo lo que había derruido, había «un poder central inmenso, que había atraído y engullido, en su unidad, a todas las parcelas de autoridad y de influencia, antes dispersas en una multitud de poderes secundarios, de órdenes, de clases, de profesiones, de familias y de individuos, diseminados por todo el cuerpo social. Desde la caída del Imperio romano *no se había visto en el mundo un poder igual*. La Revolución creó ese nuevo poder o, mejor dicho, éste surgió como por sí mismo de las ruinas que produjo la Revolución»<sup>68</sup>.

Ése poder recayó en primera instancia en la Asamblea, en tanto representante de la voluntad general, con lo cual se pasó de la soberanía popular a la soberanía parlamentaria. El representante, ciertamente, estaba liberado de cualquier mandato imperativo respecto a sus representados. Era representante no sólo de su localidad sino de toda una nación y, como tal, adquirió un poder equiparable al del rey, con el que a la larga habría de destronarlo y dejarlo en el olvido. «El pueblo debe ser soberano en el momento de nombrar a sus representantes, pues sólo así pueden éstos recibir de él unos derechos ilimitados. Pero una vez que el pueblo ha transferido estos derechos, cesa su papel, ya no es nadie, es súbdito, y sólo la Asamblea es soberana. Sólo en la Asamblea se forma la “voluntad general”, que reduce toda la nación a un

---

<sup>67</sup> Mirabeau, citado en: A. de Tocqueville, *op. cit.*, p. 114.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 114.

microcosmos de seiscientas personas que, por medio de *la más osada de las ficciones*, se considera que son la misma nación reunida»<sup>69</sup>. La novedad justamente radicaba en que, al representar a todo el pueblo, este nuevo poder no tenía contrapeso alguno. La libertad individual proclamada por el ideal revolucionario, acabó siendo trasladada a la discreción de una «aristocracia parlamentaria» que, en el caso de Inglaterra, encumbró la soberanía popular a ficción dominante, compitiendo y a la larga desplazando a la del derecho divino de los reyes, justamente para encumbrarse ella misma. Como Edmund Morgan señala, «No sería exagerado decir que esos representantes *inventaron la soberanía del pueblo a fin de reclamarla para sí, y justificar su propia resistencia, no la resistencia de sus electores [...] frente a un rey antes soberano. La soberanía del pueblo fue un instrumento por el cual los representantes se elevaron ellos mismos a la distancia máxima por encima del grupo de personas que los habían elegido. Fue en nombre del pueblo que se convirtieron en todopoderoso gobierno*»<sup>70</sup>. Al igual que el rey divino no podía equivocarse, el parlamento tampoco, era infalible, no podía imaginarse ninguna cosa deshonrosa de sus integrantes. El Parlamento ya no aparecía como representante del pueblo, *era el pueblo mismo en acción*: «Los hombres del Parlamento no son otra cosa que nosotros mismos y, por lo tanto, no podemos abandonarlos, salvo que nos abandonemos a nosotros mismos»; «su criterio es nuestro criterio, y aquellos que se oponen al criterio del Parlamento se oponen a su propio criterio»<sup>71</sup>. Para fines del siglo XVIII —concluye

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 307.

<sup>70</sup> Edmund S. Morgan, *La invención del pueblo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006, p. 51.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 66 y 249.

Morgan— la soberanía popular, invocada originalmente para justificar la resistencia al gobierno, había demostrado ser igualmente útil para asegurar la sumisión al gobierno. En Francia, los miembros de este nuevo poder, al que hoy llamamos «clase política», se habrían de perpetuar en los cargos de la Convención, del Directorio, del Consulado, hasta llegar al Imperio, que, en palabras del propio Napoleón Bonaparte, implicaba la conclusión de la Revolución y la materialización de sus principios en su persona. Sus palabras sintetizan el verdadero efecto de la Revolución: «La Revolución ha concluido; sus principios se han materializado en mi persona. El gobierno actual es el representante del pueblo soberano. *No puede haber oposición contra el soberano*»<sup>72</sup>. Esta idea de materialización de la soberanía popular vía el misterio de la representación, así como el postulado de incuestionabilidad del poder soberano, serán cruciales para la política moderna y para el desarrollo de la democracia como ficción. Hacia el final de su libro sobre la Revolución, Tocqueville retoma el tema de la articulación entre poder y libertad. El producto de la revolución era un «inmenso poder social», al que los economistas llamaban Estado, y al que le era atribuida la capacidad de reformar y transformar a los hombres, de «hacer lo que quisiera con ellos»<sup>73</sup>. Ese poder, dice Tocqueville, «no emana directamente de Dios ni se vincula para nada con la tradición; es impersonal: *ya no se llama rey, sino Estado*; no es legado familiar, es producto y representante de todos y debe ver porque el derecho individual se supedita a la voluntad de todos». Es, en suma, un «despotismo democrático», cuyo núcleo es tan sólo un pueblo compuesto por individuos casi semejantes, una masa confusa que se asume soberana legítima, pero que es

---

<sup>72</sup> A. de Tocqueville, *op. cit.*, p. 307.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 273.

«cuidadosamente privada de todas las facultades que podrían permitirle dirigir e incluso vigilar por sí misma a su gobierno. Por encima de ella, un mandatario único, encargado de hacerlo todo en su nombre sin consultar con nadie. Para controlarlo, una razón pública sin órganos; para contenerlo, revoluciones y no leyes: de derecho, un agente subordinado; de hecho, un amo»<sup>74</sup>. Esta realidad de un pueblo, gobernado por una aristocracia de funcionarios públicos, con una administración única y omnipotente, rectora del Estado y tutora de los particulares, desde luego que no era congruente con el ideal de libertad que había impulsado al movimiento en sus orígenes<sup>75</sup>. Concebido para fundamentar la libertad, este sistema preparaba el camino a la tiranía<sup>76</sup>. El Terror de 1793, y el Imperio napoleónico serían las confirmaciones más fehacientes de ello. Desde entonces, en nombre del pueblo, de la libertad, y de la democracia será posible cometer toda clase de atrocidades en contra de aquellos que no estén alineados a las premisas del poder. La consecución de la sociedad perfecta emanada de los ideales ilustrados y puesta en marcha en la historia por las revoluciones políticas burguesas, habría de conseguirse por la vía de la ficción y, de ser necesario, también por la de la violencia y el terror, herramientas todas de un poder en búsqueda incesante de crecimiento.

\*\*\*

Similares consideraciones fueron las que llevaron a Jacob Talmon al estudio de lo que él llamó «mesianismo político», cuya primera faceta es la «democracia totalitaria»<sup>77</sup>. Esta «religión laica moderna», que ha gozado de una continuidad de doscientos años,

---

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 277.

<sup>76</sup> Bertrand de Jouvenel, *op. cit.*, p. 319.

<sup>77</sup> Jacob Talmon, *Los orígenes de la democracia totalitaria*, México, Aguilar, 1956.

«ha tenido siempre la intención de producir una revolución total en la sociedad [basada en] la moderna expectación de una sociedad de hombres absolutamente libres e iguales [...] El punto de referencia del mesianismo moderno [...] es la razón y la voluntad humanas, y su fin la felicidad terrena, lograda por medio de transformaciones sociales. *La referencia es a lo temporal, pero las pretensiones son absolutas* [...] El mesianismo secular ha desarrollado una fanática resolución de que su doctrina gobierne de modo absoluto en todas partes [...] El postulado de un orden social último, lógico, exclusivamente válido, es materia de fe, no hay manera de intentar destruirlo con argumentaciones [...] El problema más difícil de esta religión secular consiste en la antinomia de la libertad y su ideal exclusivamente mesiánico [...] La escuela totalitaria democrática está basada en la suposición de una verdad política única y exclusiva. Podría ser llamada mesianismo político, en el sentido de que postula esquemas de realidades perfectas, preordenadas y armoniosas, hacia las cuales los hombres son llevados irremisiblemente y a las que están obligados a llegar. Finalmente, reconoce un solo plano de existencia: el político [...] De la dificultad de reconciliar la libertad con la idea de un fin absoluto surgen todos los problemas particulares y las antinomias de la democracia totalitaria»<sup>78</sup>. Cuando Talmon se pregunta si la democracia totalitaria es compatible con la libertad humana, nos remite desde luego a la pregunta de Bossuet ante la conciliación de la soberanía de Dios con el libre albedrío del hombre. Su respuesta, desde luego, es que no, pero la respuesta de la democracia totalitaria obviamente es que sí, pues su fin es esa «sociedad perfecta de hombres absolutamente libres e iguales», y, por tanto, como decía Rousseau, si es

---

<sup>78</sup> *Ibidem*, pp. 1-13.

necesario, éstos deben ser «obligados» —podría agregarse, forzados o intimidados—, a ser libres.

Además del modelo totalitario, Talmon nos habla de su contraposición: la «democracia liberal». «La concepción liberal —nos dice— acepta que la política sea materia en la que se pueda acertar y errar, y mira los sistemas políticos como tretas pragmáticas debidas al arbitrio y al ingenio humanos. También reconoce la existencia de una variedad de planos, en los que las actividades colectivas y personales exceden el campo de la política». Y continúa: «Las dos escuelas afirman *el valor supremo de la libertad*. Pero mientras que la una encuentra la esencia de la libertad en la espontaneidad y en la ausencia de coerción, la otra cree que solamente se alcanzará en la prosecución y en el logro de un propósito absolutamente colectivo». Si bien Talmon no se decide a definir a la democracia liberal como un régimen de fe, o como un mesianismo político, podemos afirmar, dada su propia definición de éste planteada líneas arriba, y dado que tiene a la libertad como valor supremo, es decir, como principio sagrado, que sí lo es. Después de aclarar que las aspiraciones de la democracia liberal se establecen más bien en términos negativos y que el uso de la fuerza es considerado como un mal, nos dice: «Los demócratas liberales *creen* que con la ausencia de coerción de los hombres y la sociedad podrán un día conseguir, aunque mediante un proceso de aciertos y errores, un estado de *armonía ideal*»<sup>79</sup>. Así que la democracia liberal tiene fe en sus propios medios —el imperio de la ley, que garantiza los derechos individuales y, con ellos, protege al individuo frente al poder, es decir, elimina la coerción— para alcanzar una «armonía ideal» que, por más indefinida y

---

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 2.

difusa que sea, no deja de ser un fin a alcanzar. Por lo demás, es innegable que proviene igualmente del principio de la soberanía popular, de cuyo carácter ficcional hemos venido hablando en páginas anteriores.

Pero más allá de definir si la democracia, totalitaria o liberal, es una religión laica o no, o de hablar de su carácter ficcional, cosa que ya hemos hecho, es importante señalar que en ambos modelos se ha pretendido resolver la conciliación entre poder y libertad, propia de la modernidad. Si la democracia totalitaria otorga preeminencia al primer elemento, la democracia liberal se la otorgará al segundo. Ambas, como dijimos, parten del postulado de la soberanía popular como poder supremo, pero si la primera mira al pueblo como masa indiferenciada y homogénea, la segunda lo concibe sólo como la suma de voluntades individuales heterogéneas. Si para la vertiente totalitaria el poder, en caso necesario para acceder al fin último, puede estar por encima de la ley, para la vertiente liberal la ley será inviolable —excepto, claro está, en el estado de excepción—. De la primera derivarán las concepciones colectivistas del socialismo acuñadas, entre otros, por Saint-Simon, Fourier y Marx<sup>80</sup>, y más tarde el fascismo, el nacionalsocialismo y el comunismo soviético, mientras que de la otra, anclada de origen al liberalismo dieciochesco, emergerá la idea de la democracia liberal contemporánea, que hoy día, una vez zanjada la guerra fría a favor del capitalismo, se plantea como la alternativa más viable al añejo conflicto entre libertad y poder. La tensión entre ambos modelos y sus subproductos, por tanto, definirá la historia política del Occidente reciente. Ambas, sin embargo, terminan por encubrir la realidad de un poder «separado» que, como ocurrió desde el final de la Revolución, se

---

<sup>80</sup> Véase Jacob Talmon, *Mesianismo político. La etapa romántica*, México, Aguilar, 1960.

ha postrado por encima de los hombres bajo la ficción de que es producto de la voluntad cada uno de ellos. Y esa realidad se impone, precisamente, como la de un poder que a lo largo de la historia se ha valido de las narraciones que el pensamiento religioso, y luego el filosófico y el científico, y la cultura misma de las sociedades, han configurado en torno al mundo.

De esta forma, «la soberanía del pueblo —nos dice Bertrand de Jouvenel— no pasa de ser una ficción que a la larga no puede menos que destruir las libertades individuales», pues, aunque pretenda identificarse con el pueblo, por su naturaleza en tanto poder, el poder democrático está fuera y por encima de él. «Así, sobre las voluntades individuales cae, *con todo el peso de una fuerza irresistible*, una “voluntad general” que justifica esta fuerza en el concurso de las voluntades particulares». El poder del pueblo, entonces, no es otra cosa que el «poder sobre el pueblo». Con el surgimiento de los partidos políticos y la consolidación del sistema electoral, «los miembros de la sociedad son ciudadanos un solo día y súbditos cuatro años»<sup>81</sup>. La única manera en que las personas concretas pueden acercarse, aunque marginalmente, a ese poder que supuestamente encarnan es en la fugacidad de las elecciones, en las que su soberanía se limita a la selección de la minoría a la que habrán de someterse. Selección que además ha estado atravesada, desde sus inicios en el siglo XVII, por la intimidación, la compra, el soborno o simplemente la persuasión. La elección que los votantes hacían, señala Morgan a propósito de las elecciones en la Inglaterra posrevolucionaria, no era tanto una elección de candidatos como una

---

<sup>81</sup> B. de Jouvenel, *op. cit.*, pp. 343-350.

decisión de participar en la farsa y actuar la ficción de su propio poder, para renovar su sumisión aceptando el homenaje ritual de aquellos que pedían sus votos<sup>82</sup>.

Para la máquina política, por tanto, de lo que se trata es de ganar electores: «Eslóganes absurdos que suenan bien y que se repiten con gusto, canciones que exaltan a los “amigos” y se burlan de los “enemigos”, eso es lo que se necesita, mezclado desde luego con un poco de doctrina, pero muy poco y dado en proposiciones muy simples»<sup>83</sup>. Dado que todos los hombres son capaces de emoción, es sobre estas emociones sobre las que es preciso actuar. «Suscitar a favor propio la confianza, la esperanza, el amor, y contra el adversario la indignación, la cólera, el odio, tal es el secreto del éxito»<sup>84</sup>.

Ni la ley, que ha pasado de principio sagrado a ocurrencia política del momento, ni el mentado equilibrio de poderes, basado sobre todo en la promesa del parlamentarismo, han podido contrarrestar el derrumbe del sueño político moderno. Como bien lo señaló Schmitt hace casi noventa años, cuando el parlamentarismo, entregado a la lógica partidista de conservación y acumulación del poder, abandonó los principios de «discusión» y «publicidad» que le dieron vida, se quedó completamente vacío: «Lo que el equilibrio garantizado por la publicidad y la discusión debía traer consigo era nada menos que la propia verdad y la justicia. Se creía que sólo a base de publicidad y discusión, sería posible superar la fuerza y el poder como hechos meramente brutos —para un pensamiento liberal del Estado de derecho, el mal en sí—, procurando así la victoria del Derecho sobre el Poder [...] La

---

<sup>82</sup> E. Morgan, *op. cit.*, p. 221.

<sup>83</sup> B. de Jouvenel, *op. cit.*, pp. 361.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

realidad de la vida parlamentaria y de los partidos políticos y las convicciones de las personas hoy día están muy alejadas de una fe así [...] Comisiones reducidas o reducidísimas de partidos o coaliciones de partidos deciden a puerta cerrada, y lo que acuerdan los representantes de los intereses del gran capital en un reducidísimo comité, acaso resulte aún más importante para el destino de millones de personas que las decisiones políticas»<sup>85</sup>.

A medida que los partidos fueron ganando en consistencia y disciplina, el poder efectivo de la asamblea se debilitó. Como es obvio, si un partido dispone de escaños suficientes para dominar a la asamblea, ésta se convierte en una mera cámara donde se registran sus decisiones. En tales condiciones, no es posible más gobierno que aquél al que apoye el partido dominante, un gobierno de partido único, con lo que las relaciones entre el poder legislativo y el ejecutivo, que inicialmente se habían previsto como articulación entre soberanía y gobierno, se invierten a favor de este último. Finalmente: «cuando una de estas máquinas hace más sistemática su organización y más ingeniosa su propaganda, reduce su doctrina a términos aún más simples y, por tanto, más falsos, superando a sus adversarios en injurias, en mala fe, en brutalidad [...] Si se apodera de la presa codiciada y, una vez atrapada, se niega a soltarla, entonces tenemos el totalitarismo [...] Un partido único hace sentir en todo el cuerpo nacional las garras del dictador. Pero, ¿quién fue el primero en querer aplastar las individualidades bajo el peso del partido? [...] Los ciudadanos aceptan esta tiranía y sólo cuando ya es demasiado tarde la aborrecen [...] Ya no hay libertad, pues la

---

<sup>85</sup> Carl Schmitt, *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 103-105.

libertad sólo pertenece a los hombres libres. Y ¿quién se preocupó de formar hombres libres?»<sup>86</sup>.

\*\*\*\*

Las descripciones anteriores fueron escritas por Carl Schmitt en 1926 y por Bertrand de Jouvenel en 1945. En ellas resuena el eco de la crítica de Tocqueville y, antes que él, de Constant y Burke, pero al mismo tiempo ellas mismas constituyen el eco de la realidad contemporánea que, bajo formas diversas, ha distanciado aún más al poder de la sociedad. Esta realidad, pues, demuestra la preeminencia del poder sobre la libertad, con base en el argumento de la libertad misma. Tal y como lo había predicho Tocqueville, el ideal democrático se había encaminado a la tiranía, que en el siglo xx sería llamada «totalitarismo». Y esto se debió en gran medida a las contradicciones de la democracia misma que, por un lado, plantea las ideas de libertad y legalidad y, por el otro, la soberanía absoluta del pueblo. Aspectos, como hemos visto, teórica e históricamente incompatibles. ¿Cómo es posible hablar entonces de una democracia liberal? Bajo el imperio de la ley y el Estado de derecho. Pero justamente hemos visto, incluso desde el punto de vista jurídico-filosófico, con el caso específico de la tesis de Schmitt del «estado de excepción» y el desarrollo de la misma realizado por Agamben, que la soberanía radica precisamente en la posibilidad de decidir respecto a esa ley y a ese Estado de derecho, y que, como ha planteado el mismo Schmitt, la «realización del derecho» implica no sólo la existencia de la norma y su contenido sino también su aplicación a una circunstancia concreta, es decir, una decisión hasta cierto punto

---

<sup>86</sup> B. de Jouvenel, *op. cit.*, p. 67.

independiente del contenido, una *auctoritatis interpositio*<sup>87</sup>. ¿Y los derechos humanos? Son derechos atribuidos al hombre en tanto ciudadano, es decir, en tanto inscrito en una relación de apropiación de su vida natural por parte del Estado, que puede disponer de ella en muchos sentidos. ¿Cómo seguir hablando entonces del imperio de la ley, si además del argumento teórico, observamos en la cotidianidad una realidad de ignorancia, maleabilidad, vacío y manipulación de la misma? La única manera de seguir hablando de la democracia, y en específico de la democracia liberal y de la democracia en general es como teología política, como «democracia por venir».

---

<sup>87</sup> C. Schmitt, *Teología...*, p. 39.



## VII. Las dos vertientes de la democracia

### 1. La vertiente totalitaria

\*

Al ser la Revolución considerada un movimiento social de los desheredados contra aquellos que todo lo tenían, y al estar esos desheredados identificados con la idea del pueblo; al promover el reino de la libertad y de la igualdad garantizados por el poder soberano de la voluntad general, pronto fueron diseminados sus ideales. ¿Quién podría rechazar ese paraíso terrenal? No obstante, la realidad desencadenada por el Terror y la constatación de los primeros efectos del abandono y la destrucción de los contrapesos que siempre habían contenido al poder, pronto empezaron a generar posiciones encontradas, que, al igual que los modelos de democracia se pueden agrupar, según sus planteamientos, en una vertiente totalitaria y una vertiente liberal, que durante el siglo XIX se asociaron a las dos grandes corrientes de pensamiento de entonces: el socialismo y el liberalismo. «Los liberales —señala Talmon—, puestos los ojos en el despotismo del rey y en la tiranía jacobina de 1793, temían la ampliación de los poderes del Estado y se dejaban fascinar por la teoría del control y del equilibrio. Los socialistas denunciaron la libertad de forma sin seguridad social, por considerarla falsa»<sup>1</sup>. Si los liberales sólo veían en el levantamiento de las masas nuevas invasiones bárbaras, encargadas de destruir los baluartes de la civilización y el racional equilibrio de su estructura social, basado en relaciones naturales de propiedad y en el sentido de responsabilidad que las acompaña, así como el fortalecimiento de un Estado provisor

---

<sup>1</sup> Jacob Talmon, *Mesianismo político. La etapa romántica*, México, Aguilar, 1960, p. 13.

cuya omnipotencia mataría la espontaneidad del individuo; los socialistas pensaban que, además de favorecer el monopolio de la riqueza, el liberalismo burgués, abierta y cínicamente, se abrogaba el derecho de usar las leyes y las estructuras del Estado para defender las relaciones de propiedad existentes y mantener sojuzgadas a las masas por medio de leyes restrictivas y del empleo de la fuerza<sup>2</sup>. De manera tal que, estando así sometido por la fuerza a leyes que sólo favorecían al capital y sin tener voz en los asuntos del país, la clase proletaria se consideraba con todo el derecho de ignorar las leyes y combatir a la fuerza con la fuerza misma.

En el centro del conflicto, desde luego, estaba el problema de la propiedad, en términos de Marx, de la propiedad de los medios de producción, como esencia de la burguesía. Aunque estuvieran consagradas por la ley, no habría igualdad ni libertad posibles, mientras unos cuantos fueran propietarios y otros desposeídos. Así, la protección de la propiedad privada y la garantía de su inalienabilidad se convirtió en la bandera liberal por excelencia, mientras que la abolición de la misma o, por lo menos, un profundo cambio en la concepción de ella se convirtió en la materialización de la «justa y armoniosa disposición de las cosas que la Historia estaba a punto de establecer». Los diversos socialismos que fueron apareciendo a lo largo del siglo XIX tuvieron en común, justamente, «el convencimiento absoluto de que las fuerzas objetivas desencadenadas por las revoluciones científica e industrial llevaban irresistiblemente a la propiedad socialista de los medios de producción. La necesidad

---

<sup>2</sup> *Ibidem.*

objetiva y los postulados de justicia estaban a punto de converger y llevar a la Historia a su realización»<sup>3</sup>.

Sin duda, la versión más acabada del socialismo y la que dejaría huella en la historia de Occidente fue la de Marx. En términos muy generales, Marx planteaba una escatología a partir de la reducción de toda la historia a un proceso económico-social, que habría de agudizarse hasta alcanzar una renovación y una revolución mundiales<sup>4</sup>. La sociedad era una sociedad escindida entre la burguesía, poseedora de los medios de producción, y el proletariado, de cuyo tiempo de trabajo no remunerado obtenía el burgués una plusvalía que constituía su fuente de acumulación de capital. El motor de esa historia era, por tanto, la lucha entre esas dos clases que, derivada de las contradicciones internas del capitalismo mismo, terminaría por resolverse a favor del proletariado y de su dictadura como forma de gobierno, con lo cual, la propiedad privada de carácter burgués quedaría abolida<sup>5</sup>.

El socialismo de Marx, por tanto, plantea una sociedad nueva, derivada de una «ruptura radical» con las relaciones de propiedad tradicionales: «En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos»<sup>6</sup>. La dictadura del proletariado conducirá al hombre al reino de la libertad. En él, el poder será un poder público, no político, y la producción quedará en manos de individuos asociados.

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>4</sup> Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación*, Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 49-70.

<sup>5</sup> Karl Marx, *Manifiesto del partido comunista*, Moscú, Editorial Progreso, 1966.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 39.

A diferencia del socialismo utópico de Saint-Simón, Owen o Fourier, que con muy buenas intenciones deseaban mejorar la vida de todos los miembros de la sociedad, sin importar sus diferencias de clase, y que son presas de «una fe supersticiosa y fanática en la eficacia milagrosa de su ciencia social», el socialismo «científico» de Marx plantea justamente la lucha revolucionaria del proletariado como el factor decisivo del cambio: sus objetivos, nos dice, «sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente»<sup>7</sup>. La resolución de este conflicto sería la del último antagonismo. Con ella, de algún modo, quedaría resuelto el embrollo de la historia.

No obstante, nos dice Löwith, el socialismo de Marx, «bajo la forma de aparentes predicciones científicas, conserva el inconfundible rasgo de la fe: “la confianza cierta en la llegada de lo que se espera”. No es casual que el último antagonismo entre los dos enemigos, la burguesía y el proletariado, corresponda a una lucha final entre Cristo y el Anticristo en las postrimerías de la historia, y que la tarea del proletariado sea análoga a la misión del pueblo elegido en la historia del mundo [...] El materialismo histórico es una historia de la salvación formulada en el lenguaje de la economía política»<sup>8</sup>.

Es precisamente este carácter soteriológico, asentado sobre la inmanencia de la economía y de la acción proletaria, es decir, sobre la cotidianidad de los hombres, en la que pretendía instaurar el verdadero reino de la igualdad (respecto a la propiedad de los medios de producción) y el de la libertad («la libertad de cada uno será la

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>8</sup> K. Löwith, *op. cit.*, p. 62.

condición para la libertad de todos»), lo que produjo su arraigo en muchas conciencias y su adopción como credo político.

Por lo demás, como nos dice Schmitt, el socialismo científico de Marx no fue sino una intensificación de la fe racionalista de la Ilustración, que fue mucho más allá de ésta al pretender instaurar, por la violencia y sólo por la violencia, el reino de los ideales democráticos de igualdad y libertad, resolviendo así el conflicto entre poder y libertad y demostrando la compatibilidad entre democracia y dictadura (del proletariado), siendo esta última, de algún modo, expresión de la ficción de la soberanía popular<sup>9</sup>.

\*\*

El otro gran ejemplo de la vertiente totalitaria de la democracia en el siglo XIX fue el nacionalismo, basado en la noción de «nación», como —según la ya clásica definición de Benedict Anderson— «comunidad imaginada» que es «objeto de amor, adhesión, devoción e incluso pasión y por la cual uno está dispuesto a sufrir los mayores sacrificios (incluso dar la propia vida) y a cometer los crímenes más horribles (contra otros nacionales o contra los “traidores”)»<sup>10</sup>. Si bien la nación como comunidad imaginada es un concepto medieval, entra plenamente en acción después de la Revolución francesa. Ella misma es ya un ejemplo de los alcances de nacionalismo como religión secular, cuyo dios es, obviamente, la nación. «El nacionalismo — prosigue Llobera— no sólo posee todos los fastos y rituales de la religión, sino también, como la religión, se aprovecha de la reserva emocional de los seres humanos

---

<sup>9</sup> Véase Carl Schmitt, *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 107-130.

<sup>10</sup> Joseph R. Llobera, *El dios de la modernidad*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 148.

[...] actúa en el nivel de las emociones profundas elementales»<sup>11</sup>. Al abreviar de la misma matriz de ideas, símbolos y emociones de la religión, ésta terminó transformándose en nacionalismo.

Desde esta perspectiva, el nacionalismo está estrechamente ligado a la democracia. Pueblo y nación se vuelven conceptos intercambiables. Al grado de que la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 atribuía la soberanía a la «nación» y no al «pueblo». La nación fue, por tanto, la ficción que dio cohesión a los diversos elementos del Estado: la lengua, la educación, el ejército, los símbolos y las prácticas religiosas. Se instauraron altares patrióticos, árboles de la libertad, una agenda de festividades y un nuevo calendario.

Al ser una fuente añeja y dado el gran entusiasmo generado por la Revolución, prontamente otros Estados adoptaron el mismo modelo. Junto con el liberalismo, y el socialismo, el nacionalismo fue la ideología dominante o, por lo menos, la más eficaz para el Estado durante el siglo XIX. Llobera señala dos fases en su desarrollo: una que va hasta 1870, caracterizada por su aspecto democrático, progresista y humanitario, y otra, después de este año, que marca su paso hacia el imperialismo, el autoritarismo y el chauvinismo, que desembocarían en los totalitarismos del siglo XX.

Fiel a la tendencia de crecimiento del poder, «el Estado se apropió de la capacidad del nacionalismo de proporcionar sustento físico y emocional en una época marcada por el declive de la religión y por la deshumanización del industrialismo. El nacionalismo tuvo un gran auge porque despertaba los potentes sentimientos arraigados en la

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 195.

tradición histórica y en la pertenencia territorial para dar sentido a la vida de los individuos en un universo con una creciente falta de sentido»<sup>12</sup>.

Ahora bien, fuese en su faceta democrática-progresista o en su faceta imperialista-chauvinista, el nacionalismo implica la supremacía del principio de homogeneidad sobre el de heterogeneidad, del poder sobre la libertad. Ésta sólo puede ser concebida en la realización de la nación misma, que, por otro lado, exige la vida de los hombres ya no a través de la coacción física, sino como acto de amor. El recuento de todos aquellos que «heroicamente» han «muerto por la patria» sería extenso, pero más todavía sería el de los que han sido «asesinados por la patria», es decir, de los «enemigos» de ésta, tanto internos como externos. No debe olvidarse, por otro lado, que en la mayoría de los casos, en territorios con múltiples culturas, el concepto de nación se terminó imponiendo a costa de ellas y con mucha sangre de por medio, de manera que, muy «progresista» y «humanista» no fue. Así es que, al igual que el pueblo, la idea de nación fue utilizada para vehicular los residuos de espiritualidad y el aspecto mitológico-ritual del hombre moderno, ayudando con ello a la consolidación y expansión del poder del Estado e inclinando la balanza a favor del poder, en detrimento de la libertad.

\*\*\*

El fascismo italiano, el comunismo soviético y el nacionalsocialismo alemán, fenómenos políticos que agruparemos bajo la categoría de «totalitarismo» son, sin duda, el punto culminante de la vertiente totalitaria de la democracia en tanto que implican la supresión total de la libertad en nombre del poder. Son también la

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 260.

expresión más clara del proceso de secularización operado en la modernidad, en tanto que en ellos se expresa a plenitud el traslado de los fundamentos, conceptos, ideas, metáforas y símbolos de lo religioso a lo político, constituyendo todos ellos un culto político —en cuyo núcleo está el poder temporal— llevado hasta sus últimas y más desastrosas consecuencias. Son, por último, la muestra más fehaciente de los nefandos alcances de la obsesión del proyecto moderno respecto al ideal de perfección del hombre y a la instauración del cielo en la tierra, sin importar los medios utilizados para llegar a ese fin, y, al mismo tiempo, la manifestación más nítida de su fracaso.

Si miramos la historia del siglo XIX, vemos una sucesión de horizontes de sentido que emergen ya no de lo religioso sino de lo político, lo histórico y lo económico, y que, más que representar un asidero seguro para la matriz religioso-emocional del individuo, serán muestra de la confusión en la que entra un mundo sin más dios que el hombre mismo. Por esa razón, se orientan plenamente hacia la sacralización del poder. Su fuente primera es la soberanía popular, desde la cual se irán bifurcando hacia el nacionalismo, el liberalismo o el socialismo, que son las tres grandes mitologías políticas modernas.

Los totalitarismos son herederos plenos de esta ficcionalidad política que, contrastada con una realidad de desarrollo del capitalismo, mejor conocida como imperialismo — que, por su naturaleza, habría de entrar en crisis y desembocar en la Primera Guerra Mundial—, produciría una clima de desesperanza social ante el fracaso de las promesas de progreso y desarrollo enarboladas por la modernidad y el pensamiento ilustrado, que curiosamente se traduciría en mayor esperanza e ilusión y en mayor entrega a las nuevas ficciones disponibles.

En lo sustancial, estas nuevas ficciones no aportaban mucha novedad a las que ya habían existido. Planteaban una misión político-social —la afirmación plena de la nación (para el fascismo), la realización histórica de la sociedad sin antagonismos mediante la dictadura del proletariado (para el comunismo), la supremacía de la raza aria y el exterminio de los judíos (para el nazismo)— como realización de la Historia y como arribo final a la sociedad perfecta, racional y estéticamente hablando. Las ideas en las que se soportaban estas teleologías tampoco eran nuevas: la nación, el socialismo, el racismo, ya estaban presentes. Ni siquiera el radicalismo para llevar a cabo sus proyectos; el Terror francés de 1793 había sido lo suficientemente ejemplar en su demostración de que «el fin justifica los medios». El culto, la ritualidad y los simbolismos políticos tampoco eran nuevos. La novedad estaba, en todo caso, en la técnica, en la organización, en la propaganda, en suma, en el perfeccionamiento de la forma de ejercer un poder absolutamente ilimitado, encarnado en un partido, y cuyo rostro era una sola persona, símbolo de aquello que la sociedad de posguerra anhelaba: identidad, seguridad, poder. En germen, el totalitarismo ya estaba contenido en el pensamiento ilustrado. «No se puede condenar a los regímenes totalitarios —señala Bertrand de Jouvenel al final de su libro sobre el poder, escrito en 1945— sin condenar con ellos la metafísica destructora que hizo inevitable su implantación. Ésta sólo quiso ver en la sociedad al Estado y al individuo. Desconoció el papel que desempeñan las autoridades morales y todos aquellos poderes sociales intermedios que encuadran, protegen y dirigen al hombre, evitando e impidiendo la intervención del poder. No previó que la destrucción de todas estas barreras y todos

estos baluartes desencadenaría el desorden de los intereses egoístas y de las pasiones ciegas, hasta el fatal y nefasto advenimiento de la tiranía»<sup>13</sup>.

A eso se refieren también Adorno y Horkheimer cuando, en su crítica de la Ilustración, afirman que «el mito es ya Ilustración; [y que] la Ilustración recae en mitología». Lo mismo cuando califican a ésta de «totalitaria», por relacionarse con las cosas «como el dictador con los hombres», y cuando la juzgan como «engaño total de las masas»<sup>14</sup>. Tendencias que, por otro lado, la tradición liberal, de Burke y Constant a Tocqueville, ya habían denunciado. Si la modernidad había declarado al hombre soberano de todo lo existente, incluyendo, desde luego, a sus congéneres, ¿no tiene, en el líder totalitario, al falso dios que había venido buscando?, ¿no era éste el nuevo hombre-dios, el nuevo mesías redentor de la humanidad?, ¿cómo reprochar a los líderes, estos «endemoniados» modernos que, bajo el raptó moderno de la posesión secular, asumieron su papel de héroes redentores?, ¿no era precisamente eso lo que sus sociedades, ávidas de mitología, estaban buscando? Tal vez sea esa necesidad la que explique el fenómeno.

\*\*\*\*

Dado el espíritu secular de nuestra época, a los mitos políticos modernos se les ha dado el nombre de ideología, con lo que de algún modo se les pretende despojar de su carácter «religioso» en provecho, justamente, de una esencia científica que supuestamente poseen, presentándolos entonces como «filosofías científicas». Sin embargo, ¿cómo no calificar de religión a algo que ha sido definido a posteriori como

---

<sup>13</sup> B. de Jouvenel, *Sobre el poder. Historia natural de su crecimiento*, Madrid, Unión Editores, 1998, p. 483.

<sup>14</sup> Theodor Adorno y Marx Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2003, p. 56, 64 y 95.

«conjunto de creencias orientadas a la acción»; «ilusión socialmente necesaria»; «medio por el que los agentes sociales dan sentido a su mundo»; «unión de discurso y poder»; «ideas que permiten legitimar un poder político dominante»<sup>15</sup>. ¿Cómo no calificar de religioso a algo que proviene de una matriz de símbolos, de rituales, de conceptos relacionados con el aspecto emocional del hombre?. Al igual que muchos otros conceptos, la ideología no es más que mitología secularizada, revestida de pensamiento racional. (Por otro lado, la mitología no puede ser calificada de irracional, en el sentido de que en ella hay, de principio a fin, el «desarrollo lógico de una idea»).

Pero más allá del término que utilicemos, lo que importa señalar es el impacto que ciertas ideas o planteamientos tienen en los hombres y cómo logran implantarse en ellos, cosa que los totalitarismos ejemplifican muy bien. La respuesta más simple y, por tanto, la más firme que puede darse es que ha sido en virtud de un vacío espiritual. Recordemos que para Tocqueville la modernidad consistió en un vaciamiento total del hombre que, desde hace doscientos años ha pretendido ser llenado precisamente con credos nuevos, entre ellos los políticos. Los totalitarismos son la expresión máxima de este tipo de credos, porque son los que mayor alcance y significación histórica tuvieron, pero, como bien señala Emilio Gentile, fueron herederos del jacobinismo francés, de los movimientos de masas del siglo XIX, del romanticismo y su consiguiente mistificación de la nación, de los movimientos políticos inspirados por el socialismo y, por supuesto, de su propia realidad de posguerra, una realidad de miseria espiritual y material derivada del fracaso del

---

<sup>15</sup> Terry Eagleton, *Ideología*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 20.

imperialismo y en general de todas las promesas modernas de libertad, igualdad y prosperidad, en la cual, cualquier perspectiva soteriológica como las que se le presentaron, habría de tener éxito<sup>16</sup>. No es casual, por tanto, que la gente se haya entregado al Partido, al Duce, al Führer, quienes precisamente encarnaban esa posibilidad de salvación y de dar sentido a una vida que, desde donde se le mirara, parecía no tenerlo.

Los totalitarismos parten de «proyecciones erróneas»<sup>17</sup>, de «ideas transformadas en premisas» que, en clara similitud al comportamiento paranoide, pueden o no guardar vínculo con la realidad. Como desarrollo lógico de una idea, capaz de explicar la totalidad del mundo y de la historia, la ideología se «emancipa de la realidad» y plantea «una realidad más verdadera, oculta tras todas las cosas perceptibles, dominándolas desde este escondrijo y requiriendo un sexto sentido que nos permite ser conscientes de ella»<sup>18</sup>. Reforzada por el poder de la propaganda, que «se esfuerza por inyectar un significado secreto» en todo acto del poder y vehicula las premisas ideológicas, así como por la «estetización de la política» como glorificación moderna del poder<sup>19</sup>, y siempre bajo las premisas del razonamiento lógico, la ideología logra escindir la experiencia de la realidad. La única realidad es la del poder, que se sintetiza en la ecuación orwelliana «2+2=5». La ideología, en este sentido, es la encarnación más palpable del *doublethink* también acuñado por Orwell, es decir, la facultad de sostener dos opiniones contradictorias simultáneamente, de decir mentiras a la vez que se cree sinceramente en ellas, de olvidar todo hecho que no convenga recordar, y

---

<sup>16</sup> Emilio Gentile, *Fascismo. Historia e interpretación*, Madrid, Alianza, 2004.

<sup>17</sup> Th. Adorno y M. Horkheimer, *op. cit.*

<sup>18</sup> Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 2004, p. 571.

<sup>19</sup> Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, en: *Estética y política*, Buenos Aires, Los Cuarenta, 2009, pp. 83-133.

luego, cuando vuelva a ser necesario, sacarlo del olvido sólo por el tiempo que convenga, de negar la existencia de la realidad objetiva sin dejar ni por un momento de saber que existe esa realidad que se niega<sup>20</sup>. Para la ideología, una vez instaurada la idea, todo lo demás es pura consecución lógica, que, en el caso del totalitarismo es llevada al extremo. Dado su carácter paranoico, los portadores de la ideología verán como enemigo tentativo a todo aquél que no lo sea. Por eso necesitará coaccionar con herramientas activas como el terror o la vigilancia constante, incluso con la denuncia interciudadana. «El objeto de la dominación totalitaria —afirma Hannah Arendt— no es el nazi convencido o el comunista convencido, sino las personas para quienes ya no existe la distinción entre el hecho y la ficción (es decir, la realidad empírica) y la distinción entre lo verdadero y lo falso (es decir, las normas de pensamiento)»<sup>21</sup>. Las personas, por tanto, para las que la vida ya no existe si no es bajo la óptica del poder. Si los totalitarismos deben ser considerados para todo estudio que pretenda entender al poder es no sólo porque en ellos se revela de manera plena la capacidad del hombre de ficcionar la vida y de someterse a esas ficciones, sino porque muestran con toda limpidez el poder y el alcance que estas ficciones tienen en la vida de los hombres; poder y alcance que nunca en la historia se habían desplegado con tal minuciosidad ni con tal perfección; poder y alcance movilizado ya no por motivos «religiosos», sino puramente «humanos». En los totalitarismos, pues, se muestra el poder en su máxima expresión: como idea capaz de habitar la mente de los hombres y, al mismo tiempo, como máquina de violencia y de muerte.

\*\*\*\*

---

<sup>20</sup> Véase George Orwell, *1984*, Barcelona, Destino, 2010.

<sup>21</sup> H. Arendt, *op. cit.*, p. 574.

A partir de la ideología, el totalitarismo logró no sólo la movilización de las masas, cosa que ya habían logrado algunos movimientos anteriores, sino la identificación total de éstas con el movimiento. Fascismo, comunismo y nacionalsocialismo se basaron en este presupuesto. La masa, como bien advirtió Elias Canetti, tiene como fundamento a la «descarga», es decir, «el instante en el que todos los que pertenecen a ella quedan despojados de sus diferencias y se asumen como *iguales*»<sup>22</sup>, cosa que produce un gran alivio entre los hombres. La igualdad proclamada por la modernidad, va a ser experimentada por las masas de los movimientos totalitarios. Ahí va a radicar, precisamente, su elemento democrático. Mientras las democracias liberales existentes hasta entonces, bajo el argumento de la soberanía popular, eran gobernadas por una clase política minoritaria que ignoraba a las masas, los totalitarismos habrían de otorgarles un papel preponderante y activo en la consecución de los objetivos planteados por la ideología<sup>23</sup>; en otras palabras, harían efectivo el principio de soberanía popular. Curiosamente, las masas habrían de surgir de la atomización social y la individualización extrema provenientes de los regímenes liberales y de la lógica del capitalismo. Desde mediados del siglo XIX, las grietas del Estado-nación permitieron el surgimiento de un nacionalismo de masas que, además, estuvo ampliamente asociado con la veta espiritual del romanticismo, que veía a la política de masas en Alemania como la realización artística de la sociedad anhelada: «La nueva política —señala George L. Mosse— intentó que el pueblo participara activamente en la mística nacional a través de ritos y fiestas, mitos y símbolos que dieran expresión concreta a la voluntad general»; «el nacionalsocialismo se erigió sobre el desarrollo

---

<sup>22</sup> Elias Canetti, *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 2000, p. 11.

<sup>23</sup> Véase E. Gentile, *op. cit.*, pp. 187-199.

del culto nacional que se había prolongado durante más de un siglo antes de la fundación de ese movimiento»<sup>24</sup>. Pero no sólo las masas sino también las élites se adhirieron a los totalitarismos. Igualmente inmersas en el contexto de crisis del capitalismo, lo que las atrajo fue el radicalismo de su ideología que, al igual que a las primeras, terminaría por revitalizarlas y reasignarles un papel en el ejercicio del poder y, por tanto, en la Historia.

El líder, pues, aparece como la encarnación de la masa, que ha sumado a la élite a sus filas, formando un todo compacto. En esencia, nos dice Arendt, el líder no es más que un «conductor de masas», que puede ser reemplazado a voluntad de éstas, de modo tal que entre las masas y su líder se va a plantear una relación de necesidad mutua: «Todo lo que son me lo deben a mí; todo lo que soy sólo a ustedes se los debo», diría Hitler en un discurso a las SA<sup>25</sup>. En la realidad, es la cabeza de toda la estructura totalitaria a partir de la cual se ejerce el poder. Es infalible, en tanto intérprete único de las fuerzas de la Historia o de la Naturaleza que, como hemos visto, campean por encima de la realidad. Lo que más preocupa al líder, por tanto, es que sus profecías sean cumplidas, y que, en esta misma medida, funjan como coartadas místicas de los actos del poder, todos los cuales ya estaban predichos. Mediante la profecía se encaja a presión la verdad en la mentira. El líder aparece como estrella cinematográfica, capaz de presentarse como un ser perfecto ante las masas. Ya no es el orador que habla frente a un parlamento sino un personaje que hablará frente a una cámara. Por tanto, va a ser capaz de medir y afinar todos sus gestos y de presentarse de la manera en la que se deba de presentar para generar el crecimiento de su poder. La posibilidad

---

<sup>24</sup> Véase George L. Mosse, *La nacionalización de las masas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 16, y 237.

<sup>25</sup> H. Arendt, *op. cit.*, p. 407.

de ser editado y de presentarse simultáneamente ante millones de personas vía los *mass media*, modifica radicalmente la política y abre paso a la sociedad del espectáculo<sup>26</sup>.

Precisamente, la profecía científica del totalitarismo se difundirá vía la propaganda, emulación de la propaganda comercial capitalista. Los dos elementos de la dominación totalitaria son, según Hannah Arendt, la propaganda y el terror, que ofrecen dos caras de la misma moneda»: «La propaganda es , desde luego, parte de la guerra psicológica, pero el terror lo es más. El terror sigue siendo utilizado por los regímenes totalitarios incluso cuando ya han sido logrados sus objetivos psicológicos: su verdadero horror estriba en que reina sobre una población completamente sometida. Allí donde es llevado a la perfección el dominio del terror, como en los campos de concentración, la propaganda desaparece por completo [...] La propaganda, en otras palabras, es un instrumento, y posiblemente el más importante, del totalitarismo en sus relaciones con el mundo no totalitario; el terror, al contrario, constituye la verdadera esencia de su forma de gobierno»<sup>27</sup>.

La eficacia de la propaganda, continúa Arendt, revela una de las características principales de las masas modernas: «No creen en nada visible, en la realidad de su propia experiencia; no confían en sus ojos ni en sus oídos, sino sólo en sus imaginaciones, que pueden ser atraídas por todo lo que es al mismo tiempo universal y consecuente en sí mismo. Lo que convence a las masas no son los hechos, ni siquiera los hechos inventados, sino sólo la consistencia del sistema del que son

---

<sup>26</sup> W. Benjamin, *op. cit.*, p. 57

<sup>27</sup> H. Arendt, *op. cit.*, p. 431.

presumiblemente parte»<sup>28</sup>. Es este mundo de consistencia, «que es más adecuado que la misma necesidad a las necesidades de la mente humana», el que libra a los hombres del azar de la realidad. Por esta «liberación» a través de la ficción el hombre estará dispuesto a dar su vida, ya que sólo en aquella encuentra sentido y «un mínimo de respeto propio». El totalitarismo es, pues, el reino de la mentira como «realismo superior», el encumbramiento de la ficción como paz mental auto deseada por los individuos, para vehicular sus miedos y sus esperanzas. La expurgación del mal absoluto encarnado en los judíos, en los trotskistas, en los capitalistas y actualmente en los terroristas islámicos fungen como motivo principal de esas ficciones.

Ahora bien, para llevarlas a la práctica, los totalitarismos requirieron de una maquinaria política, capaz de transformarlas en una «realidad actuante». Según la descripción de Hannah Arendt, que coincide con la que hace Gentile al analizar el fascismo, el poder se concibe en una jerarquía concéntrica de mando a través de la cual fluye desde el Führer o el Duce al resto de la estructura. Así, de las organizaciones frontales, que son el primer contacto del partido con la gente, se va ascendiendo luego a las estructuras básicas del mismo, más tarde a los mandos medios y luego a los cargos de mayor rango, hasta llegar después a la policía secreta y, por último, al Führer, depositario último del poder. Obviamente, conforme se va ascendiendo en la jerarquía la alienación respecto al mundo real y la subsunción en la realidad ficcional van siendo cada vez más severas, hasta quedar completamente desapegados de lo tangible. La estrategia totalitaria consistió en una duplicación de la estructura organizacional de la sociedad civil, a partir de la cual, a la larga, pudieran destruirla y

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, 437.

sumarla al partido, por la vía de la violencia y el terror ejercidos por las fuerzas de choque. El principio del Jefe reina en la organización, no sólo como cabeza y defensa mágica del movimiento contra el exterior, sino como fuente última de la sustancia del poder, en virtud de la cual habrán de actuar todos los miembros de la estructura. Bajo esta perspectiva «nadie llega a tener experiencia de una situación en la que haya de ser responsable de sus propias acciones»: es el reino total de la orden<sup>29</sup>. La base de la estructura no es la veracidad de los mandatos y palabras del jefe, sino la infalibilidad de sus acciones. Dado que la esencia de los totalitarismos radica en el combate a una conspiración secreta (la de los judíos o la de los trotskistas), la policía, también secreta, va a jugar un papel esencial, lo mismo que la élite partidista, que se encargará de nutrir con falsedades las verdades de la ficción totalitaria, garantizando así su desarrollo.

En suma, culmina Arendt, «la ascensión del totalitarismo al poder significa primariamente el establecimiento de una sede oficial para el movimiento [...] y la adquisición de un tipo de laboratorio en el que realizar el experimento con, o más bien contra la realidad, el experimento de organizar a un pueblo para unos objetivos últimos que desdeñan la individualidad tanto como la nacionalidad [...] El totalitarismo en el poder utiliza la administración del Estado para su fin de conquista mundial a largo plazo [...] establece la policía secreta como ejecutora y guardiana de su experimento doméstico de constante transformación de la realidad en ficción, y,

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 462.

finalmente, erige los campos de concentración como laboratorios especiales para realizar su experiencia de dominación total»<sup>30</sup>.

\*\*\*\*\*

El campo de concentración será, para Agamben, justamente el arquetipo de la política moderna, en tanto escenario de expresión del estado de excepción, es decir, del paradigma de la soberanía moderna, como expresión biopolítica del poder. Es el espacio del poder por excelencia en detrimento de la libertad, donde la excepción se convierte en regla. No solamente en la inhumanidad del verdugo, sino más precisamente en la figura del *muslim*, que era como los presos llamaban a aquél, de entre ellos, que había perdido todos sus rasgos humanos, a aquél que no tiene conciencia de nada, que no tiene fuerza de nada y que es un muerto viviente, un individuo al que sólo la muerte puede salvar; un muerto en vida, cuya vida no es más que muerte<sup>31</sup>. «El musulmán encarna el significado antropológico del poder absoluto de manera particularmente radical. En rigor, en el acto de matar, el poder se suprime a sí mismo: la muerte del otro pone fin a la relación social. Por el contrario, al someter a las víctimas al hambre y a la degradación, gana tiempo, lo que le permite fundar un tercer reino entre la vida y la muerte»<sup>32</sup>. Para Agamben, por tanto, el campo de concentración representa la introducción de lo imposible —la muerte en vida del sujeto— en lo real, y, por ello mismo, la catástrofe del hombre, el experimento de su transformación y desarticulación hasta un punto límite, en el que queda completamente anulado y mantenido, al mismo tiempo, en estado de supervivencia, y

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 483.

<sup>31</sup> Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pre-textos, 2005, pp. 41-91.

<sup>32</sup> W. Sofsky, citado en *Ibidem*, p. 48.

en el que lo humano se puede descifrar en lo no humano. Ya no se trata del viejo «hacer morir y dejar vivir» que Foucault atribuía como la fórmula del poder del Antiguo régimen, ni tampoco del «hacer vivir y dejar morir» que, según él, caracterizaba a la biopolítica; se trata, en cambio, de «hacer sobrevivir». «En el musulmán —concluye Agamben—, el biopoder ha pretendido producir su último arcano, una supervivencia separada de cualquier posibilidad de testimonio, una suerte de sustancia biopolítica absoluta que, en su aislamiento, permite la asignación de cualquier entidad demográfica, étnica, nacional y política»<sup>33</sup>. Muestra límite, al mismo tiempo, del carácter experimental del totalitarismo respecto a los propios hombres, esta forma de poder, surgida, como vimos, de la subsunción de la *auctoritas* por parte de la *potestas*, se revela como la expresión más explícita y feroz del mismo, concreción, a la vez, de las ficciones políticas y la estructura de poder que le dan vida; materialización también, en última instancia, del confuso, desolador y catastrófico proyecto político moderno, que hoy día prosigue, bajo formas aparentemente más refinadas y sutiles (aunque para otros quizás más burdas), con el proceso de crecimiento del poder bajo el discurso de la instauración del cielo en la tierra, ahora emprendido por los titanes de la economía.

Respecto a la relación entre poder y libertad, resulta obvio el partido tomado por los totalitarismos del siglo XX, y el gran desequilibrio entre el polo de la soberanía y el del libre albedrío. No obstante, debe tomarse en cuenta que todos ellos estuvieron sustentados en el principio de igualdad absoluta, ya fuera ésta basada en la nacionalidad, en la clase social o en la raza. No debemos olvidar que fueron las propias

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 155.

masas las que encumbraron, mantuvieron y alimentaron ese gran poder, demostrando con ello —como por lo demás ya lo había hecho el Terror francés— la compatibilidad entre el ideal de poder de la dictadura —fascista, comunista, nacionalsocialista—, y el ideal de homogeneidad de la democracia. Algo ocurrió en la mente de los hombres de aquella época para que se entregaran con tal anhelo y esperanza a un poder que se revelaba como *mysterium fascinans* pero también como *mysterium tremendum*.

## 2. La vertiente liberal

\*

La otra gran vertiente de la democracia, según hemos visto, es la liberal, que se caracteriza, teóricamente, por poner el acento en la libertad más que en el poder, al que reconoce como un mal necesario que, por tanto, debe ser limitado por la ley y por otros poderes. Como bien lo dijera Schmitt al hablar del parlamentarismo, «liberalismo y democracia tienen que ser separados para que se pueda reconocer esa compleja creación heterogénea que constituye la moderna democracia de masas»<sup>34</sup>. De la democracia se desprende, en primer lugar, la homogeneidad y, en caso necesario, la separación o «aniquilación» de lo heterogéneo. Como hemos visto, este espíritu de homogeneidad es precisamente el que caracteriza a la vertiente totalitaria, basada en la idea de igualdad entre los hombres pertenecientes a una sola nación o a una sola clase, pertenencia que implica la aniquilación de lo otro.

Vimos ya las consecuencias tempranas para la historia de Occidente de la puesta en marcha del principio de soberanía popular, en términos de la generación y activación

---

<sup>34</sup> C. Schmitt, *Los fundamentos...*, p. 22.

de un poder ilimitado. A raíz de ello, varios pensadores plantearon la necesidad de que ese poder, fruto de la nueva concepción de la soberanía, estuviera limitado. ¿Por qué o por quién? Básicamente por las leyes o por otros poderes igualmente «soberanos». «Es una experiencia eterna que todo hombre que tiene poder tiende a abusar del mismo, y no se detiene mientras no encuentre una barrera [...] Es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder frene y detenga al poder»<sup>35</sup>. De este impulso liberal provienen principios como el de la separación de poderes o el del Estado de derecho como consumación del imperio de la ley, basado en el principio sacrosanto de los Derechos Humanos.

La concepción de la democracia representativa como un gobierno de discusión parte, justamente, de la consideración liberal del hombre en su mera individualidad, y de su igualdad respecto a los demás, no a partir de concepciones homogeneizantes sino frente a una ley aplicable de igual manera a todos en tanto individuos. A simple vista, pues, parecería que el liberalismo no guarda relación con la democracia, que su individualismo no tiene nada que ver con el sentido colectivista de aquella. Sin embargo, su conexión llega precisamente en el momento de considerar cómo se ponen de acuerdo esos individuos para gobernarse. Y la vía para ello, vista ya en términos que nos son muy cercanos, será la discusión racional en el espacio público, a partir de la cual se generen los consensos necesarios para el ejercicio del poder<sup>36</sup>. El arquetipo, como siempre, es la «voluntad general» de Rousseau, pero no lograda sobre la base de la unanimidad exigida por éste, sino sobre el enfrentamiento de individualidades libres y soberanas que tienen que ceder una parte de esa libertad para construir un

---

<sup>35</sup> Montesquieu, citado en: B. de Jouvenel, *op. cit.*, p. 376.

<sup>36</sup> Véase John Rawls, *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.

poder que, precisamente, sea garante de la libertad que aún les quede y que no se entrometa en ella, para lo cual ellos mismos habrán de darse leyes que limiten el poder estatal.

Este planteamiento resulta muy similar al lanzado por el liberalismo económico: si para éste la suma de intereses individuales, guiada por una mano invisible, terminaría por generar el beneficio colectivo, para el liberalismo político, estos intereses individuales divergentes serán canalizados por un proceso de deliberación<sup>37</sup>, en una arena política de discusión<sup>38</sup>, de la que emerja el «consenso superpuesto»<sup>39</sup> que requiere la sociedad para su autogobierno. En ambos casos, de la suma de intereses individuales habrá de surgir un beneficio mayor para todos: en un caso el crecimiento económico, en el otro el consenso político. Esta idea es heredera de la noción de soberanía popular que, por más que se intente minimizar con el predominio de la libertad, no puede ser eliminada por completo, pues a ella apela en última instancia el funcionamiento de la máquina de poder. Así que por muy discutida, por muy deliberativa, por muy transparente que sea, la democracia liberal, vieja y nueva, sigue apelando a este fundamento último, es decir, al poder como factor de orden.

El movimiento es perfectamente coherente con el espíritu moderno que ha trasladado el sustrato de sacralidad al individuo. Traslado que, como lo señala Claude Lefort, implica el paso de la soberanía de lo uno a la de lo múltiple, del poder como cuerpo unitario al poder desincorporado, sin cuerpo, cuyo lugar, por tanto, ha quedado vacío. En ello consiste, nos dirá Lefort, la gran mutación política operada con la modernidad

---

<sup>37</sup> Véase Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999.

<sup>38</sup> Véase Chantal Mouffe, *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1998.

<sup>39</sup> Véase John Rawls, *op. cit.*, pp. 165-205.

y consagrada, en el pleno sentido del término, con los Derechos Humanos<sup>40</sup>. De Dios al Estado y del Estado al Individuo, un Individuo Soberano y, en tanto tal, Libre, sin más atadura que la que él mismo se da bajo la forma de la ley. El credo democrático liberal, entonces, se presenta como el reino de las libertades, en donde el conflicto entre libertad y poder se resuelve a favor de la primera, que no sólo limita sino que utiliza al poder como medio para la realización de los intereses individuales.

La democracia liberal, sin embargo, posee un carácter enteramente ficticio que la realidad del poder se ha encargado de desvelar. No es necesario repetir los hechos que ya describimos respecto a la democracia representativa, ni respecto a la dinámica del poder moderno en tanto subsunción de la *auctoritas* en la *potestas*, ni la manera en que los derechos humanos inscriben al hombre en una relación biopolítica con el poder, ni tampoco el hecho de que, vía la decisión, en particular aquella respecto del estado de excepción, éste se encuentra por encima del derecho. Después de observar el crecimiento del poder a costa de la ficción democrática en los dos últimos siglos y de constatar el fracaso de la democracia liberal en el siglo XIX, cuesta trabajo creer en «consensos superpuestos», «deliberaciones racionales», y sobre todo en «lugares vacíos del poder». Si el poder *es*, es porque es pleno; si no, no *es*. El poder impotente, maniatado por la ley, lo ha demostrado Schmitt<sup>41</sup>, es la quimera más maravillosa del liberalismo. Si hoy se cree en ella, si se piensa que el individuo es el centro y la razón de todo, el sustrato sagrado último de la vida, es porque esta concepción encubre un nuevo traslado, esta vez al terreno de lo económico, en el que el poder, ahora con un

---

<sup>40</sup> Claude Lefort, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos, 2004.

<sup>41</sup> Carl Schmitt, *Teología política*, México, FCE, 2004.

rostro distinto, se encuentra libre de las ataduras del Estado liberal de derecho. La democracia liberal, por tanto, es la fachada de este nuevo rostro del poder.

\*\*

La manera en la que las sociedades contemporáneas han intentado dar respuesta al problema teológico entre soberanía divina y libre albedrío, convertido luego en el problema político entre soberanía y libertad, ha sido trasladando la soberanía al individuo mismo. El hecho de que la «posmodernidad» se postule incrédula respecto a los grandes relatos y plantee la inexistencia de cualquier «fundamento» externo al hombre para la articulación de su vida con otros hombres, explica en gran medida este desplazamiento. Ya no se puede creer en nada excepto en el individuo, concebido como mónada generadora del mundo.

Justamente éste es el argumento que ofrece Marcel Gauchet cuando plantea «la salida definitiva de la religión»<sup>42</sup>. Ante el desastre totalitario, y ante el abandono de los dioses anterior a éste, al hombre ya no le queda nada más que confiar en sí mismo. «Ya no es necesario erigir la ciudad del hombre con vistas al cielo. Estamos aprendiendo la política del hombre, no con el cielo, ni en lugar del cielo, ni contra el cielo, sino sencillamente *sin el cielo*»<sup>43</sup>. La subjetividad será construida, por tanto, no a partir de grandes relatos, sino a partir de lo que el hombre tenga más a mano, y la política, bajo la asunción de la democracia liberal, será concebida como la suma de las voluntades individuales y el respeto de éstas garantizado por la ley. En apariencia, entonces, la libertad le ha ganado la batalla al poder. El conflicto ha quedado resuelto.

---

<sup>42</sup> Véase Marcel Gauchet, *op. cit.*; *La religión en la democracia*, Chile, El cobre, 2003; y *La democracia: de una crisis a otra*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

<sup>43</sup> M. Gauchet, *La religión...*, p. 77.

El proyecto político de descorporeización del poder, de escisión entre poder y sociedad, fundado en el credo de los derechos humanos y en la sacralidad de la ley, ha quedado, al parecer consumado. Todo resto de religión, de gran relato, de fundamento metafísico de la política, ha sido expugnado.

Pero ese traspaso sólo pudo ser posible mediante una teología —o una mitología o una mistificación— del individuo, proyecto que estuvo en ciernes desde la fractura entre cielo y tierra abierta por el cristianismo: la dualidad entre lo divino y lo humano inaugurada por Cristo terminará, luego de un proceso de inmanentización de lo teológico vía la sacralización de lo político, en la divinización del hombre. A él han sido trasladados los restos de la antigua soberanía divina. Sin embargo, el conflicto abierto por esta dualidad no cesa. Ha sido trasladado al interior del individuo, a su mente. Como bien lo notó Freud, detrás del supuesto control pleno de la razón sobre los actos del hombre, sigue habiendo algo, una especie de soberanía interna separada de la libertad consciente de sí, que rebasa en todos sentidos a la razón y la conciencia, y termina orientando sus actos. Los romanos lo llamaban Genius; nosotros los modernos lo llamamos inconsciente. En la deconstrucción del hombre, en el intermedio entre consciente e inconsciente, encontró Jaques Derrida la esencia de la libertad, como el reino de lo imprevisible, de lo incalculable, de lo indecible. El problema entre soberanía y libertad, según este enfoque, ya no es un problema teológico, ni tampoco político, sino psicológico.

¿Cuál es entonces la democracia que se plantea bajo esta perspectiva? Una democracia en constante redefinición, en donde no haya nada fijo, sin fundamento ni cuerpo, y en donde el Estado se limite a garantizar las bases para la articulación de las

individualidades, de sus pensamientos, de sus intereses, de sus creencias. Una democracia en donde, ahora sí, después de doscientos años de búsqueda, el hombre sea verdaderamente libre, y en la que adopte, del cúmulo de perspectivas del imaginario global, aquellas que le resulten más adecuadas para configurar su identidad. Es decir, una democracia que no existe ni existirá nunca porque estará en recomposición constante: una «democracia por venir»: «... no algo que llegará seguramente mañana, no la democracia (nacional o internacional, estatal o trans-estatal) *futura*, sino una democracia que debe tener la estructura de la promesa —y, por consiguiente, la memoria de aquello que lleva el porvenir aquí ahora». «El “por venir” no significa sólo la promesa sino también que *la democracia no existirá nunca*, en el sentido de la existencia presente: no porque será diferida sino porque *seguirá siendo siempre aporética en su estructura* (fuerza *sin* fuerza, singularidad incalculable e igualdad incalculable, conmensurabilidad e inconmensurabilidad, heteronomía y autonomía, soberanía indivisible y divisible o compartible, nombre [o lugar] vacío, mesianicidad desesperada o desesperante, etcétera)»; «La democracia es el único sistema, el único paradigma constitucional en el que, en principio, se tiene o se arroga uno el derecho a criticarlo todo públicamente, incluida la idea de la democracia, su concepto, su historia y su nombre. Es, por lo tanto, el único que es universalizable, y de ahí derivan su oportunidad y su fragilidad. Pero para que dicha historicidad —única entre los demás sistemas políticos— sea total, es preciso sustraerla no sólo a la Idea en sentido kantiano sino a toda teleología, a toda onto-teo-teleología». Más allá del «análisis neutro y constataivo», prosigue Derrida, «“democracia por venir puede también [...] formar un performativo, tratar de lograr la convicción dando por

sentado la adhesión, el “y, *no obstante, hay que creer en ello*”, “*creo en ello, prometo, me encuentro en la promesa y en la espera mesiánica*, actúo, padezco en todo caso, háganlo ustedes también”, etc. [...]]; «Esa indecidibilidad otorgada, como la libertad misma, por la democracia, sigo creyendo que constituye la única posibilidad radical de decidir y de hacer advenir (performativamente) o, más bien, de dejar advenir (meta-performativamente), por consiguiente, de pensar lo que viene y “quién viene”, el arribar del que llega. Aquélla ya abre pues, para quienquiera que sea, una experiencia de la libertad por ambigua e inquietante, amenazada y amenazadora que ésta siga siendo en su “quizá”, con una responsabilidad necesariamente excesiva de la que nadie puede exonerarse»<sup>44</sup>.

Acorde con el espíritu de una época que proclama que no hay otro fundamento que el hombre en su singularidad y en su indeterminación —imagen, por cierto, derivada en gran parte de las tesis del liberalismo económico, para las que lo único importante es el interés individual—, la idea de la democracia que nos ofrece Derrida se asienta, como sus predecesoras, en la estructura de la promesa. Ésta, sin embargo, ya no es el reino del paraíso terrenal, sino el universo casi fantasmal —espectral, diría él— de la indeterminación absoluta, de la indecidibilidad y de la incertidumbre. La verdad y la mentira han dejado de existir como algo fijo. Lo bueno, lo malo, lo justo, lo injusto, lo correcto y lo incorrecto, al parecer, dependerán de los juicios que el hombre haga en cada momento. Lo más interesante del caso es que sólo en esta indecidibilidad, espacio intermedio entre consciente e inconsciente, se encuentra la experiencia de la libertad. Una democracia que sólo existe en su «carácter aporético» y que «no existirá

---

<sup>44</sup> Jaques Derrida, *Estados canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 110-116.

nunca», pero que al mismo tiempo es el «único paradigma universalizable» justamente porque se basa en la crítica interminable, cuyo carácter performativo está asentado en la espera mesiánica sin mesías, en el «y, no obstante, hay que creer en ello». Tal es el tipo de ficciones a las que ha llegado el pensamiento contemporáneo más refinado, que, por lo menos en este caso, impelido por el entusiasmo de la indeterminación y por el autoengaño de la ausencia de fundamento y la realización de la libertad a causa de dicha ausencia, tienden a dejar de lado una cuestión central: la del poder.

\*\*\*

Detrás de estas sutilezas, a veces verdaderamente incomprensibles, aparece, como siempre, la realidad del poder. Es, curiosamente, un psicólogo el que viene a revelarnos esta dinámica. En su *Tratado de la servidumbre liberal*<sup>45</sup>, Jean-Léon Beauvois describe tres tipos de ejercicio del poder. En primer lugar, el dictatorial, es decir, «el de la afirmación pura y simple del poder», en la que éste no se vale de ideología ni de un principio organizador, sino sólo de la voluntad y de las posibilidades de sanción por parte del poderoso. «Lo harás porque lo digo yo», es su lema. En segundo lugar, la vía totalitaria, en la que se apela a las grandes causas o a valores declarados o compartidos. En este caso al poder se le agrega el prestigio de las causas o ideas que representa y de las que reconoce, mejor que sus subordinados, sus implicaciones. Opera bajo la máxima «Harás lo que se te pide porque la causa lo exige». La obediencia, aquí, se mira como la contribución a la realización de un fin último. Si no se actúa como se espera, entonces se ingresa al círculo de los excluidos.

---

<sup>45</sup> Jean-Léon Beauvois, *Tratado de la servidumbre liberal*, Madrid, La oveja roja, 2008.

Por último, el tipo liberal, que apela a la naturaleza humana y al logro individual, a la virtud psicológica del sometido, a sus necesidades y a su inteligencia, a sus cualidades, a su sentido común y, sobre todo, a su sabiduría. El hombre de hoy obedece en pos de su autorrealización. Todo debe hacerse por el gusto individual, para exaltar la autonomía de la personalidad y las diferencias con respecto a los otros. Este poder opera bajo la máxima «Harás lo que se te pide porque es lo mejor para ti». Luego de una serie de estudios de psicología social, en los que un grupo de individuos fue sometido a relaciones de obediencia modeladas por los tipos de poder descritos, Beauvois llega a la conclusión de que el tipo liberal implica la dominación más férrea de los tres, precisamente porque quien obedece lo hace sobre el presupuesto de su libertad y en seguimiento de la autoridad de aquellos que, para el sometido, representan modelos de conducta a seguir. «La sinergia entre la actividad prescriptiva y la actividad evaluativa resulta ser mucho más eficaz en el modo liberal que en el modo totalitario de ejercicio del poder [...] las prácticas totalitarias, como sólo se legitiman en valores y sólo tienen una eficacia socio-cognitiva en la racionalización de las conductas prescritas, no pueden dotarse de tecnologías sutiles de evaluación al nivel de los agentes individuales [...] Los totalitarismos están dramáticamente faltos de psicología [...] Nada parecido sucede, claro está, en el ejercicio liberal del poder. Al contrario, estamos tentados a identificar la actividad evaluativa y no la actividad prescriptiva como el pedestal de su fuerza reproductiva. El conocimiento evaluativo construido en una relación de poder liberal viene a reforzar con toda naturalidad los diferentes arcos conducta-persona establecidos durante las prescripciones, pero también puede generar esos actos aun cuando no hayan sido establecidos durante las

prescripciones, proponiendo con regularidad al agente sumiso elementos cognitivos personológicos capaces de *construir una representación psicológica (o más bien psicologizante) de su naturaleza individual*. Gracias a la atribución de disposiciones individuales, la actividad evaluativa liberal desemboca así en *una imagen de uno mismo estructurada por los principales registros de utilidades que introduce la relación social en donde se ejerce el poder*. Así, el modo liberal de ejercer el poder puede vencer en los dos frentes: el de la racionalización de los comportamientos prescritos y el de la internalización de las utilidades sociales en la actividad evaluativa»<sup>46</sup>.

Todos aquellos que vivimos en la era de la soberanía individual, en la era de la desaparición del poder colectivo a favor de un poder difuminado en las mónadas individuales, lo hacemos bajo la lógica de la fantasía, ya no colectiva, sino respecto a nosotros mismos. Si la ritualidad totalitaria ofrecía a la sociedad una imagen gloriosa de sí misma, hoy el hombre debe buscar esa gloria en las grandes estrellas de la sociedad del espectáculo: estrellas de rock, de cine, de la televisión, modelos profesionales, deportistas, escritores, arquetipos contemporáneos, en suma, que ayudan a los individuos a construir una representación psicológica de sí mismos. Más que la prescripción, que incluso resulta innecesaria dada la internalización de las conductas y los modelos, lo que importa a la dominación liberal es la evaluación que de sí mismo hace el dominado: el «cómo me veo» a partir de «cómo me ven los otros». La sutileza de la dominación liberal está, pues, anclada, en última instancia, a la premisa de que, soberanos de nosotros mismos, nuestra obediencia es libre. Ya nadie

---

<sup>46</sup> *Ibídem*, pp. 247-248

nos tiene que obligar a obedecer. Lo hacemos con absoluta libertad. Porque es por nuestro bien y en ello nos autorrealizamos.

\*\*\*\*

Bajo esta lógica del dominio liberal, entramos de lleno a la democracia de mercado. Apologeta de la «autonomía» del sujeto, Gauchet, curiosamente, describe muy bien el proceso de subsunción de lo político y, por consiguiente, de la democracia en lo económico, es decir, en el mercado: «El titular de derechos —nos dice—, considerado bajo otra óptica, es un portador de intereses. Sus trayectorias son paralelas. Antes, los intereses se legitimaban presentándose como componentes de un interés común. *Ahora son legítimos por sí mismos, en su solitaria desnudez.* Se les reconoce la libertad de jugar sin responder de su contribución al bien global. Se benefician de la misma irreductibilidad de principio que la libertad y la igualdad “naturales”. Deben poder llegar al límite de sí mismos sin más restricciones que el respeto por las reglas que aseguran su coexistencia pacífica y su competición leal con otros. La autoridad social sólo puede vigilar la definición y observación de estas reglas, en ningún caso dirigir *a priori* la repartición entre unos y otros en nombre de un interés superior que ella representa: el interés general no se concibe de otro modo que como el resultante *a posteriori* del libre concurso de los intereses particulares. Dando este rodeo, encontramos las razones de esta resurrección de la idea de mercado [... Ésta] tiene poco que ver con la eficacia económica. Es más bien el fruto de una reconsideración del estatuto político del actor y por eso funciona como modelo general de las relaciones sociales. *Ya no se trata del mercado como institución económica en el interior de la sociedad sino, en realidad, de la sociedad de mercado.* ¿Cómo representar

la forma de las relaciones entre estos agentes independientes?, se pregunta el pensador francés. «Sólo la figura de un proceso de *ajuste automático* puede resolverlo», responde a sí mismo. Esta lógica, «tan antigua como la idea de mercado», en esta inédita situación de la autonomía plena del sujeto, «se convierte en lo que siempre pudo pero jamás llegó a ser: *un modelo, mucho más allá de la economía, para el conjunto de las acciones en el conjunto de los sectores de la vida social*. Esta entronización representa mucho más que un fenómeno intelectual. Asistimos a una *verdadera interiorización del modelo de mercado*, un evento de consecuencias antropológicas incalculables [... en tanto que] contribuye a *remodelar la constitución íntima de las personas*»<sup>47</sup>. Y en tanto que contribuye también, y de qué manera, a la reproducción del capital.

Resulta ser, entonces, que la democracia liberal se ha transformado en una democracia de mercado, una especie de «mano invisible» política, que conserva plenamente el presupuesto teológico de un proceso providencial de «ajuste automático». Esa democracia de mercado se ha interiorizado en el conjunto de las acciones de la vida social y ha venido remodelando la constitución íntima de las personas. La salida definitiva de la religión, entonces, es, al mismo tiempo, la interiorización del modelo de mercado y el encumbramiento del reino de lo económico. El sujeto autónomo, «vacío» de todo residuo de teología, ha sido rellenado de economía, convirtiéndose así en un sujeto gobernado por el interés y el cálculo egoísta. ¿Es ésta la auténtica libertad proclamada por el liberalismo contemporáneo, una libertad guiada por la ansiedad de dinero, por el consumo como consuelo

---

<sup>47</sup> M. Gauchet, *La religión...*, p. 97.

universal y por el fetichismo de la mercancía? ¿Es ésta la solución final que la vertiente liberal de la democracia ofrece al conflicto entre soberanía y libre albedrío? Hablar de soberanía individual equivale, entonces, a hablar de la consolidación del poder económico. No es casual que el desarrollo de la economía haya caminado de manera paralela al del liberalismo, pues detrás de éste, como lo señalamos, detrás de su ansiedad por la limitación del poder y la protección de las garantías individuales, siempre estuvo la defensa de la propiedad privada y el interés económico. Cuando hoy en día se realizan acciones políticas, guerras incluso, en nombre de la democracia liberal y los derechos humanos, cuando en nombre de estos preceptos se coartan precisamente esas garantías individuales y se erigen campos de tortura, podemos intuir lo que hay detrás de esos discursos<sup>48</sup>.

\*\*\*\*\*

Capitalismo, liberalismo e individualismo han ido de la mano, configurando el polo de la inmanencia en la dualidad identificada por Agamben en la teología medieval. Por el contrario, soberanismo, estatismo y colectivismo han configurado el polo de la trascendencia. La tensión entre ambos ha caracterizado, y, desde mi punto de vista lo seguirá haciendo, a la modernidad. La decantación por el neoliberalismo, paulatinamente adoptado por los países europeos, su consolidación en Estados Unidos, y su considerado «triunfo definitivo» posterior a la caída del comunismo en 1989, terminó por generar una desigualdad social nunca antes vista en términos de la desproporción entre los niveles de riqueza entre las clases altas y las bajas<sup>49</sup>, disparate que ha propulsado alertas y movilizaciones sociales de protesta en todo el

---

<sup>48</sup> Véase John Gray, *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*, Barcelona, Paidós, 2008.

<sup>49</sup> Véase Joseph Stiglitz, *El precio de la desigualdad*, México, Taurus, 2012.

mundo, bajo la exigencia de un «retorno» del Estado a su papel rector en la economía. Parece, pues, que estamos en una especie de retorno a la «crisis de las investiduras», ahora secular, en donde la disputa por el poder ya no es entre lo religioso y lo político, sino entre lo político y lo económico. Los viejos dioses soberanos de los indoeuropeos, Júpiter, Marte y Quirino, siguen peleando por la supremacía en un orden que, por el momento, parece haber quedado invertido por completo, con Quirino al frente, Júpiter en la retaguardia y un Marte muy disminuido en medio.

En la era del capitalismo, la disputa entre lo económico y lo político, nos dice Foucault, es de origen. Con su famosa «mano invisible», Adam Smith no solamente hacía referencia a una providencia divina secularizada, sino que también señalaba la erección de un reino ininteligible, oscuro, imperceptible<sup>50</sup> para todos, incluido el soberano. «Así, el mundo económico es opaco por naturaleza. Es imposible de totalizar por naturaleza. Está originaria y definitivamente constituido por puntos de vista cuya multiplicidad es tanto más irreductible cuanto que ella misma asegura, al fin y al cabo y de manera espontánea su convergencia. La economía es una disciplina atea; es una disciplina sin Dios; es una disciplina sin tonalidad; es una disciplina que comienza a poner de manifiesto no sólo la inutilidad sino la imposibilidad de un punto de vista soberano sobre la totalidad del Estado que él debe gobernar»<sup>51</sup>. Hay, por tanto, una incompatibilidad esencial entre los sujetos económicos y el soberano político. Como ideología, el liberalismo se encargará de resaltar esta diferencia y de afirmar los procesos económicos, esenciales, a la larga, para la vida social, como algo separado e inaccesible a la soberanía política. Con ello, de algún modo, el *homo*

---

<sup>50</sup> Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE, 2010, pp. 305-330.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 325.

*economicus* da un primer paso en su proceso de equiparación, y más tarde de inversión, respecto a esta última. El soberano es impotente frente a lo económico porque éste es «invisible» incluso para el hombre de interés.

El avance del siglo XIX, registró un ascenso de ambos paradigmas, tanto del político como del económico, que tuvieron que incorporarse mutuamente en la figura de la democracia liberal y en el imperialismo, proceso fundamental de crecimiento del capitalismo que difícilmente se hubiera dado sin el apoyo estatal. El desarrollo extremo de este fenómeno y su fracaso en términos de las contradicciones propias del capitalismo, llevaron a la Primera Guerra Mundial, y de ahí a los totalitarismos, que representaron el predominio absoluto del polo de la trascendencia. Su terrorífico fracaso, sin embargo, abrió nuevamente las puertas al ascenso de lo económico, primero en la forma del Estado de bienestar y, posteriormente, a raíz de las críticas a éste, del neoliberalismo, que se planteó, según Foucault, como el control del Estado por parte del mercado<sup>52</sup>. En efecto, las dos grandes críticas al Estado totalitario radicaban, por un lado, en el excesivo poder del mismo y, por el otro, en el control de una economía planificada. Ambos habían llevado a la sociedad a la ruina. En tal circunstancia, el neoliberalismo alemán se proponía fundar y legitimar, sobre la base del libre mercado, un nuevo Estado que tenía que ganarse la confianza de la sociedad. Lo que ello planteaba era, precisamente, la posibilidad, hoy día hecha realidad, de subsumir lo político en lo económico, a partir de una nueva gubernamentalidad que, a diferencia del liberalismo clásico, habría de plantear la intervención del Estado en algunos aspectos clave para garantizar el buen funcionamiento de la economía. La

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 149.

competencia pura, esencia del mercado, dirá el ordoliberalismo, «sólo puede aparecer si es producida [...] por una gubernamentalidad activa [...] El gobierno debe acompañar de un extremo a otro una economía de mercado. Ésta no le sustrae nada. Al contrario [...], constituye el índice general sobre el cual es preciso poner la regla que va a definir todas las acciones gubernamentales»<sup>53</sup>. Con estas tesis, los ordoliberales mostraban que el capitalismo podría sobrevivir bajo una nueva forma que, contando con la participación del Estado exclusivamente como forjador y garante del Estado de derecho económico, lograra producir un orden capaz de superar las contradicciones «supuestamente» inherentes a éste. Vía la acción gubernamental se corregirían las imperfecciones del capitalismo.

Este modelo de subordinación de lo político a lo económico, que en Estados Unidos, a grandes rasgos, se consolidó como oposición a la política keynesiana implicada en el *New Deal*, fue paulatinamente extendido a ámbitos extraeconómicos e importado poco a poco por muchas sociedades. Los gobiernos de Margaret Thatcher en Inglaterra y de Ronald Reagan en Estados Unidos, durante la década de los ochenta, van a marcar el ascenso del neoliberalismo como política de Estado y su dispersión al resto de los países occidentales. La caída del comunismo a fines de esa misma década, señalará su triunfo definitivo no sólo en tanto modelo de gobierno, subordinante de la soberanía (supuestamente popular), sino como manera de entender el mundo, como horizonte de sentido. Si en un principio se planteó como un reino «invisible», inaccesible a la soberanía, no totalizante, ajeno a Dios y a la soberanía, hoy, refugiado aún en sus misteriosa invisibilidad, desde la que promete empleo, crecimiento, bienestar,

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 154.

seguridad, lo económico determina la manera en la que el hombre se concibe a sí mismo y a sus semejantes: como mercancías en competencia en el mercado del «capital humano». Al grado de penetrar incluso en las relaciones de pareja: «Una de las contribuciones recientes del análisis económico —cita Foucault— ha consistido en aplicar íntegramente al sector doméstico el marco analítico reservado por tradición a la empresa y el consumidor. [...] Se trata de hacer de la pareja una unidad de producción del mismo modo que una empresa clásica. [...] En efecto, ¿qué es la pareja, si no el compromiso contractual de dos partes de suministrar *inputs* específicos y compartir en proporciones dadas los beneficios del *output* de los hogares?»<sup>54</sup>. Son estos planteamientos verdaderamente enfermos los que campean en la sociedad contemporánea.

\*\*\*\*\*

Hoy, esta realidad del poder económico se despliega, a la manera de una religión, en diversos planos. «En medio del naufragio generalizado de creencias e ideologías — señala Pascal Bruckner—, al menos una resiste con una vitalidad incuestionable: la economía, vista como la última forma de espiritualidad del mundo desarrollado. Precipitada en el vacío de los valores, no sólo prospera sobre la ruina de los totalitarismos y del mundo político, en realidad *pretende reconstruir la integridad de la sociedad humana, erigirse en principio general de acción*. Se trata de una religiosidad austera, sin grandes arrebatos, pero que genera un fervor cercano al culto dentro de esquemas y modelos económicos sofisticados. O más bien, un fervor envuelto en rigor. La fe nunca es tan peligrosa como en los periodos de escepticismo, cuando el espíritu,

---

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 282.

desamparado, se aferra al primer objeto que encuentra para recuperar el ardor perdido»<sup>55</sup>.

La primera manifestación de este nuevo culto se da, precisamente, en la adoración del dinero, que resulta ser un consuelo extraordinario. «Nos satisface la ocupación de ganarlo, conservarlo, malgastarlo, absorbe toda nuestra energía, se basta a sí mismo, *proporciona el sentido perfecto de la vida*. Le habitan fuerzas demasiado poderosas como para sufrir la menor competencia. Como bien sabe la Iglesia, es el único rival de Dios, capaz como Él de abarcar la multiplicidad del mundo en su unidad, de no poner límites a su expansión. Es una verdadera *fuera espiritual*, el único absoluto tolerado en tiempos de relativismo»<sup>56</sup>. Si hoy se habla de la ausencia de fundamento, del fin de los universales, es precisamente porque el dinero es un objeto de culto, tan habitual, tan universal y tan interiorizado, que no podemos siquiera considerarlo tal, ni mucho menos percatarnos de la opresión a la que nos somete. Cuando nos cuestionamos sobre cómo salir del embrollo económico, deberíamos preguntarnos también si es posible imaginar una sociedad contemporánea que no tuviese al dinero como núcleo, como hilo conductor de la vida de los hombres y de las relaciones entre ellos. El impulso vital no es ya Dios ni la libertad, es el ansia de dinero, de tener cada vez más y más. Todo se refiere a él. De él emerge el movimiento humano, y a él regresa. En pos de alcanzarlo, el mundo entero transmuta en mercancía. «Es urgente —prosigue Bruckner— expulsar al dinero del trono donde lo hemos sentado de manera imprudente, para restituirlo a su rol de mediador, de “ramera universal”, como lo

---

<sup>55</sup> Pascal Bruckner, *Miseria de la prosperidad*, Barcelona, Tusquets, 2003, p. 16.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 47.

llamaba Shakespeare»<sup>57</sup>. Objetivo, sin embargo, difícil de realizar en una sociedad de mercado, que, según el escritor, es la «prostitución generalizada»<sup>58</sup>, la transformación del género humano en proveedores o clientes, en capital humano, en hombres-máquina, u hombres-empresa.

Esta pasión por el dinero proviene del consuelo que nos brinda a través del consumo. Al hombre le pesa su propia vida, le cuesta trabajo asumir la responsabilidad de sus decisiones. En el consumo encuentra esas elecciones ya dictadas por el mercado, masticadas, digeridas, de modo que es en éste donde construye su individualidad, donde se constituye como sujeto. «En el consumismo todo se da por adelantado, ése es su encanto. En la existencia nada está escrito. Por eso existe la tentación de convertir al primero en modo de vida, de realizar una descarga total de responsabilidad, pues es un destino de rostro sonriente que me evita tener que asumirla [...] Como filosofía global, el consumismo alimenta la ilusión de que el objeto puede satisfacer nuestras expectativas, cuando en realidad no deja de decepcionarnos. Nada las colma: aquello capaz de hacerlo no pertenece al orden de las compras, sino al de la acción, del proyecto, de la construcción de uno mismo. [...] El consumo sólo nos educa en él mismo, no nos “civiliza”, hace de nosotros usuarios, seres únicamente arraigados en las facilidades comerciales, que solamente saben hablar de dinero»<sup>59</sup>.

Lo que vehicula al consumismo y, por consiguiente, a la necesidad de obtener dinero para ejercerlo, es la propaganda, el espectáculo propiamente dicho. Apropiándose de los lenguajes asociados a cierto grado de respetabilidad, y valiéndose de los medios

---

<sup>57</sup> P. Bruckner, *op. cit.*, p. 191.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 174.

masivos de comunicación con los que cuenta hoy en día, la publicidad copta todos los espacios de la vida y los conduce a su propia lógica. Traviste a la realidad con los velos de una ficcionalidad cada vez más burda, pero al mismo tiempo más efectiva, orientada desde luego, al consumo de todo tipo de productos, incluidos los productos políticos, y, con ello, a la reproducción de la propia economía. «El espectáculo —nos dice Guy Debord— es el reverso del dinero: el equivalente general abstracto de todas las mercancías. Si el dinero ha dominado a la sociedad como representación de la equivalencia centralizada, es decir, del carácter intercambiable de múltiples bienes cuyo uso no es comparable, el espectáculo es su complemento moderno y desarrollado, en el cual la totalidad del mundo mercantil aparece, globalmente, como el equivalente general de todo aquello que la sociedad puede ser y puede hacer. El espectáculo es un dinero *sólo para mirar*, pues en él la totalidad del uso ya se ha convertido en la totalidad de la representación abstracta. El espectáculo no es solamente un servidor de la seudoutilidad, es ya, en sí mismo, el seudouso de la vida»<sup>60</sup>. Es, nos dirá Debord, la evocación del mundo de la mercancía, pues se separa completamente de los hombres, para construir una realidad paralela, en la que el mundo sensible es sustituido por una selección de imágenes que existen por encima de él y que se aparecen como lo sensible por excelencia, a través de las cuales insertará a los hombres en una realidad ficticia, que perpetúa su enajenación y los expulsa de la historia, al sustraerles su capacidad de acción.

Para Debord, pues, la sociedad del espectáculo es aquella que ha subsumido en esta representación imaginaria, ficticia, y separada, prácticamente a todos los ámbitos de

---

<sup>60</sup> Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-textos, 2012, pp. 58-59.

la sociedad en sí misma. De tal manera, «el espectáculo» es, al mismo tiempo, «una *relación social* entre las personas, mediatizada por las imágenes»; «la *economía* que se desarrolla por sí sola»; «el *capital* en un grado de acumulación que se ha convertido en imagen»; «la reconstrucción material de la *ilusión religiosa*»; «la realización técnica del exilio de los *poderes humanos* en el más allá; la escisión perfecta en el interior del hombre»; «la representación diplomática de la *sociedad jerárquica* ante sí misma»; «el discurso ininterrumpido que el *orden actual* mantiene sobre sí mismo, su monólogo autoelogioso»; «la *ideología* por excelencia»; la «*organización social* establecida de la parálisis de la historia y de la memoria, del *abandono de la historia*»; y, en última instancia, «todo aquello que la sociedad puede ser y puede hacer»<sup>61</sup>. Si estamos de acuerdo con Debord, debemos concluir que el espectáculo en el que vivimos, derivado del predominio del poder económico, es absolutamente totalizante. Es evidente que en el espectáculo permanece lo teológico secularizado. El mismo Debord asume esto cuando señala que «La técnica espectacular no ha disipado las tinieblas religiosas en las cuales los hombres depositaron sus propios poderes separados de sí mismos: se ha limitado a proporcionar a estas tinieblas una base terrestre. De ese modo, la vida más terrestre es la que se vuelve más irrespirable. Ya no se proyecta en los cielos, ahora alberga en sí misma su recusación absoluta, su falaz paraíso»<sup>62</sup>. El sustrato teológico que en un principio se trasladó a lo político, ahora reside en lo económico.

Eso es precisamente lo que hace que Pascal Bruckner hable de una «religiosidad económica», basada en el dinero, en el consumo y en el espectáculo como ejes inseparables. Y es precisamente ahí donde anida la «ambición demiúrgica» de lo

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, pp. 9-176.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 44.

económico de reconstruir el mundo a partir de sus propios fundamentos, de la misma manera que lo político había pretendido moldear a un hombre nuevo con base en sus decretos totalitarios y con base también en el terror<sup>63</sup>. De modo tal que, después de un largo rodeo, podemos observar que, detrás de la fachada de la soberanía individual y de la democracia liberal, la realidad del poder económico se muestra, en toda su crudeza, igualmente totalitaria que la vertiente totalitaria misma. Si no se percibe, es por la sutileza, cada vez más burda y descarada, de su ficcionalidad basada en el interés y la libertad del individuo. Al parecer, cuando el poder se ve asediado en sus fundamentos discursivos, que son plataforma para su ejercicio, opta, cual buen ajedrecista, por desplazarse a otros campos para volver renovado y con más fuerza que antes. Sigue, de este modo, el curso «natural» de su crecimiento.

---

<sup>63</sup> P. Bruckner, *op. cit.*, p. 176.



## Reflexiones finales

La relación entre lo religioso y lo político es constitutiva de la sociedad. Junto con lo económico, son los tres grandes polos que, a lo largo de la historia, han venido dando forma a las distintas sociedades, definiendo las relaciones entre los hombres y delineando, simultáneamente, la frontera entre lo sagrado y lo profano, dominantes y dominados, poseedores y desposeídos. En otros términos, a partir de la relación y el equilibrio entre estos tres elementos se definen las distintas formas de ejercer el poder, así como los discursos que le sirven de plataforma para su reproducción sucesiva, y para su crecimiento. Estos tres polos de lo social, por así llamarlos, son también constitutivos de los hombres. A lo largo de la historia, el hombre ha sido definido como *zoon politikon*, pero también como *homo faber*, como *homo religiosus* y, más recientemente, como *homo economicus*. Esto quiere decir que el hombre no puede ser reducido a sólo uno de estos aspectos, sino que su definición y, por consiguiente, su comportamiento, dependerá del predominio de la relación y el equilibrio que estos elementos guarden dentro de cada individuo, aspectos que, desde luego, van a quedar muy ligados a la constitución y a la visión que la sociedad tenga de sí misma. Estas representaciones, a su vez, producen y son reproducidas por narraciones, discursos e imágenes, a través de las cuales los hombres significan su vida y le otorgan sentido. Y así, mientras el hombre de las sociedades antiguas era predominantemente un *homo religiosus*, y su vida cotidiana estaba orientada plenamente a su inserción en lo sagrado, el hombre griego fue definido por Aristóteles como un animal político cuya esencia era la vida en sociedad y el respeto a la ley, y el

hombre de hoy es considerado un ser gobernado por la razón y el cálculo económico en búsqueda de la satisfacción de su interés egoísta.

En estas representaciones, el poder ha jugado siempre un papel central. Como «poder sagrado» es el objeto de toda mitología: ya se trate de una cosmogonía o de la más simple hierofanía, el poder, como influjo invisible e irrepresentable, como la trascendencia pura, como lo totalmente otro, está detrás de todo acto. Si algo *es*, es porque tiene el poder de serlo, porque hay un querer de algo, llámese Dios, energía o fuerza, que hace que así sea. Pero también como «poder temporal» es una constante en la mitología. Buena parte de los mitos antiguos tienen como tema central «el combate» entre las fuerzas del bien y del mal, de cuyo desenlace depende el orden en el mundo visible, orden que casi siempre está ligado a la prosperidad de la comunidad, es decir, a lo económico.

Al observar, como hemos intentado hacerlo, el desarrollo de las relaciones entre lo religioso y lo político a lo largo de la historia, podemos ver las disputas entre estos tres polos y sus representantes, y, por consiguiente, las transformaciones del equilibrio entre ellas, así como los traslados o las apropiaciones de símbolos, metáforas, discursos, instituciones, dispositivos, entre un periodo y otro y de un polo a otro. La secularización no es, por tanto, sólo un traspaso de lo teológico a lo político, sino un concepto más amplio que comprende los desplazamientos simbólicos, conceptuales e institucionales entre los diversos polos y en múltiples direcciones: de lo religioso a lo político, sí, pero también a la inversa; e igualmente de lo religioso o de lo político a lo económico y viceversa. Y lo que va cambiando junto con los equilibrios son, precisamente, las narraciones, los discursos, las imágenes, las formas, las

instituciones, los dispositivos, pero siempre conservando algo de los periodos anteriores.

Así, del predominio de lo religioso en las sociedades antiguas, las sociedades indoeuropeas van transitando en términos generales a un predominio de lo político, que se refleja de manera muy clara en la Grecia clásica, a la que se atribuye el «nacimiento» de lo político, precisamente porque por primera vez el hombre deja a un lado los criterios mitológico-trascendentes para la fundamentación de la verdad y del orden y los reemplaza por criterios meramente humanos, fundados en la dialéctica y en la retórica, en la sofística y en la persuasión, como formas de acceder a la verdad, una verdad sancionada, desde entonces, por los hombres. A partir de estos principios, aunque sin abandonar completamente a los anteriores, se va a forjar una nueva narrativa, más política que religiosa, que sin duda tendrá efectos institucionales y simbólicos de largo aliento, ambos tendientes a la sacralización de lo político: por un lado, el afianzamiento de la concepción del hombre como animal político, y su consiguiente efecto sobre la sacralización de la ley, la ciudad y el ciudadano, que cobra su mayor forma en la República romana y, por el otro, el desarrollo de la noción de *imperium* como poder soberano ilimitado encarnado en los gobernantes de las provincias romanas, pero sobre todo en el nuevo objeto de culto: el emperador.

De estas dos vertientes se desprenderán, a la larga, los modelos republicano y monárquico de la política, no sin antes pasar por el largo periodo medieval, en el que, bajo el influjo de la filosofía griega, por un lado, del derecho romano, por el otro, y del culto al poder imperial, termina de cuajar la política moderna. El cristianismo será, a fin de cuentas, una reivindicación de lo humano y de lo terrenal. Dios se ha hecho

hombre y, sin embargo, su reino no es de este mundo. En él, ha decidido dejar a los hombres, iguales entre sí en tanto hijos de Dios, con la pesada carga del libre albedrío, sujeto, desde luego, al pecado y a la condena eterna, pero también a la gracia y a la salvación, igualmente sempiterna. Este conflicto entre la gracia de Dios y el libre albedrío del hombre se constituirá en la flecha que atraviesa toda la historia de Occidente desde entonces hasta ahora. En la Edad Media fue resuelto a favor de Dios, pero su gracia, su soberanía, su poder, fueron ejercidos por sus vicarios en la tierra: el papa, los obispos y los demás miembros de la jerarquía eclesiástica católica. Al igual que el emperador romano y los emperadores cristianos de Oriente eran verdaderos dioses visibles, el papa, la cabeza de la Iglesia, del cuerpo místico de Cristo, se arrogaría tal potestad suprema y plena, con base en una combinación de ficciones teológicas, derecho canónico, y, ciertamente, eficacia política e institucional. Si en Grecia nace lo político, en Roma se fortalece y se sacraliza, y en la Edad Media se consolida y se institucionaliza, curiosamente, desde el trono de la autoridad espiritual. Esta es la verdadera etapa del nacimiento, desarrollo y predominio de lo teológico-político, precisamente porque la teología pretenderá justificar ya no la existencia de Dios, sino el poder del papa, su vicario. A diferencia de la mitología, que para muchos estudiosos es también una hierofanía, la teología no deja de ser una interpretación racional, lógica, que, al igual que la dialéctica y la retórica, tiene como objetivo no la verdad sino el convencimiento, y en este caso también el sometimiento, de los demás hombres.

Y a pesar del inmenso poder amasado por la Iglesia, la fractura entre Dios y el mundo siguió haciéndose cada vez más honda, al grado de alcanzar a la Iglesia misma, cuyos

teólogos siguieron atormentándose con la dialéctica gracia-libertad, hasta llegar a plantear, como Lutero, la libre interpretación de las escrituras. A la par, los juristas, «sacerdotes de la justicia», se iban encargando —como de manera magistral lo demostró Ernst Kantorowicz— de trasladar los cimientos simbólicos, discursivos e institucionales al terreno de lo político, con miras a consolidar su predominio, tras las arduas disputas teológicas, filosóficas, políticas e incluso militares entre el poder temporal y el poder eclesiástico. Ficciones como la de «los dos cuerpos del rey» que, a partir de la naturaleza geminada de Cristo, plantearon la existencia de un rey físico que, en tanto hombre, moría y, al mismo tiempo, la de un Rey que, en tanto Dignidad, no moría, permitieron no sólo el afianzamiento del absolutismo y la consolidación del modelo monárquico bajo la ficción del derecho divino de los reyes, sino, más aún, la concepción y el desarrollo del Estado como corporación imperecedera, solucionando con ello el problema de la sucesión y garantizando así la continuidad y el crecimiento del poder político, e incluso del poder económico, que, desde el surgimiento del capitalismo, ha tenido en la figura de la corporación, y la organización que ésta conlleva, su punto neurálgico, pues sólo esta figura jurídica le permitiría la acumulación y el crecimiento continuos.

El poder político, por tanto, se vale de ficciones. Sin importar si abrevan de la mitología, de la filosofía, de la teología, de la retórica, o, más recientemente, de la ideología, del espectáculo o de la opinión pública, son éstas, en tanto que complemento discursivo y simbólico de la fuerza y la violencia, las que propulsan al poder en sus diversas manifestaciones. De ahí que el poder sea no sólo fuerza sino también discurso, no sólo violencia sino también imagen; de ahí que implique no sólo

una amenaza de muerte sino también una esperanza de salvación. Más que en su ejecución, es en la amenaza y en la promesa que le son inherentes donde se juega la comprensión del poder. Y en ambos aspectos, la representación social juega un papel preponderante.

Afirmar, por tanto, la permanencia de lo teológico-político en la modernidad, significa afirmar que en ésta continúa el predominio de la ficción como componente esencial del poder, ficción que, según hemos relatado, se nutre en gran medida de la teología política medieval y sus conceptos de providencia y ley divinas que, dado el desencantador efecto de la Ilustración, pasan a ser «naturales» y, consiguientemente, atributo de los hombres. La relación entre lo religioso, lo político y lo económico sigue funcionando como punto de partida para que la sociedad se piense a sí misma, sólo que ahora lo político se ha convertido en el polo subordinante de los otros dos. Tras la derrota de la Iglesia católica y el poder eclesiástico en su disputa frente al poder temporal, apuntalada, desde luego, por la Reforma protestante, quedan afianzados los cimientos para el encumbramiento de la segunda función soberana y el establecimiento del reino de la acción. Si el absolutismo, en continuidad con el modelo monárquico, pone al rey en el centro y sigue anclando la soberanía al poder de Dios, el contractualismo, en conformidad con el modelo republicano renacentista, ligará la soberanía a la tierra, depositándola en los hombres mismos, mediante el gran artificio del pensamiento racional-ilustrado: el contrato social, y su engendro más acabado, la voluntad general. De ahí emergerá con toda su fuerza la noción de soberanía popular, concepto central de la ficción democrática, que entra en escena en la Revolución francesa, signo de la ingreso del hombre en la Historia. El carácter ficcional de la

democracia consiste, pues, en la cualidad quimérica de sus presupuestos: el contrato, la voluntad general, el pueblo. Detrás de estas ideas fuerza que, como hemos demostrado, son herederas del discurso teológico, se esconde, nuevamente, la realidad del poder, un poder que las utiliza como plataforma, pero que en la cotidianidad sólo busca su reproducción y su crecimiento. La crítica del parlamentarismo hecha por Schmitt en los años veinte, y retomada en los cincuenta por Bertrand de Jouvenel, son muestras fehacientes de la forma en la que el poder se ha ejercido en los dos últimos siglos bajo la narrativa de la democracia. Al pueblo se le ha invocado para la legitimación de casi todo: desde la violencia revolucionaria hasta la violencia estatal, pasando por la puesta en escena de la representación política y el parlamentarismo electoral, y, desde luego, por la defensa de los derechos humanos, especialmente el derecho de propiedad, piedra angular para el desarrollo del capitalismo occidental.

En su vertiente totalitaria, que privilegia la soberanía y la homogeneidad, frente a la libertad y la heterogeneidad, la soberanía popular ha estado en el corazón del Terror francés, del nacionalismo, del socialismo, del comunismo soviético, del fascismo italiano y del nacionalsocialismo alemán. En todas estas corrientes ideológicas, lo teológico-político ha pervivido bajo la idea de una soberanía concebida como poder ilimitado, al igual que el de Dios, precisamente porque tiene como fuente la voluntad de aquellos sometidos a sus designios. El querer del poder es el querer del Todo, porque todos somos Todo. La obediencia es voluntaria porque se obedece a la voluntad propia, depositada en la voluntad general. En el pueblo, en la nación, en la clase, en la raza van a encontrar los hombres el sentido de su vida y la orientación de

su comportamiento, van a hallar las claves para paliar el miedo a la muerte y satisfacer su esperanza de salvación.

Pero también lo harán en su vertiente liberal, que encuentra la salvación en el libre albedrío y el interés individual, que deben defenderse y fomentarse a toda costa frente a un poder totalizante. En este caso lo que se sacraliza no es el poder sino la ley y los derechos humanos. No puede haber nada por encima de ellos puesto que, nuevamente, coinciden con la voluntad general, expresada no ya en una homogeneidad de intereses, sino, precisamente, en el respeto a su divergencia. Si la vertiente totalitaria pone el acento en la sociedad, la vertiente liberal lo hace en el individuo: ya no es el pueblo o la nación el sustituto de Dios, sino el individuo mismo. Por eso, dada la heterogeneidad absoluta, resulta imposible hablar de un fundamento de lo social que no sea la libertad individual, que, no obstante, seguirá apelando a la suma de intereses y voluntades para la configuración de mayorías, a partir de las cuales instaurar el orden y ejercer el poder mediante la ley. Detrás de esta fachada, empero, continúa la reproducción del poder, que por definición es superior a la ley respecto tanto a su creación como a su ejecución, e incluso a su excepción.

Debajo de estos presupuestos, pues, el poder sigue creciendo ya no sólo como poder político, en manos de camarillas que dicen representar los intereses de la sociedad, sino también como poder económico. El liberalismo político, no lo olvidemos, es heredero del liberalismo económico, que, desde sus inicios, ha pedido al Estado dejar en libertad al mercado, quien se encargaría de equilibrar, de la manera más justa, a través de una «mano invisible», los disímboles intereses de los hombres. Lo que vemos hoy, sin embargo, es una brecha cada vez más amplia entre ricos y pobres,

producto en gran medida de la política económica neoliberal con la que se ha gobernado al mundo durante la segunda mitad del siglo pasado. El debate entre Estado y mercado, fue ganado definitivamente por este último, bajo el discurso de la prosperidad económica y el derrame por goteo. Hoy, que los resultados están a la vista, son cada vez más los que pugnan por una vuelta al Estado, un Estado que recobre el poder de intervenir en la economía no a favor de unos cuantos sino de la mayoría. En cualquier caso, lo que hoy se registra es el ascenso de lo económico, en pugna por seguir subordinando a lo político y a lo religioso. El modelo de salvación de hoy es, sin duda, el enriquecimiento desmedido a costa de lo que sea: de la explotación de otros hombres, de la destrucción del medio ambiente, e incluso de los sagrados intereses y derechos individuales. Desde hace tiempo el hombre se concibe a sí mismo como «capital humano». Se prepara durante gran parte de su vida para ingresar al mercado laboral y tener un salario competitivo y una vida no digna sino envidiable. En esta dinámica de competencia entre individuos, que comienza desde temprana edad, y que se basa en el ideal de la realización individual, sí y sólo sí en el mercado laboral, los mayores beneficiarios son las grandes corporaciones que, como lo había predicho Marx, concentran cada vez más capital, y por tanto, tienen cada vez más poder. Ahora son éstas las que lanzan las pautas de comportamiento a un hombre que ha dejado de ser tal, para convertirse en un simple consumidor. La ontología de hoy es el consumo y el nuevo Dios es el dinero. Sobre ambos elementos se erige la religión de lo económico, que, por sus afinidades individualistas, logró levantarse sobre la vertiente liberal de la democracia, y hoy está más arraigada que nunca. Con ello, el añejo conflicto entre libertad y poder, que aparentemente en la vertiente liberal queda

resuelto a favor de la primera, en realidad se resuelve, nuevamente, a favor del segundo, que como poder económico se realiza plenamente en el ideal de acumulación y en las pautas de consumo que, gracias a los mecanismos de transmisión de la información propios de una sociedad avanzada del espectáculo, ha logrado inocular en el alma de los hombres.

Las constantes en esta larga historia son, pues, las narraciones, los discursos, las representaciones que configuran a la sociedad y le ofrecen una imagen de ella misma, bajo la cual se orienta la vida de los hombres. Y también los tres polos de los que hemos venido hablando, que han tenido que reacomodarse en estas mismas representaciones, dados los resultados de sus disputas por el poder a través de la historia. Al paso de los siglos, el orden antiguo, de cuño espiritual, se ha invertido por completo. Hoy, vemos a un papa, Benedicto XVI, que por primera vez en la historia renuncia a su cargo de pontífice máximo de la Iglesia por causas no espirituales sino políticas. A la inversa, tras su muerte, un político popular como Hugo Chávez, es endiosado y convertido por sus fieles en un objeto de culto, lo mismo que empresarios como Steve Jobs, Bill Gates o Carlos Slim, o las grandes estrellas del rock, del pop, del cine o del deporte, que se han convertido en los sustitutos de los antiguos héroes. Mientras la gente muere de hambre ya no sólo en África, sino también en Europa, la mismísima cuna de la civilización, mientras se registran gritos desesperados que cobran la forma de la indignación, la protesta y el suicidio, las autoridades, ni siquiera las electas popularmente sino las cúpulas que rigen los organismos económicos, no hacen más que hablar de restricciones presupuestarias, reducción del gasto social y estabilización de los mercados, tratando de mantener en pie un discurso económico

claramente inviable, sin darse cuenta de que se trata de una crisis no sólo económica, sino también política y, sobre todo, espiritual. Lo que desde hace un par de siglos parece reinar es un caos de sentido, que hoy en día se vuelve más palpable con la proliferación de la violencia, la inseguridad, y el miedo en sus distintas manifestaciones. En un mundo en el que la esperanza parece no tener cabida, las viejas lecciones de «La ruina de Kasch» parecen cobrar su más profundo sentido en pleno siglo XXI.



## Bibliografía

- Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2003.
- Giorgio Agamben, *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.
- Giorgio Agamben, *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.
- Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pre-textos, 2005.
- Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004.
- Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Barcelona, Pre-Textos, 2003.
- Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, México, Porrúa, 2008.
- Dante Alighieri, *Monarquía*, Tecnos, Madrid, 2009.
- Perry Anderson, *El estado absolutista*, México, Siglo XXI, 2002.
- Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 2004, p. 571.
- Aristóteles, *Política*, Madrid, Alianza, 1986.
- Jan Assmann, *Religión y memoria cultural*, Buenos Aires, Lilmod, 2008.
- Jan Assmann, *Egipto. Historia de un sentido*, Madrid, Abada, 2005.
- R. H. Barrow, *Los romanos*, México, FCE, 2002.
- Bernardo Bayona, *El origen del Estado laico desde la Edad Media*, Madrid, Tecnos, 2009.
- Jean-Léon Beauvois, *Tratado de la servidumbre liberal*, Madrid, La oveja roja, 2008.
- Carl Lotus Becker, *La ciudad de dios del siglo XVIII*, México, FCE, 1943.
- Walter Benjamin, *Estética y política*, Buenos Aires, Los Cuarenta, 2009.
- Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973.
- Émile Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983.
- Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*, México, FCE, 2006.
- Hans Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008.
- Pascal Bruckner, *Miseria de la prosperidad*, Barcelona, Tusquets, 2003.
- Jacob Burckhardt, *Del paganismo al cristianismo*, México, FCE, 1996.

Jacob Burckhardt, *La cultura del renacimiento en Italia*, Madrid, Akal, 2004.

Jacob Burckhardt, *Juicios sobre la historia y los historiadores*, Buenos Aires, Katz, 2011.

Roger Caillois, *El mito y el hombre*, México, FCE, 2006.

Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 2004.

Roberto Calasso, *La locura que viene de las ninfas y otros ensayos*, México, Sexto Piso, 2004.

Roberto Calasso, *La literatura y los dioses*, Barcelona, Anagrama, 2002.

Roberto Calasso, *La ruina de Kasch*, Barcelona, Anagrama, 2001.

Joseph Campbell, *Las máscaras de Dios*, Tomos I-IV, Madrid, Alianza, 2000.

Elias Canetti, *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 2000.

Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado. Ensayos de antropología política*, Santiago, Hueders, 2010.

Giorgio Colli, *Platón político*, México, Sexto Piso, 2011.

Giorgio Colli, *La naturaleza ama esconderse*, México, Sexto Piso, 2010.

Giorgio Colli, *Filosofía de la expresión*, Madrid, Siruela, 2002.

Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2000.

Ananda K. Coomaraswamy, *Autoridad espiritual y poder temporal en la teoría india del gobierno*, Madrid, Sanz y Torres, 2008.

Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, México, Ed. Nueva España, 1944.

Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-textos, 2012.

Jaques Derrida, *Estados canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, 2005.

Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, México, Sexto Piso, 2004.

Fiódor Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, Barcelona, Debate, 2000.

Georges Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario en el feudalismo*, Madrid, Taurus, 1992.

Georges Dumézil, *Los dioses de los germanos*, México, Siglo XXI, 2001.

Georges Dumézil, *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona, Herder, 1999.

Terry Eagleton, *Ideología*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 20.

Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2002.

Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Tomos I-III, Barcelona, Paidós, 2001.

Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, 1998.

Norbert Elías, *El proceso de la civilización*, México, FCE, 1994.

Norbert Elías, *La sociedad cortesana*, México, FCE, 1994.

John N. Figgis, *El derecho divino de los reyes*, México, FCE, 1970.

Lucien Febvre, *Martín Lutero: un destino*, México, FCE, 2004.

Joseph Fontenrose, *Python. Estudio del mito délfico y sus orígenes*, Madrid, Sexto Piso, 2009.

Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE, 2010.

Michel Foucault, *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2007.

Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, FCE, 2006.

Michel Foucault, *Defender la sociedad*, México, FCE, 2004.

Henri Frankfort, *Reyes y dioses*, Madrid, Alianza, 1998.

James George Frazer, *La rama dorada*, México, FCE, 2003.

Marta García Alonso, *La teología política de Calvino*, Barcelona, Anthropos, 2008.

Marcel Gauchet, *La condición histórica*, Madrid, Trotta, 2007.

Marcel Gauchet, *La democracia: de una crisis a otra*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, Madrid, Trotta, 2005.

Marcel Gauchet, *La religión en la democracia*, Chile, El cobre, 2003.

Emilio Gentile, *Fascismo. Historia e interpretación*, Madrid, Alianza, 2004.

Emilio Gentile, *El culto del Littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1998.

Pierre Grimal, *El Imperio romano*, Barcelona, Crítica, 2000.

René Guénon, *El rey del mundo*, Barcelona, Paidós, 2003.

René Guénon, *Autoridad espiritual y poder temporal*, Barcelona, Paidós, 2001.

René Guénon, *La crisis del mundo moderno*, Barcelona, Paidós, 2001.

René Guénon, *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Barcelona, Paidós, 1997.

Guillermo de Ockham, *Sobre el gobierno tiránico del papa*, Madrid, Tecnos, 2008.

Guillermo de Ockham, *Sobre el poder de los emperadores y los papas*, Barcelona, Marcial Pons, 2007.

John Gray, *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*, Barcelona, Paidós, 2008.

Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999.

Jean Hani, *La realeza sagrada*, Palma de Mallorca, Olañeta, 1998.

Paul Hazard, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Alianza, 1998.

Paul Hazard, *La crisis de la conciencia europea*, Madrid, Alianza, 1998.

Thomas Hobbes, *Leviatán*, México, FCE, 1998.

Homero, *Ilíada*, Barcelona, Juventud, 1998.

Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 2003.

Immanuel Kant, *et. al., ¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 2007.

Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Alianza, 2006.

Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*, México, FCE, 2002.

Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985.

Ian Kershaw, *La dictadura nazi*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.

Hans Kung, *El cristianismo. Esencia e historia*, Madrid, Trotta, 2006.

Jaques Le Goff, *¿Nació Europa en la Edad Media?*, Barcelona, Crítica, 2003.

Jaques Le Goff, *Una Edad Media en imágenes*, Barcelona, Paidós, 2009.

Claude Lefort, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Madrid, Anthropos, 2004.

Gerardus van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, México, FCE, 1964.

Mark Lila, *El dios que no nació. Religión, política y el Occidente moderno*, Barcelona, Debate, 2010.

Tito Livio, *Desde la fundación de Roma*, México, UNAM, 1998.

Joseph R. Llobera, *El dios de la modernidad*, Barcelona, Anagrama, 1994.

John Locke, *Tratado sobre el gobierno civil*, México, Gernika, 2003.

Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación*, Buenos Aires, Katz, 2007.

Martín Lutero, *Escritos políticos*, Madrid, Tecnos, 2008.

Jean-Francois Lyotard, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 2012.

Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2000.

Giacomo Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1998.

Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, Madrid, Tecnos, 2009.

Marsilio de Padua, *Sobre el poder del Imperio y del papa*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

Karl Marx, *Obras completas*, Tomos I-II, Moscú, Editorial Progreso, 1966.

Reyes Mate, José A. Zamora (comps.), *Nuevas teologías políticas*, Barcelona, Anthropos, 2006.

Jules Michelet, *Historia de la Revolución francesa*, Tomos I-III, España, Ikusager Ediciones, 2008.

Edmund S. Morgan, *La invención del pueblo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.

George L. Mosse, *La nacionalización de las masas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

Chantal Mouffe, *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1998.

Rafael Navarro Valls y Rafael Palomino (comps.), *Estado y religión. Textos para una reflexión crítica*, Barcelona, Ariel, 2000.

Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2002.

José Luis Orozco, *Sobre el orden liberal del mundo*, México, UNAM-Porrúa, 1995.

George Orwell, *1984*, Barcelona, Destino, 2010.

Rudolf Otto, *Lo santo*, Madrid, Alianza, 2001.

Platón, *La república*, México, UNAM, 2007.

Erik Peterson, *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999.

John Rawls, *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.

Bertrand Russel, *El poder. Un nuevo análisis social*, Barcelona, RBA, 2010.

Jean-Jaques Rousseau, *El contrato social*, Madrid, Alianza, 1997.

*Sagrada Biblia*, versión de Eloino Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, 1974.

Fernando Savater, *El panfleto contra el todo*, Madrid, Alianza, 1995.

Merio Scattola, *Teología política*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

Carl Schmitt, *La dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Madrid, Alianza, 2012.

Carl Schmitt, *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Madrid, Tecnos, 2008.

Carl Schmitt, *Teología política*, en: Héctor Orestes Aguilar (comp.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, FCE, 2004.

Carl Schmitt, *Romanticismo político*, Buenos Aires, Universidad de Quilmes, 2000.

Emmanuel Sieyes, *¿Qué es el Tercer Estado?*, Madrid, Alianza, 2008.

Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Tomos I-II, México, FCE, 1993.

Quentin Skinner, «Ambrogio Lorenzetti: The Artist as a Political Philosopher», en: *Proceedings of the British Academy* 72, Inglaterra, 1986.

Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 2008.

Randolf Starn, *Ambrogio Lorenzetti: The Palazzo Pubblico of Siena*, EUA, George Brazillier, 1994.

Joseph Stiglitz, *El precio de la desigualdad*, México, Taurus, 2012.

Max Stirner, *El único y su propiedad*, México, Sexto Piso, 2003.

Stendhal, *Napoleón*, Bogotá, Norma, 2008.

Suetonio, *Vidas de los doce Césares*, México, Conaculta-Océano, 1999.

Jacob Talmon, *Los orígenes de la democracia totalitaria*, México, Aguilar, 1956.

Jacob Talmon, *Mesianismo político. La etapa romántica*, México, Aguilar, 1960.

Richard Tarnas, *La pasión de la mente occidental*, Girona, Atalanta, 2008.

Mark C. Taylor, *Después de Dios. La religión y las redes de la ciencia, el arte, las finanzas y la política*, Madrid, Siruela, 2011.

Tomás de Aquino, *La monarquía*, Madrid, Tecnos, 2007.

Alexis de Tocqueville, *El antiguo régimen y la revolución*, México, FCE, 2006.

Hugh Trevor Roper, *La crisis del siglo XVII*, Buenos Aires, Katz, 2009.

Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, México, FCE, 2005.

Tucídides, *El discurso fúnebre de Pericles*, Madrid, Sequitur, 2007, pp. 60-93.

Jean-Pierre Vernant, «La invención de lo político», en: *Atravesar fronteras. Entre mito y política*, Tomo II, México, FCE, 2008.

Jean-Pierre Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, Siglo XXI, 2003.

Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2001.

Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992.

Paul Veyne, *El sueño de Constantino*, Barcelona, Paidós, 2008.

Pierre Vidal-Naquet, *El espejo roto. Tragedia y política en Atenas en la Grecia antigua*, Madrid, Abada, 2004.

Erick Voegelin, *La nueva ciencia de la política*, Buenos Aires, Katz, 2006.

Michel Vovelle, *Introducción a la Revolución francesa*, Barcelona, Crítica, 2000.

Michael Walzer, *La revolución de los santos*, Buenos Aires, Katz, 2008.

Heinrich Zimmer, *Filosofías de la India*, México, Sexto Piso, 2009.

Elémire Zolla, *Qué es la Tradición*, Barcelona, Paidós, 2003.