



**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**

EL PODER Y LO SAGRADO: LÓGICAS PARALELAS

TESIS

**PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y
SOCIALES**

PRESENTA:

FELIPE DAVID ROSETE DE LA VEGA

TUTOR: DR. LUIS ALBERTO AYALA BLANCO



CIUDAD UNIVERSITARIA.

MÉXICO, 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

«Pero si Dios es las flores y los árboles
y los montes y el sol y la luna,
entonces creo en él,
entonces creo en él en todo instante»

Fernando Pessoa

«Una jaula fue en busca de un ave»

Franz Kafka

«He empezado a organizarles a las hormigas un plan de entrenamiento. Y funciona muy bien, yo les doy la orden y ellas la ejecutan al instante, sin vacilar, en medio segundo.

»Soy como Dios para ellas. Puedo hacer con ellas lo que se me antoje, y ellas lo saben perfectamente. Si me da la gana, pues el nido está a reventar de comida; si me hacen enojar, pues entonces ven sus vidas extinguirse aplastadas bajo las suelas de mis sandalias»

Etgar Keret

*A Amanda,
mi mujer, mi compañera, mi vida...
sin duda lo más sagrado para mí*

*A mi padre,
cuya voz aún resuena en mi corazón*

*A mi madre,
por haberme dado todo: vida, cariño, apoyo*

*A Karla, Ivana y Daniela,
mis niñas adoradas, por darme tanta alegría*

*A Telles y Don David,
gran ejemplo de vida*

*A Edith, Gerardo y Omar,
por recibirme como lo han hecho y por todo su apoyo*

*A mis amigos,
por estar conmigo a lo largo de
este y otros grandes boooofs*

AGRADECIMIENTOS

A Luis Alberto, por sus consejos y enseñanzas.

A mis sinodales, Blanca Solares, Concepción Delgado, Rosy Olvera y Alberto Zaldivar, por sus valiosos comentarios y observaciones al trabajo.

Al CONACYT y a la FCPyS de la UNAM, por el apoyo económico durante los cursos de maestría.

A mis hermanos de Sexto Piso, por darme su amistad, y por su apoyo para el logro de este trabajo.

A Amanda, por su amor, por nuestras discusiones en torno a esta tesis, y por su infinita paciencia y comprensión durante las noches de desvelo y los incontables fines de semana que no pudimos disfrutar juntos.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO I. LO SAGRADO	41
1. Poder sagrado: lo irrepresentable, lo indestructible, lo divino	41
2. Lo sagrado como manifestación de poder	47
3. La muerte como límite	56
4. Mito, rito, sacrificio	62
5. De lo sagrado en los hombres	74
6. Lógica de lo sagrado	80
7. Genius	82
CAPÍTULO II. EL PODER	84
1. Poder propio	84
2. Poder político e impotencia	86
3. Poder político y muerte	103
4. Poder político y verdad	121
5. Lógica del poder político	138
6. <i>La Sala dei Nove</i>	140

CAPÍTULO III. EL PODER Y LO SAGRADO	154
1. Mitología política	154
2. La puesta en escena	164
3. Transferencia	168
4. Necesidad de absoluto, necesidad de poder	172
5. Lógicas paralelas	180
6. 1984	187
REFLEXIONES FINALES	195
BIBLIOGRAFÍA	199

INTRODUCCIÓN

*

Esta nota introductoria pretende, por un lado, invitar a la lectura del trabajo que se presenta, explicando los puntos de partida, el contenido y la metodología empleada en el mismo y, por el otro, dar respuesta de algún modo a las inquietudes y observaciones tan atinadamente planteadas por los integrantes del sínodo encargado de evaluarlo. De ahí que, infiel a mi estilo, haya resultado un tanto extensa, pues al tratarse de un problema de investigación tan complejo, hay muchas cosas que advertir y explicar, algunas de las cuales constituyen por sí mismas problemas de investigación. Cuando se ha tratado de aspectos directamente relacionados con el tema central, las explicaciones se han dado en el cuerpo de la introducción, señalándose los apartados del trabajo en que se tratan con mayor detalle. En el caso de algunos cuestionamientos que he considerado más marginales al objetivo de esta tesis, las aclaraciones aparecen como notas al pie de página. He de advertir además que éstas son cuantiosas, pues tuve la necesidad de señalar que gran parte de las «afirmaciones» que hago en esta introducción —muchas de las cuales, en efecto, están desarrolladas con mayor amplitud a lo largo del trabajo— no son precisamente mías, sino que se desprenden de las principales ideas contenidas en los textos consultados. De acuerdo con la metodología empleada, mi labor ha sido en gran medida articularlas y darles un sentido de acuerdo con mi propia interpretación.

**

El presente trabajo habla sobre lo sagrado y sobre el poder político: sobre lo sagrado como poder y sobre el poder político visto como algo sagrado. Se trata pues, de dos tipos de poder que, según la tesis desarrollada a lo largo del mismo, funcionan con lógicas propias, que se presentan como

paralelas. *Lógica* entendida no como el «estudio de los principios del razonamiento»¹, sino más bien como *logía*, es decir, como «estudio, discusión, expresión, pronunciación»² de algo, como el conjunto de principios, elementos o etapas que constituyen un fenómeno³. *Paralelo*, a su vez, se entiende, por un lado, como «aquello que en todo punto está a igual distancia de»⁴, dos líneas o planos «equidistantes entre sí y que por más que se prolonguen no pueden encontrarse»⁵, y, al mismo tiempo, como el «cotejo o comparación de una cosa con otra»⁶. Hablar entonces de lógicas paralelas no implica en este caso correspondencia, sino equidistancia, basada en la identidad propia de los dos tipos de poder que habrán de desarrollarse y compararse entre sí: el poder sagrado y el poder político. Y tal es el objetivo general de este trabajo: dilucidar las lógicas de ambos poderes, a fin de obtener una mejor comprensión del poder político a partir de su comparación con el poder sagrado. Parto, pues, de la hipótesis de que todo poder político es un poder sacralizado, es decir, un poder al que se le atribuye un carácter sagrado que no le es propio, un poder que necesita investirse con los ropajes de lo sagrado para ser efectivo. El poder político no es, desde luego, el poder sagrado, sino que, en virtud de su propia lógica, necesita *aparecer* como tal. De ahí que el complemento de la hipótesis anterior sea que ambos poderes tienen lógicas paralelas, y que podamos, en consecuencia, hallar entre ellos algunos *paralelismos* —impotencia frente a un poder mayor, amenaza de muerte, posibilidad de redención⁷—, manteniendo en todo momento, sin embargo, una equidistancia derivada del fundamento y las propiedades de cada uno.

¹ Guido Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, México, COLMEX-FCE, 2003, p. 421.

² *Ibidem*, p. 421.

³ Así, por poner un ejemplo, la lógica de un fenómeno como la lluvia tiene que ver con el proceso de evaporación del agua, su condensación en las nubes y la consiguiente precipitación en forma de lluvia. Tal es el sentido en el que empleo el término *lógica*.

⁴ G. Gómez de Silva, *op. cit.*, pp. 517-518.

⁵ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 22ª edición, Madrid, 2001, p. 1677.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Véase *infra*, III.

No se trata, por tanto, de analizar la relación entre religión y poder, ni mucho menos la existente entre Iglesia y Estado.

Adelanto dos cosas. Primera: la dimensión temporal del trabajo es la modernidad. La preocupación por el poder político tiene que ver con su acepción moderna, es decir, en tanto que dominación. En esta introducción se aborda brevemente una especie de relato histórico en torno al poder político, que además de permitirnos una mejor comprensión de dicha acepción, nos permite también entender el por qué de los «paralelismos» con el poder sagrado. Segunda: el método utilizado es una especie de «hermenéutica fenomenológica», en el sentido de que se hará una interpretación de textos a partir de la cual sea posible acercarnos a la esencia del fenómeno del poder, tanto sagrado como político. Me explicaré mejor más adelante.

Hablo así de distintos planos de poder, concepto que en su acepción más simple significa «tener expedita la facultad o potencia de hacer algo».¹ «En su significado más general —nos dice Mario Stoppino—, la palabra poder designa la capacidad o posibilidad de obrar, de producir efectos, y puede ser referida tanto a individuos o grupos humanos, como a objetos o fenómenos de la naturaleza»². El poder como potencia para hacer algo y para producir efectos está referido a individuos, grupos humanos y a la propia naturaleza. En los primeros dos casos podemos hablar de un «poder humano», es decir, un poder que el hombre ejerce sobre otro u otros hombres. En el tercero, en cambio, hablamos de un poder más allá de lo humano, un poder «natural» que indudablemente actúa y produce efectos en el mundo y, consiguientemente, en la vida de los hombres. Es éste un poder que no tiene rostro, que nos remite a algo oculto, trascendente,

¹ Real Academia Española, *op. cit.*, p. 1791.

² Mario Stoppino, «Poder», en: Norberto Bobbio, *Diccionario de política*, tomo II, México, Siglo XXI, 2000, pp. 1190-1202.

ininteligible, y que simplemente se manifiesta, haciendo que las cosas sean como son. En un huracán, en el rayo, en un terremoto, en un tsunami, en el oleaje del mar, en las plantas, en los animales, en el cantar de los pájaros, y en los propios hombres —en sus pensamientos, pasiones y arrebatos— se deja sentir este poder supremo que se halla en todas partes y asume muchas formas y manifestaciones, todas las imaginables. La filosofía védica de los antiguos hindúes lo llamó *Brahman*, es decir, «la forma cristalizada y congelada de la más alta energía divina», «lo que se halla más allá de la esfera y alcance de la conciencia intelectual, en la gran zona de alturas insondables y profundidades sin número», «el poder supremo en altura y profundidad, último y trascendente, que habita los planos visibles y tangibles de nuestra naturaleza, y que trasciende tanto el llamado “cuerpo burdo” como el mundo exterior de las formas y experiencias [...] del “cuerpo sutil”», «el poder que transforma y anima todas las cosas del macrocosmos y el microcosmos, el huésped divino del cuerpo mortal, que se identifica con el yo (*ātman*)»; « el poder cósmico, en el sentido supremo de la palabra, la esencia de todo lo que somos y sabemos»: «Todas las cosas han surgido maravillosamente de su omnipotencia, que todo lo trasciende. Todas las cosas lo ponen de manifiesto»¹. Por todo ello, el *Brahman* también es conocido como «Poder Sagrado». Y en tanto que fuente incognoscible, inaprehensible, potente, de la que todo emana, es equiparable a lo que Giorigio Colli, desde un punto de vista filosófico, llama «lo irrepresentable», principio del cual emergen las cadenas de expresiones que configuran el mundo tal como lo percibimos², o bien a lo que Franz Kafka llama «lo indestructible»³, y que otros

¹ Heinrich Zimmer, *Filosofías de la India*, México, Sexto Piso (en preparación), 2007, p. 65-66.

² Véase Giorigio Colli, *Filosofía de la expresión*, Madrid, Ediciones Siruela, 2004; e *infra*, I.1.

³ Véase Franz Kafka, *Aforismos de Zürau*, México, Sexto Piso, 2005; e *infra*, I.1.

pensadores, desde distintas perspectivas, conocen como «lo divino»¹, lo «totalmente otro»², lo «*ganz andere*»³, o simplemente como «poder»⁴.

Y es justamente este poder trascendente el objeto del primer capítulo, en el que lo sagrado es visto precisamente como manifestación suya en cosas o seres del mundo profano⁵. Lo sagrado es, pues, una manifestación de poder, de un poder que escapa y supera al hombre en todos sentidos, de un poder del cual todo emana. El mundo entero es una expresión de dicho poder; por eso, como bien apunta Eliade, para todos aquellos que están abiertos a él, que experimentan su potencia y su misterio, «el cosmos entero puede convertirse en una hierofanía»⁶. Se trata de un poder que el hombre percibe como algo aterrador pero también como algo fascinante, que genera angustia pero al mismo tiempo amor y esperanza⁷, pues su mayor expresión es la muerte, pero también la vida: de ahí su característica ambigüedad. Precisamente por ello, este poder le recuerda al hombre su absoluta nulidad⁸, la cual se corrobora con su muerte —que aparece como límite del poder del hombre⁹—: hay un «algo» o un «alguien»¹⁰ de quien depende si la tierra da frutos o no, si el sol alumbra o si prevalece la noche, si el hombre sigue viviendo o si ha de morir.

El mito se presenta como salida ante la precariedad del hombre¹¹: justamente porque en él se revela el carácter sagrado del mundo¹², el poder sagrado que subyace a absolutamente todas las cosas y seres que lo

¹ Véase Walter F. Otto, *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, Madrid, Sexto Piso, 2007; Karl Kerényi, *La religión antigua*, Barcelona, Herder, 1999; María Zambrano, *El hombre y lo divino*, México, FCE, 2002.

² Véase Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998; *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1972.

³ Véase Rudolf Otto, *Lo santo*, Madrid, Alianza, 2001.

⁴ Véase Gerardus van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, México, FCE, 1964.

⁵ M. Eliade, *Lo sagrado...*; e *infra*, I.2.

⁶ *Ibidem*, p. 15.

⁷ R. Otto, *op. cit.*

⁸ *Ibidem*.

⁹ Véase Eugenio Triás, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza & Janés, 2000; e *infra*, I.3.

¹⁰ Véase M. Zambrano, *op. cit.*

¹¹ Véase Luis Alberto Ayala, *El silencio de los dioses*, México, Sexto Piso, 2003; e *infra*, I.4.

¹² Véase K. Kerényi, *op. cit.*; W. F. Otto, *op. cit.*; e *infra*, I.4.

componen. En tanto que revelación del misterio de lo divino¹ en forma de gestos y palabras, de símbolos y simulacros², el mito funge como horizonte de sentido para la vida de los hombres, los orienta en medio de ese torrente de poder llamado mundo, los hace *ser* a partir de la repetición constante de los arquetipos contenidos en su narración³, que son, efectivamente, actualizados una y otra vez a través del rito⁴. Sólo de esta forma el hombre puede intervenir en la creación y recreación periódica del mundo⁵ y participar en el juego de la divinidad⁶, es decir, sólo así puede insertarse en la realidad, en el *ser*⁷, concibiéndose como parte —o partícula— de ese poder sagrado: hacia ese objetivo apunta la multiplicidad de ritos de iniciación que encontramos en todas las sociedades determinadas por lo sagrado⁸.

¹ Véase W. F. Otto, *op. cit.*; e *infra*, I.4.

² Véase L. A. Ayala, *op. cit.*; e *infra*, I.4.

³ Véase M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2002; e *infra*, I.4.

⁴ Véase M. Eliade, *El mito...*; W. F. Otto, *op. cit.*; K. Kerényi, *op. cit.*; e *infra*, I.4.

⁵ Véase M. Eliade, *El mito...*

⁶ Véase K. Kerényi, *op. cit.*

⁷ Véase M. Eliade, *El mito...*; *Lo sagrado...*

⁸ Estas sociedades han recibido múltiples denominaciones por parte de filósofos, antropólogos, etnólogos, historiadores de la religión: «sociedades tradicionales» (René Guénon, *Autoridad espiritual y poder temporal*, Barcelona, Paidós, 2001; Elémire Zolla, *¿Qué es la tradición?*, Barcelona, Paidós, 2002), «sociedades arcaicas» (Georges Balandier, *Antropología política*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2004), «sociedades antiguas» (K. Kerényi, *op. cit.*), «sociedades primitivas» (Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza 1999; Evans Pritchard, *Magia y religión entre los azandes*, Barcelona, Anagrama, 1979), «sociedades sin historia» (M. Eliade, *El mito...*), «sociedades sin Estado» (Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado*, Caracas, Monte Ávila, 1983; del mismo autor, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 2000), etc. Casi todos estos términos hacen alusión a sociedades en las que la vida está atravesada de cabo a rabo por lo sagrado, es decir, en las que lo sagrado diferencia el *ser* del *no-ser*, e impone, a través de la dualidad mito-rito, toda una gama de modelos ejemplares de conducta. Muchos de ellos hacen alusión a la temporalidad, oponiendo lo «antiguo» o «arcaico» a lo «moderno» y «actual», en donde supuestamente lo sagrado ha quedado desterrado. No ponen, sin embargo, una barrera temporal muy precisa, justamente porque dichos conceptos han surgido en su mayoría de estudios en torno a sociedades con una dimensión temporal actual, reciente o no tan antigua. Así, muchos antropólogos en pleno siglo XX hablaban del carácter primitivo o arcaico de sociedades temporalmente contemporáneas a las suyas. Por tanto, más que designar una diferencia temporal, estos conceptos intentan describir el status de sociedades en las que predomina lo sagrado, o en su defecto, en las que la cosmovisión moderna y occidental del mundo no ha logrado introducirse. De ahí que planteen antagonismos entre concepciones o formas de ver la vida: historia lineal vs. historia cíclica; antiguo vs. moderno; mito vs. logos; sociedad vs. estado; magia vs. ciencia; tradición vs. conocimiento.

Decíamos, sin embargo, que el poder —atribuido en el caso del poder sagrado a «lo irrepresentable»¹—, puede hacer referencia tanto a individuos como a grupos humanos. Y en este caso, nos dice Stoppino, «el poder se precisa y se convierte de genérica capacidad de obrar, en capacidad del hombre para determinar la conducta del hombre: en poder del hombre sobre el hombre»², en donde el hombre ya no es sólo el sujeto sino también el objeto del poder. Este «poder humano» denota, pues, la idea de un poder que es ejercido entre hombres, que surge de una relación de poder entre hombres, en la cual cada uno tiene un «poder propio»³, es decir, un quantum de «fuerza, vigor, capacidad, poderío»⁴, que es justamente el que determina el resultado final de dicha relación. La célula del poder humano es, por tanto, el poder propio, es decir, el poder que ha sido *asignado* o *concedido* a toda cosa o ser en tanto que participa del poder sagrado, y que es precisamente lo que define su esencia⁵. Las cosas del mundo, los seres —incluyendo desde luego a los humanos— son, en esencia, lo que su poder les permite llegar a ser⁶. Actualizar este poder en la existencia, ejercerlo plenamente, adecuar esencia y existencia, implicaría la perfección del mundo⁷. No obstante, nos dice Trias, «nada sabemos, o muy poco, respecto a nuestro propio poder»⁸, más bien sabemos de nuestra impotencia, en la cual se funda el poder humano⁹ y, como parte de éste, el poder político, objeto de estudio del segundo capítulo.

¹ Véase G. Colli, *op. cit.*

² Stoppino, *op. cit.*, p. 1190.

³ Véase Eugenio Trias, *Meditación sobre el poder*, Barcelona, Anagrama, 1977; Max Stirner, *El único y su propiedad*, México, Sexto Piso, 2003; e *infra*, II.1.

⁴ Otra de las acepciones modernas de la palabra «poder». Real Academia Española, *op. cit.*, p. 1791.

⁵ Véase E. Trias, *Meditación....*; e *infra*, II.1.

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem*, p. 17.

⁹ Dentro del «poder humano» entra también una categoría determinante, que es la de «poder económico», el cual se sustenta, desde el punto de vista del marxismo, en la «posesión de los medios de producción», misma que genera que el «proletariado» se vea obligado o inducido a tener una cierta conducta, es decir, a ejecutar cierto tipo de trabajo, en virtud del cual el «capitalista» incrementa su capital y, consiguientemente, su poder. El Estado, sede del poder político, no es sino un eslabón más en la cadena de reproducción

El poder político implica «dominio, imperio, facultad y jurisdicción que alguien tiene para mandar o ejecutar algo»¹; «es —nos dice Bobbio— el poder coactivo en el sentido más estricto de la palabra», y «se basa en la posesión de los instrumentos a través de los cuales se ejerce la fuerza física»². Esta clásica definición, que parte de una interpretación limitada de la teoría política de Max Weber³, es igualmente corta. De ahí que este trabajo plantee otra vía para el entendimiento del poder político, que se desplaza en un eje que va desde la impotencia hasta la promesa de salvación, pasando por la amenaza de muerte. El análisis del poder político

del capital, un garante de las condiciones necesarias para ésta. En este sentido, hay, para el marxismo, una clara prominencia del poder económico sobre el político. No obstante, los dos tipos de poder tienen una lógica similar: ambos parten de la impotencia (en el caso del poder económico derivada de la «acumulación originaria», descrita en el afamado capítulo XXIV de *El capital*), en ambos subyace una amenaza de muerte (en el caso del poder económico el despido y la consiguiente falta de un salario para vivir fungen como muerte «simbólica», ante cuya amenaza el trabajador obedece a su patrón), y en ambos también hay de por medio un discurso de verdad que sirve como horizonte de sentido y salvación (en el caso del poder económico un discurso apegado a la «ideología» burguesa y al «espíritu del capitalismo» —tal como lo describió Max Weber— que ofrece compensaciones inmediatas a través del salario, y futuras a través de la acumulación de capital). (Véase Karl Marx, *El capital*, tomo I, México, FCE, 1993; Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2000; e *infra*, cap. II). En efecto, este tipo de poder no recibe un tratamiento especial en este trabajo en tanto que se considera precisamente como poder humano, que opera según la lógica de éste, y bajo ella es que se inscribe dentro del entramado de relaciones microfísicas y multidireccionales de poder que cristalizan en el Estado, de la forma en que lo observa Michel Foucault (véase *Microfísica del poder*, Ed. La piqueta, Barcelona, 1997; y Gilles Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987). Por lo demás, es innegable el papel de procesos como la acumulación originaria en términos del establecimiento de un plano poder-impotencia, y el papel de la ideología burguesa en la construcción de la verdad, basada en la ciencia, y en el establecimiento de una «racionalidad instrumental», aspectos de los cuales se nutre el Estado moderno para el ejercicio del poder político, procesos que no son tratados en alusión directa al poder económico, y sí con respecto al poder político (véase e *infra*, II.2, y II.4). Considero además que la relación entre poder económico y poder político, en términos del estudio de este último, constituye por sí misma un problema de investigación, que desde luego no es objeto del presente trabajo. Dicha relación alude más a un análisis sociológico del poder político, que uno de corte filosófico, y hasta cierto punto psicológico, como el que aquí se presenta.

¹ Real Academia Española, *op. cit.*, p. 1791.

² Norberto Bobbio, «Política», en: N. Bobbio, *Diccionario...*, p. 1217.

³ «Por Estado debe entenderse una empresa institucional de carácter político en la cual — y en la medida en que— el aparato administrativo tiene con éxito una pretensión de monopolio de la coerción física legítima», citado en: Bobbio, *op. cit.*, p. 1218. En efecto, la teoría política de Weber va más allá de la amenaza de violencia física como argumento último de poder, resaltando en cambio que «el fundamento de toda dominación, por consiguiente de toda obediencia, es una creencia: creencia en el “prestigio” del que manda o de los que mandan» (Max Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 2002, p. 211.

que aquí se hace parte de la tesis de que éste se basa en la renuncia de los hombres a ejercer su poder propio¹, es decir, en la impotencia de éstos asumida de manera voluntaria², la cual se vivencia siempre como nulidad frente un poder mayor³, y como negación o represión de la esencia propia⁴. El mayor signo de la impotencia del hombre es su propia muerte⁵, a la cual teme y de la cual intenta huir a toda costa⁶. Y es precisamente en la fertilidad de esta gran angustia que el poder político echa raíces: «la amenaza de muerte es la moneda de cambio del poder»⁷, nos dice Elias Canetti; por consiguiente, el hombre obedece para no morir⁸. Ésta es la máxima que subyace al Estado moderno: ceder el poder propio ante un «poder mayor» que nos proteja de la amenaza de muerte proveniente de otros hombres (bajo el supuesto del hobbesiano «estado de naturaleza»⁹). Por eso el poder político, como poder soberano, está sustentado en un derecho de vida y muerte sobre sus súbditos¹⁰, tal y como en la antigua Roma el padre de familia ostentaba un derecho de vida y muerte sobre sus hijos¹¹. La amenaza de muerte, empero, está velada por un discurso de verdad en el que todo poder está sustentado y que, al mismo tiempo, es

¹ Véase E. Trias, *Meditación...*; Fernando Savater, *El panfleto contra el todo*, Madrid, Alianza, 1985; L. A. Ayala, *op. cit.* Para Trias *poder* es el equivalente al poder propio y *dominio* el equivalente a lo que aquí llamamos poder político, mismo que alude a un no-poder. Savater hace la misma distinción pero invierte los términos: él llama *dominio* al poder propio y *poder* al poder político. En el fondo ambos plantean la diferencia sustancial entre estos dos tipos de poder, la cual radica en que lo que aquí llamamos poder político se nutre de la renuncia al poder propio, mientras que éste no necesita de renuncia alguna para ser ejercido. Véase *infra*, II.2.

² Véase Étienne de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, México, Sexto Piso, 2003; e *infra*, I.2.

³ Véase Franz Kafka, *La metamorfosis*, Madrid, Alianza, 1986; *El castillo*, Madrid, Edad, 1996; *El proceso*, Colección Millenium, 1999; e *infra*, I.2.

⁴ Véase Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Argentina, Ediciones Orbis, 1993; Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, México, FCE, 1994; Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1999.

⁵ Véase E. Trias, *Por qué...*

⁶ Véase Ernest Becker, *La lucha contra el mal*, México, FCE, 1989; *La negación de la muerte*, Barcelona, Kairós, 2000.

⁷ Elias Canetti, *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 2000.

⁸ Véase *infra*, II.3.

⁹ Véase Thomas Hobbes, *Leviatán*, México, FCE, 2001.

¹⁰ Véase Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pretextos, 2003; Thomas Hobbes, *op. cit.*

¹¹ G. Agamben, *op. cit.*

producto suyo¹. Dicho discurso se articula como «mitología política»², a

¹ Michel Foucault, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, FCE, 2000.

² El concepto de «mitología política» es muy cercano al de ideología, si se entiende a esta última como «un conjunto de ideas y de valores concernientes al orden político, que tienen la función de guiar los comportamientos políticos colectivos» (Mario Stoppino, «Ideología», en: N. Bobbio, *Diccionario...*, p. 755), o, en una definición más precisa, enfática y moderna, como «significado al servicio del poder» (John B. Thompson, *Ideología y cultura moderna*, México, UAM Xochimilco, 1993, p. XVI), significado que según la teoría marxista es absolutamente falso, pero que es, no obstante, capaz de instituir realidades (*Ibidem*), de fungir como una verdad plena y orientadora para los dominados. Bobbio habla incluso de un «poder ideológico», que junto con el económico y el político conforman «la tipología moderna de las formas de poder» (N. Bobbio, *op. cit.*, p. 1217). Creo, sin embargo, que es erróneo considerar a la ideología como un poder separado del poder político, en tanto que apela directamente a la construcción de la verdad que éste requiere para su ejercicio (*infra*, II.4). Tanto el «poder ideológico» como la «ideología» misma, en términos conceptuales, se encuentran amalgamados en la relación entre poder y verdad. De ahí que en este trabajo no se les de un tratamiento específico sino como parte de la lógica misma del poder político.

«Mitología política» se acerca también a la noción de «religión política», que comenzó a utilizarse a principios del siglo XX para describir regímenes políticos como el comunismo, el nazismo o el fascismo, aludiendo a la reproducción, por parte de la política, de «las pretensiones absolutistas de la religión, envolviendo sectores cada vez más amplios y profundos de la vida en lo político, y constriñendo simultáneamente lo privado». «Estos movimientos orquestaban, al igual que una iglesia, el entusiasmo histérico y el sentimentalismo multitudinario, dictando al mismo tiempo la moralidad y el gusto, y definiendo los significados básicos de la vida» (Michael Burleigh, *Poder terrenal. Religión y política en Europa*, México, Taurus, 2006, p. 26), y eran concebidos como sustitutos de una fe desaparecida, cuya principal característica consistía en considerar la salvación del hombre como una tarea a realizarse en este mundo, en un futuro lejano, bajo la forma de un orden social aún por crearse (*Ibidem*, pp. 9-39). Empero, así tratada, la mitología política parecería ser exclusiva de cierto tipo de regímenes políticos, y no, como lo plantea este trabajo, ser una parte constitutiva de la lógica del poder político. Esta idea de «religión política» es a todas luces heredera de la noción de «mito político» de Cassirer (Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, México, FCE, 1968), que también se atribuye exclusivamente a los regímenes «totalitarios» del siglo XX, siendo que en realidad, como se argumentará en este trabajo, todo poder político es totalitario en el sentido de que aspira a constituirse en un Todo (*infra*, III.5).

«Mitología política», por tanto, se refiere a la articulación de un discurso de verdad que fundamenta el ejercicio del poder político y funda, al mismo tiempo, una realidad política: «la mitología política se encarga de reconstruir el universo a partir del punto alrededor del cual y desde el cual el poder político se organiza a sí mismo» (Carl G. Jung, Karl Kerényi, *Introducción a la esencia de la mitología*, Madrid, Siruela, 2003; e *infra*, III.1). Se considera no como una manifestación esporádica o desviada del poder político sino como atributo del mismo, como parte integrante de la lógica bajo la cual se manifiesta. Creemos que es un concepto adecuado a los fines de este trabajo no sólo porque expresa lo que queremos decir, sino también porque establece una semejanza terminológica con el mito sagrado, y porque, al igual que éste último, no puede subsistir sin un rito, en este caso un rito político, en el que su contenido se actualice constantemente. No se pretende con ello decir que el mito sea una ilusión. Entre el mito sagrado y el mito político hay la misma distancia que entre el poder sagrado y el poder político. Y así, mientras el mito revela el poder sagrado —el poder de lo irrepresentable—, el mito político reviste la consolidación de un discurso de verdad que, como bien lo ha mostrado Marcel Detienne (Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, México, Sexto Piso, 2004), puede

partir de la cual se determinan los actos, conductas y pensamientos de los hombres¹, en la medida en que aparece como un horizonte simbólico de sentido que les permite domar su angustia ante la vida y la muerte al tiempo de satisfacer su necesidad de heroísmo². Nuevamente el mito, en este caso el político, se presenta como salida ante la nulidad del hombre, pero a diferencia del mito sagrado, que fungía como plataforma para elevarlo a los dioses y hacer que estos descendieran hacia él, en este caso lo hunde aún más en su impotencia, pues él mismo ha decidido despojarse de su poder propio³. Sin embargo, gracias a la ritualidad política⁴, a la puesta en escena de la verdad contenida en sus mitos fundadores —a partir de la apropiación de la historia, de los símbolos y de las imágenes colectivas—, el poder político recuerda su majestuosidad a todos sus súbditos, al tiempo de devolverles una imagen idealizada de sí mismos⁵, con la cual quedan sumamente agradecidos. El bello retrato que el poder político nos ofrece hace que nos olvidemos de que nuestra vida le pertenece: tal es el secreto que se esconde detrás de todo ritual político, y es sólo gracias a éste, a su dramatización, que el poder político puede ser sacralizado⁶.

Tenemos, pues, una breve descripción de nuestros dos planos de poder: poder sagrado, por un lado; poder político, por el otro. Un poder trascendente, inmanente, más allá de toda vida mundana, de un lado; un

estar teñido de engaño, no obstante lo cual instaura una *realidad política* que apunta a la dominación de unos hombres sobre otros.

¹ Véase George Orwell, *1984*, México, Destino, 2003; *Ensayos escogidos*, México, Sexto Piso, 2002; y M. Foucault, *Defender...*

² E. Becker, *La lucha...*

³ Desde luego, esto no quiere decir que el mito sagrado y el mito político sean lo mismo: mientras que el primero es la revelación simbólica de *lo real* mismo, de lo irrepresentable, de lo divino, es decir, del misterio del mundo, el segundo es simplemente un discurso construido y articulado por el hombre, con la finalidad de ejercer el poder sobre otros hombres. Esto refleja la equidistancia que hay entre el poder sagrado y el poder político, independientemente de todos los paralelismos que podamos encontrar.

⁴ Véase Georges Balandier, *El poder en escenas*, Barcelona, Paidós, 1992; Clifford Geertz, *Negara. El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX*, Barcelona, Paidós, 2000.

⁵ G. Balandier, *op. cit.*; Michel Burleigh, *Causas sagradas. Religión y política en Europa en el siglo XX*, México, Taurus, 2007.

⁶ Véase *infra*, III.2.

poder simplemente humano, que emerge de la angustia y la impotencia, del miedo a la muerte y el ansia de seguridad y redención —descargados bajo la promesa de un paraíso terrenal—, del otro. Siendo eternamente equidistantes —pues el poder humano nunca podrá aspirar a convertirse en poder sagrado¹—, ¿qué es lo que hace que sean comparables?, ¿en qué sentido podemos hablar de lógicas paralelas?, ¿en dónde encontramos los paralelismos?, ¿por qué consideramos necesario el análisis del poder sagrado para comprender mejor el poder político?, ¿qué es lo que vincula a ambas lógicas, tal y como las hemos adelantado?

En una obra clásica para el estudio de las religiones², Roger Caillois habla de una «estrecha conexión que casi identifica la naturaleza del poder con la de lo sagrado»³. «Independientemente de su punto de apoyo y de su punto de aplicación, en todas sus variedades posibles, 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*»⁴. Así pues, el poder político, que se presenta como *virtud invisible*, es comparado con el

¹ Incluso aquellas doctrinas que plantean para el hombre la posibilidad de fusión con lo divino —como el yoga, el brahmanismo o el budismo— a partir de distintas prácticas, consideran que en ese momento de fusión —*nirvana*— el individuo deja de ser tal —el hombre deja de ser hombre y se convierte en *brahman*—, lo cual quiere decir que el poder de un hombre jamás podrá compararse con el poder de lo irrepresentable, ni siquiera en el momento en que se funde con éste, pues en ese preciso instante pierde su condición de humanidad. (Véase H. Zimmer, *op. cit.*).

² Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 2004.

³ *Ibidem*, p. 92.

⁴ *Ibidem*, pp. 92-93. El subrayado es mío.

poder sagrado —el poder de lo irrepresentable—, en virtud del cual el viento sopla y el fuego quema. Y la comparación es posible porque ambos *realizan voluntades y producen efectos*: características de todo poder¹. La gran diferencia entre ellos, lo que mantiene la infinita equidistancia es, precisamente, el origen de dichas voluntades, la fuente de donde emanan, el fundamento de cada uno. De ahí que mientras el poder sagrado aparezca como la consecuencia del querer de un algo oculto, trascendente, misterioso, inidentificable, el poder político aparece simplemente como «la consecuencia de un consentimiento»², como resultado de la impotencia en la que voluntariamente el hombre ha decidido sumirse.

Y es precisamente en la búsqueda de esa obediencia que el poder político —entendido como «dominación» o «imperio» de uno o algunos hombres sobre otros— ha necesitado siempre de un fundamento, y ese fundamento lo ha buscado en lo sagrado, en tanto que poder supremo, arquetipo de todo poder, fundamento último de todas las cosas. El poder político, nos dice Caillois, «se funda en el juego 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 aquel 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, frágiles e inermes, sino como una prerrogativa inherente a la función social, asegurada, evidente, reconocida, rodeada de respeto y de terror. Todo rey es dios, desciende de un dios o reina por la gracia de un dios. Es un personaje sagrado»³. En esta *divinización*, dada en virtud de un *ascendente*

¹ Véase *supra*, p. 6.

² R. Caillois, *op. cit.*, p. 93.

³ *Ibidem*, p. 94.

misterioso, que aparece como razón suficiente para otorgar el consentimiento que todo poder político requiere, radica «el carácter sagrado del poder» del que nos habla Caillois¹. Con esto no se quiere decir que el poder político sea *equivalente* al poder sagrado —pues este último no necesita de consentimiento ni de divinización alguna, no necesita de nada ni de nadie, se basta a sí mismo para manifestarse—, sino que es *sacralizado*, que *aparece* como si fuera un poder sagrado, que *le es atribuido* un carácter sagrado que no le es propio. Y es a través de esta objetivación, de esta sacralización, que las relaciones de poder son determinadas casi de manera automática, pues en virtud de ella se hace visible la diferencia de niveles energéticos a la que se refiere el antropólogo francés. Así, mientras el poder sagrado se revela por sí mismo a los hombres en el esplendor del mundo, siendo sagrado por sí mismo, sin que éstos tengan que *sacralizar* nada², el poder político, al ser un poder humano, requiere de esa transmutación que lo haga *aparecer* como poder sagrado.

Y esto ha sido así desde el momento en el que, en el desarrollo de las sociedades, la voluntad de cooperación es sustituida por una voluntad de dominación, que se institucionaliza. Éste es el momento, según Pierre Clastres, de la gran «desventura» del hombre, de su voluntaria pérdida de libertad, es decir, del surgimiento del Estado³. No precisamente del Estado

¹ *Ibidem*, pp. 93-96.

² Véase W. F. Otto, *op. cit.*

³ Véase Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 2000. Ni Clastres, ni Étienne de la Boétie —el autor en que se basa para desarrollar su tesis sobre las sociedades sin Estado— logran ubicar temporalmente el momento de esta «desventura», y más bien se cuestionan las razones «que han podido llevar al hombre a renunciar a su ser y perpetuar esa renuncia» (Clastres, *op. cit.*, p. 121), a lo cual tratamos de dar respuesta en el capítulo II (véase *infra*, II).

Ahora bien, la tendencia del hombre de sacralizar a otros hombres y someterse a ellos, debido a sus virtudes o cualidades, debe entenderse, a la manera de Ernest Becker, como una necesidad psíquica de transferir las angustias propias a esos hombres «poderosos», capaces de realizar lo que el débil no puede llevar a cabo (véase E. Becker, *La lucha...; e infra*, III.3). De ahí que podamos hablar de *sacralización* sin necesidad de hablar de un ejercicio del poder político —tal y como lo hemos entendido aquí—, sino más bien de liderazgo o de prestigio, fenómenos que podríamos considerar como los antecedentes directos de aquél. No podemos hablar, empero, de poder político sin sacralización, pues

moderno, sino, en palabras de Trías y Savater, del orden del *estar*, es decir, «de lo que siempre *está*»¹, de «lo que ante todo *está*», de «lo que irremediablemente *está*»². Estado que «tergiversa los reinos del ser y del existir, redefiniéndolos según su propia lógica, según su propio ser, según su propio discurrir»³.

Escribir la historia de esta «desventura» es una asignatura pendiente que, desde luego, rebasa el objetivo de este trabajo. No obstante, creo que es necesario aportar algunos elementos para entender mejor la relación que estamos analizando e indicar desde cuando y de qué forma podemos hablar de poder político.

Ya en las ciudades sumerias del neolítico superior (4000-2500 a.C., aproximadamente) es posible observar las primeras asociaciones de el rey con el «señor del cielo», y de la reina con la «diosa-tierra», a partir de cuya cíclica unión se regeneraba el mundo⁴. «Toda la ciudad se concebía ahora —nos dice Campbell— como una imitación sobre la tierra del orden cósmico, un “cosmos intermedio” sociológico, o mesocosmos, colocado por los *sacerdotes* entre el macrocosmos del universo y el microcosmos del individuo, haciendo visible la forma esencial única de todo. El *rey* era el

gracias a ésta queda determinada la diferencia de poderes entre quien ordena y quien obedece.

Bajo el liderazgo se conducen las «sociedades sin Estado» de las que habla Clastres. El líder es elegido por sus cualidades para hacer la guerra, las cuales lo ponen por encima de los demás y hacen que éstos tengan que obedecerlo, pero sólo mientras se encuentran en estado de guerra. Respecto al líder, la sociedad se presenta como un «poder indiviso», que impide que se arraigue en aquél la voluntad de dominio. La «desventura», entonces, consiste en el paso del liderazgo al poder político, entendido como dominación, entre los cuales, sin embargo, hay muy poca distancia: de ahí que estas sociedades pongan mucha atención en la conducta de su líder, expulsándolo de la comunidad e incluso matándolo en caso de que quiera dominar a los demás (P. Clastres, *op. cit.*). Por lo demás, aun en el caso del «poder indiviso» que la sociedad ejerce sobre sus miembros, sin necesidad de que uno de ellos domine a los otros, el poder propio se ve igualmente negado, aunque en este caso no en beneficio del Todo político sino del Todo social. Es decir, el hombre de igual forma cede voluntariamente su poder propio —queda impotente— ante un «poder mayor»: la sociedad; y lo hace por temor a morir y con la esperanza de redención y salvación.

¹ E. Trías, *Meditación...*

² Fernando Savater, *De los dioses y el mundo*, en: *La voluntad disculpada*, España, Taurus, 1996, p. 279. Nuevamente encontramos coincidencias entre Trías y Savater, esta vez en cuanto a su definición de Estado.

³ E. Trías, *Meditación...*, p. 40.

⁴ Joseph Campbell, *Las máscaras de Dios. Mitología primitiva*, Madrid, Alianza, 2000.

centro, como representante humano del poder manifestado celestialmente en el sol o en la luna»¹. Con el surgimiento de la ciudad emergen, pues, dos tipos formales de poder: el «poder espiritual», aquel que emana de una autoridad tradicional, y el «poder temporal», el que recae en una autoridad política. Al sacerdote corresponde el primero, al rey el segundo. Atributo del primero es el conocimiento y la transmisión de la sabiduría tradicional. Al segundo, en cambio, corresponde la acción, el gobierno propiamente dicho, teniendo como función el mantenimiento del orden tanto interno como hacia fuera². Poderes que, a pesar de ser tan distintos, están ampliamente ligados, pues el uno funge como fundamento para el ejercicio del otro. En otras palabras, «el poder temporal necesita para subsistir una consagración que le viene de dicha autoridad [espiritual]; es esa consagración la que determina su legitimidad, es decir, su conformidad

¹ *Ibidem*, p. 181.

² En este punto es inevitable recurrir a René Guénon, quien prefiere llamar «autoridad espiritual» al «poder espiritual», debido a que la palabra poder «evoca casi inevitablemente la idea de potencia o fuerza, y sobre todo de una fuerza material, de un poder que se manifiesta visiblemente en el exterior y se afirma mediante el empleo de medios externos» (René Guénon, *Autoridad espiritual y poder temporal*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 31), es decir, evoca prácticamente al «poder temporal». Mientras que para él, el poder espiritual, «interior por esencia, sólo se afirma por sí mismo, independiente de todo apoyo sensible, y se ejerce en alguna medida de manera invisible» (*Ibidem*), es decir, es un poder completamente intelectual, no activo. Según Guénon, ambos poderes, en su origen, no debieron existir como funciones separadas, ejercidas respectivamente por individuos diferentes, «por el contrario, debían de estar contenidos uno y otro en el principio común del que ambos proceden y del que solamente representaban dos aspectos invisibles, indisolublemente ligados en la unidad de una síntesis a la vez superior y anterior a su distinción» (*Ibidem*, p. 18). Tal fusión de poderes es la idea que se intenta expresar en el mítico *Brahatma* o *Rey del mundo*, un personaje que era al mismo tiempo *Mahanga* (rey, representante del poder regio o temporal) y *Mahatma* (representante del poder sacerdotal o espiritual). El *Brahatma*, «el Maestro de los tres mundos» (la tierra, la atmósfera y el cielo), es «el Señor de todas las cosas, el Omnisciente (quien inmediatamente ve todos los efectos en su causa), el ordenador interno (que reside en el centro del mundo y lo rige desde el interior, dirigiendo su movimiento sin participar en él), la fuente (de todo poder legítimo), el origen y el fin de todos los seres (de la manifestación cíclica de la cual representa la Ley)» (René Guénon, *El rey del mundo*, Barcelona, Paidós, 2003, p. 27). Como su propio nombre lo indica el *Brah-atma*, representa la dualidad *Atman-Brahman*, a la que nos hemos referido líneas arriba, y que definimos como «Poder Sagrado»; de ahí que ambos tipos de poder, tanto el espiritual como el temporal, estuviesen unidos en algún momento en una misma fuente. Esto no significa, por tanto, que el poder espiritual sea equivalente al poder sagrado, como muchas veces se suele confundir; afirmación aún más tajante tratándose del poder temporal, a todas luces equiparable, en cambio, a lo que aquí llamamos poder político.

con el orden de las cosas»¹. A esta necesidad de *consagración* responden los ritos de iniciación real, de sucesión y coronación que vemos a lo largo de la historia del mundo antiguo², de los cuales fueron herederos los rituales políticos de la Edad Media³ y del mundo moderno⁴.

Así pues, si bien sacerdocio y realeza obtienen su poder de una fuente común —el poder sagrado⁵—, el primero lo recibe directamente de ésta, con la que, en virtud de su conocimiento⁶, está en contacto directo, mientras que la realeza, en virtud de su carácter exterior y terreno, no puede recibir el suyo más que por intermediación del sacerdocio, de modo tal que éste desempeña una función de mediador, de verdadero puente entre los dioses y los hombres («pontífice»). Y es sólo gracias a esta mediación, al conocimiento sacerdotal, que puede fundarse la ciudad antigua⁷.

El poder temporal o político, por tanto, estuvo siempre basado en la sabiduría tradicional. Gracias a ésta la *polis*, «la ciudad», podía ser considerada un «mesocosmos», ubicado entre el macrocosmos del universo

¹ R. Guénon, *op. cit.*, p. 45.

² Véase Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Tomos I, II, III, Barcelona, Paidós, 1999; Henry Frankfurt, *Reyes y dioses*, Madrid, Alianza, 1998; Heinrich Zimmer, *op. cit.*; Gerardus van der Leeuw, *op. cit.*; Pierre Grimal, *Historia de Roma*, Barcelona, Paidós, 1999; Tito Livio, *Desde la fundación de Roma*, México, UNAM, 1998; Joseph Campbell, *op. cit.*; Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, México, Sexto Piso, 2004.

³ Véase Ernst Kantorowicz, *op. cit.*; Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 2000; March Bloch, *Los reyes taumaturgos*, México, FCE, 2005; Jacob Burckhardt, *Reflexiones sobre la historia universal*, México, FCE, 1998.

⁴ Véase Michael Burleigh, *Poder...; Causas...*; Rosa María Sale, *Mitos y símbolos del nazismo*, Barcelona, Acantilado, 2004; Georges Balandier, *op. cit.*; Olaf B. Rader, *Tumba y poder*, Madrid, Siruela, 2005; Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2002.

⁵ Véase *supra*, nota 79.

⁶ «Conocimiento» entendido, precisamente, como «identificación con su objeto» (R. Guénon, *Autoridad...*, p. 53). De ahí que se considere que el sacerdote está en contacto directo con el poder sagrado.

⁷ Véase J. Campbell, *op. cit.* Este autor, de hecho, considera la aparición del «sacerdote profesional del templo» —hacia el 3200 a.C. en las ciudades sumerias— como «síndrome cultural que desde entonces ha constituido la unidad germinal de todas las civilizaciones desarrolladas del mundo» (p. 191), lo que resalta la importancia de la autoridad espiritual en tanto que concedora y transmisora directa del poder sagrado, de los principios que rigen el mundo.

y el microcosmos del individuo¹; formaba parte de una *cosmología*, era acorde a las leyes rectoras del universo². Lo político, en este sentido, consistía en reintegrar al hombre con el cosmos a partir de la ciudad³, de una ciudad poblada también por dioses y espíritus. El poder político, obteniendo su fundamento sólo por intermedio de la autoridad espiritual —jamás por sí mismo—, se presentaba como «salvación», en el sentido de que otorgaba al individuo un lugar y un papel en el mundo: era ésta la base de la obediencia, de la entrega voluntaria al reino del estar. Por eso el poder político podía *aparecer* como poder sagrado, y el rey como verdadero dios, capaz de hacer llover, de dar buenas cosechas, de hacer que el sol saliera todos los días. Por eso, también, el orden político era equiparable al orden cósmico, y la ciudad era la realización del modelo ejemplar de la ciudad celestial, divina⁴.

Hay, sin embargo, un momento difícil —por no decir imposible— de ubicar temporalmente, en que la realeza se rebela en contra del sacerdocio y busca en sí misma el fundamento de su poder. Se aleja de la verdad trascendente y trata de construir su propia verdad, trayendo con ello, sin darse cuenta, su propia ruina: pues a partir de entonces el poder político no busca la comunión entre el hombre y el cosmos, sino simplemente la dominación de unos hombres sobre otros —y también sobre la naturaleza y el mundo⁵— a partir de un fundamento único: el suyo.

El origen mítico de esta rebelión está narrado en la historia de *La ruina de Kash*. Ésta da cuenta de la ruina en que cayó el reino de Napata, el más rico entre los reinos africanos de la zona de Etiopía, precisamente por

¹ *Ibidem*, p. 180.

² Véase Raimon Panikkar, *El espíritu de lo político*, Barcelona, Península, 1999.

³ *Ibidem*, p. 75.

⁴ Véase G. van der Leeuw, *op. cit.*; Roger Caillois, *op. cit.*; H. Frankfurt, *op. cit.*; G. Balandier, *Antropología...*; Joseph Campbell, *op. cit.*; Marcel Detienne, *op. cit.*; M. Eliade, *Historia...*; entre otros.

⁵ Tal fue, como bien lo describen Horkheimer y Adorno, el proyecto principal de la Ilustración, con la ciencia positiva como su principal bastión para conseguirlo (Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2003). A ese anhelo se encamina la vida de los hombres en la modernidad; y, en efecto, nadie parece percatarse de la ruina que se acarrea a sí mismo.

desconocer los ritos y la autoridad de los sacerdotes. Al no realizar la muerte sagrada del rey, costumbre inmemorial basada en la sabiduría sacerdotal —los sacerdotes determinaban la fecha exacta de la muerte del rey a partir de la observación de las estrellas—, el reino se fue a la ruina. Los embriagadores cuentos de Far-li-mas —desfallecientes como el hachís— desafían y terminan por dar muerte a la autoridad espiritual, modificando por completo las costumbres del reino. Como bien vaticinaban los sacerdotes, Far-li-mas había destruido el orden establecido, fundando uno nuevo basado en el poder de sus propias palabras, que llevaban a los escuchas a estados de embriaguez, de ensoñación y desfallecimiento: son precisamente sus palabras las que matan a los sacerdotes y, al mismo tiempo, hacen feliz a la multitud. «A partir de aquel día no ha vuelto a haber sacrificios humanos en Napata». Con el nuevo orden, basado en un fundamento humano, este reino alcanzó la culminación de su fortuna, pero también de su ruina, pues tras el deceso de Akaf, el rey transgresor, y de su sucesor, Far-li-mas, los reinos vecinos declararon la guerra a Napata y el reino fue destruido¹.

El desafío interpuesto por Far-li-mas a la autoridad espiritual es similar al que, en la Grecia arcaica, lanzan sofistas y retóricos a los «maestros de Verdad»², con lo cual la verdad trascendente de la que éstos son portadores se hace a un lado para abrir paso a una verdad construida a partir del *logos*, y que apunta al convencimiento de los hombres a partir del hechizo de las palabras, dulces como la miel³. Y similar también al desafío que Odiseo hace, a partir de su propia razón, a todas las potencias y dioses que habitaban el mundo griego. Arquetipo del hombre moderno e Ilustrado, Odiseo no se rebela contra la autoridad espiritual sino contra los mismos dioses, fundando con ello un nuevo culto a la razón y el intelecto

¹ Joseph Campbell, *op. cit.*, pp. 185-193; véase también Roberto Calasso, *La ruina de Kash*, Barcelona, Anagrama, 1997.

² Marcel Detienne, *op. cit.*; véase *infra*, II. 4. «Maestros de Verdad» eran, por ejemplo, los poetas y los reyes, así como los adivinos.

³ *Ibidem*.

humanos, un nuevo culto al Hombre: da el primer paso en el intento de poner lo humano a la altura e incluso por encima de lo sagrado. Con base en él se funda una nueva mitología, ya no sagrada sino humana: la mitología de la Ilustración¹.

Este germen de la rebelión incubado ya entre los griegos, se consolidó aún más entre los romanos, con la idea de la ciudad ya no como *polis* sino como *urbs*, es decir, como «ciudad-imperio»², en donde el poder político «representa el poder administrativo por excelencia de reyes, cónsules, pretores, generales y, más tarde, el de los emperadores»; «es el poder para gobernar, declarar la guerra, emprender la batalla y condenar a muerte según las leyes»³. Este giro en torno a la concepción del poder político, visto ya más como dominación que como comunión con el cosmos, corresponde con el desplazamiento de la autoridad espiritual. Los santos ya no son los sacerdotes sino los emperadores, los cónsules, los generales que ganan las guerras auxiliados por los dioses. Los romanos hacen uso de la *religio* para consolidar el *imperium*, la gran ciudad de la humanidad; de ahí que para ellos el mito confluya con la historia, convirtiéndose ésta en historia *sacra*, con un significado normativo para el presente⁴. Si por algo admiró Maquiavelo a Numa fue por haber utilizado la religión como factor unificador del reino, es decir, por haber puesto a la autoridad espiritual al servicio del poder político⁵.

El advenimiento del cristianismo consolida la idea del *imperium*, como la realización del orden de lo eterno en el plano de lo temporal, imperio que

¹ Véase Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2003.

² Panikkar, *op. cit.*, p. 78.

³ *Ibidem*, p. 79.

⁴ Es decir, el mito aquí ya no se ve como revelación de lo sagrado ni como posibilidad de acercamiento a lo divino a través del rito, sino que es la historia del imperio romano, de sus gestas y actos, heroicos la que es sacralizada con la finalidad, justamente, de sacralizar al imperio mismo, es decir, al poder político. En otras palabras, la mitología se convierte en mitología política: los gestos de los dioses, y el culto rendido a éstos sólo se retoman y realizan para el engrandecimiento del imperio. Véase M. Eliade, *Historia...*, Tomo II, pp. 135-168; Karl Kerényi, *op. cit.*, p. 122.

⁵ Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 67-71.

habría de culminar en el abstracto Estado moderno. «El monoteísmo —nos dice Savater— era la realización perfecta del imperio, su revés ideológico»¹. A la idea de un Imperio universal, correspondió la idea de un Dios único y, más tarde, la de una comunidad de cristianos unidos en una sola iglesia, en una *Ecclesia Univesalis* presente en todas partes². La unión de la espada y la cruz es, pues, la unión del poder temporal y la autoridad espiritual, de la *potestas*, la que viene dada por la fuerza, y la *auctoritas*, reconocida por el don de la fe³. Unión en la que, sin embargo, la segunda queda al servicio de la primera.

Esta unidad dio origen al Sacro Imperio Romano Germánico, en el cual ambos poderes se prestaban servicios mutuos: mientras el poder temporal tenía como misión defender a la Santa Iglesia, el espiritual debía interceder ante Dios para que el imperio alcanzase la victoria sobre sus enemigos⁴.

El famoso «conflicto de las investiduras» es, sin embargo, el punto decisivo para la ruptura definitiva. Con la finalidad de reforzar el papel del papado en la consecución de la *Ecclesia Universalis*, Gregorio VII pone en la palestra la cuestión de las jerarquías entre los distintos poderes: mientras que en el proyecto imperial *Regnum y Sacerdotium* se sitúan en el mismo plano, sólo con el poder de Dios («poder sagrado») por encima de ellos, el proyecto gregoriano trata de reestablecer la jerarquía del segundo sobre el primero, ambos bajo el dominio único de la Iglesia de Dios⁵. El poder temporal, por tanto, es separado de la *Ecclesia* y, más bien, subordinado a la autoridad espiritual. Debajo de esto no había un intento por restablecer una autoridad espiritual pura, en el sentido de Guénon, sino más bien el de someter al poder temporal bajo el poder del Papa: «en lugar del ideal de huida del mundo y de indiferencia ante las cosas del mundo, Gregorio VII

¹ Fernando Savater, «De los dioses y del mundo», en: *La voluntad disculpada*, Madrid, Taurus, 1996, p. 249.

² Rafael Navarro-Valls, Rafael Palomino (comps.), *Estado y religión. Textos para una reflexión crítica*, España, Ariel, 2000, pp. 56-57.

³ R. Panikkar, *op. cit.*, p. 86.

⁴ R. Navarro, *op. cit.*, p. 50.

⁵ *Ibidem*, p. 55-112.

impone a la Iglesia el principio del *dominio* del mundo en nombre de unos ideales religiosos»¹. La autoridad espiritual, de algún modo, se había «temporalizado», pretendía tener injerencia absoluta en los asuntos del poder temporal. Es por ello que «sin quererlo, el movimiento gregoriano había creado las bases de la futura sociedad laicista»². En efecto, así habría de ocurrir, pues al plantear el poder espiritual una soberanía absoluta en ambos terrenos —tanto en lo espiritual como en lo temporal—, el poder temporal simplemente terminó por hacer lo mismo, y resultó victorioso. La Reforma de Lutero y el protestantismo, con el cúmulo de cuestionamientos dirigidos al poder del Papa, dan el tiro de gracia a una autoridad espiritual ya de por sí muy desviada de su esencia³. No es, por tanto, el punto de partida, sino el colofón de este proceso de escisión y apropiación que culmina en el Estado moderno.

Y es justo este proceso el que con inigualable agudeza describe Ernst Kantorowicz en *Los dos cuerpos del rey*, y al cual nos referimos más adelante⁴. Desde la baja Edad Media, los juristas, los «sacerdotes de la justicia», comienzan a apropiarse de los conceptos de la teología cristiana que soportaban la soberanía de Dios en el mundo, para más tarde trasladarlos al terreno del poder temporal y dotar a éste de un fundamento propio⁵, con base en el cual habría de fraguarse la derrota del poder espiritual. El Estado moderno como corporación, como concepto, como ente abstracto e inmortal es el producto más acabado de este proceso y el símbolo de la victoria del poder temporal. La época de las revoluciones, los nacionalismos y los posteriores «totalitarismos», no son sino la continuación de este proceso de apropiación y construcción de un fundamento propio; muestran el desarrollo y la consolidación de la

¹ *Ibidem*, p. 59.

² *Ibidem*.

³ R. Guénon, *Autoridad...*, pp. 90-92; R. Panikkar, *op. cit.*, p. 87-88.

⁴ Véase Ernst Kantorowicz, *op. cit.*; y *supra*, III.1.

⁵ *Ibidem*.

mitología política moderna y, por tanto, el encumbramiento del poder político *visto* como un verdadero poder sagrado¹.

Quede en manos del rey, del monarca; en manos del presidente, del primer ministro; en manos del parlamento o del propio pueblo, el Estado aparece como un poder trascendente, más allá de toda voluntad humana, capaz de normalizar y orientar los actos de los hombres². En el Estado el poder político *aparece*, pues, como un poder sagrado, ante el cual los hombres se sienten impotentes, nulos, insignificantes, incapaces de expresar su esencia³. Es además un poder que se configura como constante amenaza de muerte, un poder que, como el de los dioses, le recuerda al hombre a cada instante que su vida le pertenece⁴. Y es también, empero, un poder con apariencia de salvador, que al ofrecer a los hombres un discurso de verdad —articulado como mitología política—, les proporciona un horizonte simbólico de sentido a partir del cual actúan, viven, sienten, piensan, etcétera, bajo la promesa de alcanzar el paraíso en la tierra⁵. No es sin embargo, un poder político que, como entre los antiguos griegos, busque alcanzar la comunión del hombre con lo divino a través de la *polis*, sino que, al haber hecho a un lado su fundamento espiritual y construir uno propio, lo único que ha buscado es la dominación, el ejercicio del poder sobre otros hombres sin otra finalidad que su propia reproducción: «el poder por el poder mismo», en palabras de George Orwell⁶.

Impotencia, muerte, verdad, sentido, son los ejes sobre los cuales pueden establecerse las comparaciones entre un poder y el otro⁷. La equidistancia, sin embargo, se mantiene en cada punto de ambos planos debido a la

¹ Véase *infra*, III.1.

² *Ibidem*.

³ Véase *infra*, I.2 y II.2.

⁴ Véase *infra*, I.3 y II.3.

⁵ Véase *infra*, I.4 y II.4.

⁶ George Orwell, *op. cit.*

⁷ Véase *infra*, III.5.

abismal diferencia que existe entre ellos: mientras que el poder sagrado es absolutamente trascendente, inaprensible, inasible, inalcanzable, misterioso, desconocido, irrepresentable, y no tiene como fundamento más que a sí mismo, el poder político es un poder humano, temporal, discernible, que se funda en la impotencia, en el miedo y en la esperanza de aquellos sobre los que se ejerce; mientras que el poder sagrado se manifiesta por su propio querer, sin finalidad alguna más que la expresión, el desvelo de su esplendor, el poder político lo hace con la finalidad de someter a otros hombres y lograr su reproducción. Y asimismo: en tanto que la impotencia que el hombre experimenta ante el poder sagrado se desprende de la majestuosidad y el misterio de éste, la impotencia ante el poder político es producto de la renuncia de los hombres a ejercer su poder propio; en tanto que el poder sagrado da vida y muerte a todas las cosas del mundo y del universo por su simple querer, el poder político sólo es capaz de dar muerte a los hombres, a ciertos hombres, como medio para instaurar una amenaza de muerte permanente, ante la cual éstos habrán de obedecer sus dictados; en tanto que el poder sagrado se revela como verdad única e irrefutable en el mito, estableciendo formas de conducta que habrán de ejecutarse en el rito y en general en la vida imbuida por lo sagrado, el poder político construye una verdad propia, una mitología política, a imagen y semejanza de la mitología sagrada, de la sabiduría tradicional, a partir de la cual se definen conductas, comportamientos, acciones e incluso pensamientos.

Es, sin embargo, en virtud de estos paralelismos, derivados a su vez de la moderna necesidad del poder político de contar con un fundamento propio, que éste puede *aparecer* como poder sagrado. Y es precisamente esto lo que hace «comparables» a ambos poderes, a pesar de mantener siempre la equidistancia, a pesar de ser poderes tan distintos. No es, por tanto, que el poder político transmute en poder sagrado, sino que es visto como tal y pretende sustituirlo. No se trata de decir con esto que el poder sagrado haya dejado de ser tal o que no se pueda hablar de él en el mundo

moderno, ni tampoco es mi intención hablar del poder político como mera reminiscencia de lo sagrado en una época en la que supuestamente ello ha desaparecido. Se trata, simplemente, de establecer que la lógica del poder político es paralela a la del poder sagrado, porque ambos poderes se mueven sobre ejes similares, en la medida en que el primero ha sido construido a imagen y semejanza del segundo. Este es el objeto del tercer y último capítulo.

En el centro de la reflexión está el hombre¹, que es objeto de ambos poderes. Un hombre aterrorizado por haber sido echado a un mundo lleno de muerte y destrucción², del cual nada conoce excepto que él también habrá de morir. Un hombre que se siente impotente y nulo ante la majestuosidad de las potencias que rigen el mundo³ y que le esputan constantemente a la cara que es nada, que es ceniza y polvo⁴. Un hombre angustiado⁵, al cual el mundo se le revela esencialmente como poder,

¹ La concepción del hombre que aquí se presenta surge en gran medida de nuestro análisis del poder, tanto sagrado como político: la una y el otro van de la mano. Nos arroja una imagen del hombre como objeto del poder, en el caso del poder sagrado, y al mismo tiempo como fuente del poder, en el caso del poder político. En ambos casos hablamos de un hombre impotente; sin embargo, mientras en el primero la impotencia es ante un poder trascendente, en el segundo es ante un poder humano construido a raíz de la renuncia al poder propio. En ambos casos hablamos también de un hombre temeroso y angustiado ante la muerte; pero mientras que en el caso del poder sagrado la muerte se presenta como parte consustancial de la vida, en el del poder político se presenta como prerrogativa de uno o algunos hombres sobre otros. En ambos casos hablamos de un hombre esperanzado y que busca la salvación: mas en el uno la verdad aparece como propiedad y la redención se da en términos de la fusión con la fuente de poder, mientras que en el otro aparece como artificio y la salvación sólo se consigue con la obediencia.

Esta concepción no está peleada con otras más profundas y más amplias que ven al hombre simultáneamente como *homo faber*, *homo sapiens*, *zoon politikon*, *homo parlante*, y *homo symbolicus* o *religiosus* (Blanca Solares, «Prefacio», en: B. Solares, (coord.), *Los lenguajes del símbolo*, Barcelona, Anthropos, 2001, p. 14). Es, si se quiere, una concepción «limitada» que, como hemos dicho, ha emergido de nuestro análisis del poder —de acuerdo con los autores y textos consultados—. Por lo demás, no es el objeto de este trabajo proponer concepción alguna del hombre, mas no se pueden soslayar las reflexiones que en torno a éste se desprenden al analizar el poder en el sentido en que lo hemos hecho.

² S. Freud, *op. cit.*

³ Véase Roberto Calasso, *La locura que viene de las ninfas y otros ensayos*, México, Sexto Piso, 2004; *La literatura y los dioses*, Barcelona, Anagrama, 2005.

⁴ R. Otto, *op. cit.*

⁵ E. Becker, *La negación...*

como el poder de lo totalmente otro¹, de una fuerza que desconoce pero que es capaz de aterrarlo o fascinarlo², que lo trasciende y que lo sobrecoge, a la que teme y al mismo tiempo ama, y con la que aspira a fundirse³. Un hombre que, por tanto, necesita un asidero que lo sitúe y oriente en el mundo, que alivie su angustia y sobre todo su temor, permitiéndole hallar una perspectiva redentora⁴. Un hombre que tiene sed de absoluto⁵, de un poder mayor con el cual fundirse, al cual someterse y en el cual transferir sus miedos⁶. Un hombre que, en suma, requiere un horizonte de sentido para poder respirar, para poder entender todo aquello que se le presenta siempre en forma de poder, y que, por sobre todas las cosas, necesita que alguien lo ayude a asumir la responsabilidad de su propia vida⁷.

Lo que posibilita la comparación entre poder sagrado y poder político deriva de lo que hay de común en los hombres: la impotencia y el miedo ante un poder trascendente y, al mismo tiempo, la necesidad de fundirse con éste. El poder sagrado, sin embargo, es el poder primigenio, del cual todo emana⁸; su salida, el rito, basado en el mito, pretende elevar a los hombres y hacer bajar a los dioses⁹, fundir a los primeros con dicha fuente de poder. El poder político, en cambio, es producto de los hombres, pretende ser una representación del primero, hacerse pasar por él¹⁰; por ello su salida no busca sacar al hombre de su mísera condición sino que lo hunde aún más en ella¹¹; acorde con su esencia, resulta ser un hermoso espejismo¹². Lo único que busca, por tanto, es su reproducción a partir de

¹ M. Eliade, *Lo sagrado...*

² R. Otto, *op. cit.*

³ G. van der Leeuw, *op. cit.*

⁴ E. Becker, *La lucha...; La negación...*

⁵ E. M. Cioran, *Historia y utopía*, Barcelona, Tusquets, 2003.

⁶ E. Becker, *La negación...*

⁷ *Ibidem*

⁸ Véase H. Zimmer, *op. cit.*; G. Colli, *op. cit.*; Franz Kafka, *op. cit.*; e *infra*, I.1.

⁹ Véase W. F. Otto, *Teofanía*; Karl Kerényi, *op. cit.*, e *infra*, I.4.

¹⁰ Véase *infra*, III. 5.

¹¹ L. A. Ayala, *op. cit.*

¹² M. Detienne, *op. cit.*

la obediencia, el sometimiento e incluso el amor incondicional de sus agradecidos súbditos¹. Y para lograrlo ha de vestirse con los atributos de los dioses, ha de presentarse como el hacedor de un paraíso terrenal que corrija todos los errores que aquellos cometieron². Ha de mostrarse, pues, como un demiurgo capaz de hacer pedazos los espíritus y reconstruirlos con las nuevas formas que sólo él elija³.

La preocupación central de este trabajo es, pues, el poder político en su acepción moderna, es decir, entendido como dominación en el sentido de Trías⁴, desligado de un fundamento espiritual, y dotado, en cambio, de un fundamento propio. Es muy difícil, sin embargo, precisar una dimensión temporal exacta del momento en el que se da el paso al reino del *estar*⁵, o el momento de la *desventura* de la que nos habla Clastres⁶. Si hemos de ponerle fecha, diremos que sería a partir de los siglos XIV-XVI⁷, cuando en Europa se consolida la victoria del poder temporal sobre el espiritual⁸ y comienzan a emerger los primeros Estados modernos⁹, y cuando surge precisamente un concepto de política como «técnica para conservar y adquirir el poder», como «el arte de dirigir un estado mediante el empleo

¹ Fiodor Dostoievsky, *Los hermanos Karamazov*, Madrid, Debate, 2002.

² *Ibidem*.

³ G. Orwell, *op. cit.*

⁴ E. Trías, *Meditación...*

⁵ *Ibidem*.

⁶ P. Clastres, *op. cit.*

⁷ Algunos autores como Quentin Skinner sitúan el surgimiento del pensamiento político moderno en los siglos XIII-XIV, cuando a raíz del conflicto entre la Iglesia y el Imperio comenzaron a surgir toda una gama de pequeñas ciudades-estado en el norte de Italia que recibieron el nombre de Repúblicas. Esta es la época de Maquiavelo (1469-1527) y, antes que él, del pintor sienés Ambroggio Lorenzetti (1285-id., 1348), de cuyos frescos hablamos más adelante (*infra*, II. 7), puesto que a mi juicio representan muy bien la concepción del poder político que aquí se plantea. Véase Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, FCE; Lauro Martines, *Power and Imagination. City-States in Renaissance Italy*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1988.

⁸ Véase René Guenón, *Autoridad...*; R. Panikkar, *op. cit.* Ambos autores ven la Reforma de Lutero (1483-1540) como punto culminante de este proceso.

⁹ Véase Perry Anderson, *El estado absolutista*, México, Siglo XXI, 2002.

del poder y la astucia», adjudicado principalmente a Maquiavelo¹. Sin embargo, la idea de poder político como poder temporal —aunque subordinado y dependiente del poder espiritual—, como el poder que ejercen unos hombres sobre otros, aparece, como lo hemos visto, prácticamente desde el surgimiento de las primeras ciudades en la antigua Mesopotamia. Y así, mientras el poder político en la antigüedad se fundamentaba en el poder sagrado, recibido por intermedio de la autoridad espiritual, en la modernidad tiene un fundamento propio construido a partir de la secularización, mas no de la profanación², de las mitologías y teologías antiguas en torno a ese poder sagrado. Proceso que hace que el poder político no sólo tenga una lógica paralela a la del poder sagrado, en el sentido de que se apropia de muchas de sus atribuciones y atributos, sino que pueda aparecer como tal. Aunque los antecedentes de este proceso son antiguos, podemos decir que sólo se concreta después de los siglos indicados. De ahí que casi todas las fuentes consultadas para la elaboración del capítulo respectivo al poder político se refieran al período posterior a esta época.

El interés por analizar el poder político en la modernidad y el hacerlo a la luz de lo sagrado deriva, en parte, del resurgimiento de lo religioso en las sociedades occidentales ante el fracaso de la Ilustración como —en palabras de Ernest Becker³— proyecto de inmortalidad y redención, resurgimiento que algunos autores han interpretado como «nostalgia» o «necesidad» de «absoluto»⁴, de «sentido», de un asidero para poder vivir, en virtud de la cual los totalitarismos —nazismo, fascismo, comunismo—

¹ Raimon Panikkar, *op. cit.*, p. 92; véase también Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, Madrid, Alianza, 1997.

² En el sentido de Giorgio Agamben, para quien «la secularización es una forma de remoción que deja intactas las fuerzas, limitándose a desplazarlas de un lugar a otro», mientras que «la profanación implica, en cambio, una neutralización de aquello que profana» (Giorgio Agamben, *Profanaciones*, Argentina, Adriana Hidalgo Editora, 2005, p. 102; véase *infra*, III. 1).

³ E. Becker, *La lucha...*

⁴ Véase George Steiner, *Nostalgia del absoluto*, Madrid, Siruela, 2001; E. M. Cioran, *op. cit.*; e *infra*, III.4.

hallaron un estupendo caldo de cultivo para su posterior desarrollo, al presentarse, precisamente, como lo absoluto mismo, como lo más sagrado, como el poder sagrado.

Lo que intento demostrar es, sin embargo, que la lógica del poder político mantiene ciertos paralelismos —en términos de la posibilidad de establecer una comparación mas no en términos de semejanza— con la del poder sagrado, los cuales responden a un añejo interés por parte del primero por aparecer como el segundo, pretensión que se consolida en la modernidad, cuando el poder político logra deslindarse del fundamento dado desde siempre por la autoridad espiritual y, en cambio, se dota a sí mismo de un fundamento propio. La pretensión de sacralidad del poder político, por tanto, no es coyuntural sino que es una propiedad de éste y, como tal, va más allá de los llamados totalitarismos históricos. En la modernidad, se refleja principalmente en el Estado, que desde su emergencia ha ido cambiando de adjetivos: absolutista, republicano, liberal y, más recientemente, democrático. Desde hace tiempo todo se hace en nombre de la Democracia, de la Igualdad, de la Justicia, de la Libertad, los ídolos de la modernidad, los dioses que componen el panteón estatal. Como los antiguos, surgen del seno del propio Estado en tanto que es considerado como poder sagrado; tienen también una mitología, en este caso política, que revela sus heroicas gestas y sus conquistas en beneficio de la humanidad, las cuales son celebradas ritualmente cada año, retornando al tiempo en el que fueron ejecutadas. De ellos se desprenden también arquetipos: el del buen hombre, el del buen vecino, el del buen ciudadano, bajo los cuales subyace una voluntaria renuncia a ejercer el poder propio. Y así, independientemente de los adjetivos, lo que queda, al ir quitando los velos de la modernidad, es el Estado como ese algo oculto que hace que las cosas sean como son, como el fundamento último de todas las cosas. ¿Qué es, si no, la famosa «razón de Estado»? El poder político, pues, *aparece* en la modernidad como verdadero poder sagrado. A lo largo del trabajo regresa constantemente el eco de la sentencia orwelliana de que «el poder

es Dios»¹. Por ello decidimos adentrarnos en su estudio, e intentamos descifrar su lógica a contraluz, precisamente, de lo sagrado. Detrás de las reflexiones que siguen hay un interés por el poder, por la modernidad y, en última instancia, por lo humano.

Como puede notarse de lo hasta aquí escrito, es éste un trabajo que desde el punto de vista metodológico se inscribe en el terreno de la hermenéutica, pero también de algún modo en el de la fenomenología. Intento emplear, por así decirlo, una «hermenéutica fenomenológica», pues lo que se pretende es analizar el *fenómeno* del poder político y el del poder sagrado a partir de la *interpretación* de textos de diversos autores que he considerado calificados en la materia, articulando sus principales tesis a partir de la interpretación propia de dichos fenómenos, la cual, a su vez, no existiría —según el famoso círculo hermenéutico²— sin el conocimiento de tales textos, ni tampoco sin una previa interpretación de los fenómenos a estudiar.

Con el riesgo de caer en el eclecticismo, el trabajo abreva de fuentes tan diversas como la pintura (Ambrogio Lorenzetti), la literatura (Franz Kafka, Fiodor Dostoievski, George Orwell, Elias Canetti), la historia de las religiones (Mircea Eliade, Rudolf Otto, Julien Ries, Karl Kerényi, Gerardus van der Leeuw), la filosofía (Giorgio Colli, Friedrich Nietzsche, E. M. Cioran, Eugenio Trías, Fernando Savater, María Zambrano), la filosofía política (Étienne de la Boétie, Thomas Hobbes, Jean Jaques Rousseau, Michel Foucault, Michael Oakeshot, Ernst Kantorowicz, Carl Schmitt, Giorgio Agamben, Xavier Rubert de Ventós), los textos sagrados (*Bhagavad Gita*, *La Sagrada Biblia*), la psicología (Sigmund Freud, Carl G. Jung, Ernest Becker), la antropología (Pierre Clastres, Georges Balandier, Clifford Geertz, René Girard), la filología (Walter F. Otto), la sociología (Émile

¹ G. Orwell, *op. cit.*

² Véase Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, México, FCE, 2001.

Durkheim, Max Weber), la historia (Tito Livio, Olaf B. Rader, Marc Bloch), la historia del arte (Randolph Starn), etcétera¹.

De todos estos autores he tomado en consideración aquellas ideas que, desde mi punto de vista, resultan útiles para lograr el objetivo general de este trabajo. He intentado, pues, hacerlos hablar a través de una interpretación propia que, a su vez, ha surgido en gran medida de la interpretación de sus textos. En este proceso interpretativo, hermenéutico, he tratado de ir a la esencia tanto del poder sagrado como del poder político, poniendo entre paréntesis «ciertos» elementos que no considero fundamentales para entender las lógicas de ambos. Intentar descifrar una «lógica», entendida en el sentido de este trabajo, implica llevar a cabo una especie de abstracción, la cual, según Bourdieu², constituye el fundamento de la analogía, cuya pretensión es hallar los *principios ocultos* de las realidades. Y en este ejercicio de abstracción, en esta puesta entre paréntesis, radica el elemento fenomenológico. En el fondo, este trabajo pretende hallar esos «principios ocultos» detrás del fenómeno del poder, tanto sagrado como político, y creemos que la única forma de hacerlo es interpretándolos.

De modo tal que ni la hermenéutica ni la fenomenología son aplicadas en estado puro³. En el caso de la primera porque, en virtud del elemento fenomenológico, no se presta atención al contexto y el momento en el cual el autor escribe su texto, es decir, a las condiciones que lo llevan a tales interpretaciones⁴; en el caso de la segunda porque, en virtud del elemento hermenéutico, es sabida la imposibilidad de poner «todo» entre paréntesis y determinar la esencia pura y absoluta de algo, pues la interpretación

¹ Véase *infra*, Bibliografía.

² Pierre Bourdieu, *El oficio del sociólogo*, México, Siglo XXI, pp. 51-82.

³ Véase I. M. Bochenski, *Los métodos actuales del pensamiento*, Madrid, 1968, pp.41-69; y Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, UNAM, 1997, pp. 146.

⁴ I. M. Bochenski, *op. cit.*

parte siempre de ciertos prejuicios y no puede ser completamente objetiva¹.

Al hacer abstracción, al tratar de interpretar la «lógica» de algún fenómeno o que subyace a algún fenómeno, se corre siempre el riesgo de generalizar, de dejar autores o conceptos fuera del marco interpretativo, más aún tratándose de un problema tan complejo. Probablemente esto haya ocurrido aquí, muchas veces por simple desconocimiento, otras porque algunos aspectos se hayan creído innecesarios para los objetivos del trabajo, otras más porque los rebasan por mucho, y algunas otras tal vez por descuido.

No se pretende, por tanto, alcanzar verdades absolutas, pues el trabajo parte del supuesto de que toda interpretación es siempre parcial e inacabada, y de que la verdad absoluta, el principio último del mundo, es incognoscible. La hermenéutica se abre al misterio del mundo pero éste nunca podrá ser desvelado en su totalidad; siempre quedará algo oculto, inaprehensible, irrepresentable, más allá de toda comprensión. Conscientes de la imposibilidad de establecer verdades «positivas», absolutas y eternas, no ofrecemos, sin embargo, una interpretación «romántica», relativa y sin sustento. Tratamos de evitar la univocidad que tanto ha viciado a las ciencias sociales, pero también el subjetivismo que termina por volverse absoluto. Creemos, con Mauricio Beuchot², que hay un entrecruce entre lo subjetivo y lo objetivo, y que éste reposa en el hecho de no traicionar a los propios textos y autores, de no desvirtuarlos con miras a la satisfacción de nuestros apetitos intelectuales y, desde luego, de interpretarlos con seriedad y desde distintos puntos de vista.

Como método, la hermenéutica consiste en hacer hablar al texto, que no sólo es escrito, sino hablado, actuado, plasmado³: aquí hacemos hablar no sólo a científicos sociales de distintas disciplinas, sino también a filósofos,

¹ Hans George Gadamer, *Verdad y método*, Tomo I, Barcelona, Sígueme, 2002.

² M. Beuchot, *op. cit.*

³ *Ibidem.*

a novelistas, a pintores, y lo que es mejor, a los propios conceptos y teorías aparecidas en los textos consultados, a los dioses y héroes que desfilan por las páginas de éstos, a las tablillas con incisiones cuneiformes que han hecho posible que Gilgamesh, aún hoy, pueda hablarnos al oído; a Genius, el dios impersonal que todos llevamos dentro; al buen Winston Smith, al famosísimo Gregorio Samsa convertido en insecto, al Gran Inquisidor, e incluso a los muros del *Palazzo Pubblico* de Siena. Y no es que esta diversidad otorgue por sí sola la media necesaria para que nuestra interpretación no se dé por desechada. La fuerza de la interpretación que presento radica, a mi juicio, en la fidelidad a los textos: he tomado de ellos, tal y como los he aprehendido, lo que he creído útil para construir dicha interpretación.

En la lucha entre autor y lector que todo proceso hermenéutico conlleva, ha triunfado el fenómeno a interpretar, que resulta sumamente enriquecido. Hemos logrado hacer abstracción del fenómeno del poder —como poder sagrado y como poder político—, teniendo una interpretación propia, que ya adelantamos en esta introducción, y que desarrollaremos en lo sucesivo. Como toda interpretación, la nuestra no es algo acabado y definitivo; es, a lo más, el punto de partida para investigaciones y reflexiones subsecuentes. Más aún, puede verse, si se prefiere, como la construcción de una hipótesis de trabajo en torno al poder político.

Una última aclaración: el trabajo está estructurado en tres capítulos. Los penúltimos puntos de cada uno presentan una especie de conclusión o síntesis del capítulo, que consiste en exponer la «lógica» de los conceptos que le dan título a cada uno —lo sagrado en el capítulo I, el poder en el II y los paralelismos entre ambos en el III—. El último punto de cada capítulo tiene la intención de ejemplificar la lógica vislumbrada en cada caso: el dios romano *Genius* respecto a lo sagrado; los frescos de Lorenzetti en la *Sala dei Nove* tratándose del poder político; y *1984*, de George Orwell, como ejemplo de la *aparición* del poder político como poder sagrado. Con la finalidad de mantener la misma estructura en los tres capítulos, el punto 5

del capítulo III, «Lógicas paralelas», que puede ser considerado como las conclusiones formales del trabajo, fue incluido como parte de un capítulo y no como un punto aparte al final del texto, como generalmente se sitúa en trabajos de esta índole.

CAPÍTULO I

LO SAGRADO

1. Poder sagrado: lo irrepresentable, lo indestructible, lo divino

*

El mundo —los seres y objetos que lo componen— no es sino una manifestación de poder. Es un fluido constante de imágenes y simulacros que se desprenden del principio *poiético* primigenio: lo irrepresentable, el fondo último de todas las cosas, lo que en muchas tradiciones religiosas se conoce como lo divino, y que los hindúes llaman *Brahman* o Poder Sagrado¹.

En efecto, el mundo emerge de su propia nada que a la vez conlleva todo el poder de la creación. Sus componentes no son más que pálidos reflejos de lo irrepresentable; formas, imágenes que estructuran el juego que es la vida a partir de la vacuidad del caos. De suerte que el mundo, la vida, la existencia, aparecen sólo como expresiones, como destellos de aquello que no podemos nombrar.

«El mundo que se ofrece a nuestra mirada, lo que tocamos y lo que pensamos, es representación», nos dice Giorgio Colli. «Si se quiere considerar el mundo como sustancia [...] es necesario buscar algo inmediato de lo que el mundo indique el ser». «El mundo será entonces sustancia en un sentido únicamente categorial, expresará algo oculto, sustraído a la sensación y al pensamiento»². La «expresión» es la sustancia del mundo en tanto que alusión a algo oculto; o, dicho de otra manera, el mundo, como sustancia, es la expresión de algo desconocido.

A ese algo oculto, desconocido, capaz de indicar el ser del mundo, no le corresponde el atributo de realidad, simplemente porque no le corresponde

¹ Heinrich Zimmer, *Filosofías de la India*, México, Sexto Piso (en preparación), 2007; véase *supra*, p. 9.

² Giorgio Colli, *Filosofía de la expresión*, Madrid, Ediciones Siruela, 2004, p. 38.

atributo alguno, dado que está fuera de la representación. Lo que consideramos como el mundo no es más que una serie intrincada de nexos entre representaciones, o mejor dicho entre expresiones¹, las cuales «hacen aparecer delante» la inmediatez, la «reevocan», tratando de desvelar aquello que está oculto, aunque sin lograrlo por completo, pues la representación o expresión de algo jamás llegará a coincidir con ese algo. Expresar algo es querer recuperar la inmediatez. La expresión permite interpretar lo irrepresentable, o aún mejor, lo irrepresentable juega a dejarse interpretar por medio de la expresión. Por eso la mejor vía de la expresión es la imagen; el lenguaje ocupa un lugar colateral, puesto que la palabra expresa objetos de representaciones sin considerarlos en su sustancia.

Así, el camino de la expresión está siempre en busca de lo que está detrás, de lo que queda expresado, de la «inmediatez extra-representativa de algo que antes “era” y que luego todavía es, aunque de una forma totalmente otra»². El elemento desconocido de una expresión puede desvelarse a su vez como expresión de otro desconocido ulterior. Sin embargo, en este camino hacia lo profundo, «se llega siempre a un punto a partir del cual no es posible ir más allá, a algo definitivamente desconocido»³: lo irrepresentable. De ahí que cada conocer esté hecho de recuerdos, objetos, palabras, imágenes, cuyo origen es el pasado, recuerdos que nos advierten que hubo alguna cosa diferente de la representación actual. La inmediatez es inaprehensible, la experiencia del instante es ya un recuerdo ella misma, una expresión de la inmediatez que jamás podrá corresponder con ella. Por este motivo conocer, y de hecho vivir, es recordar la inmediatez a partir de su expresión. El mundo es, pues, una apariencia, una ilusión con

¹ Por «expresión» Colli entiende una representación desvinculada de la perspectiva del sujeto, considerada como algo simple, es decir, como el desvelarse de otra representación o de otra naturaleza. «La representación es un dato, la expresión es una hipótesis, una interpretación justificada por el mecanismo primigenio de la memoria [...] La memoria conserva algo y lo manifiesta: es apropiado llamar a esto expresión de lo que era antes». De ahí que se asuma la expresión como principio interpretativo universal. *Ibidem.*, pp. 47-51.

² *Ibidem*, p. 50.

³ *Ibidem*, p. 51.

la consistencia de un sueño. La vida no es sino «el velo de otra vida», el sueño de un principio incognoscible, que está fuera y dentro, antes y después de la representación.

Así pues, no es el sujeto quien crea la realidad ni el yo quien crea el ser, pues cada expresión contiene al sujeto, lo implica sin estar creada por él. Antes que como causa, el sujeto —ese sujeto del idealismo que es señor y dominador de todo— se muestra, al igual que todas las cosas del mundo, como algo causado. El hombre como unidad orgánica pertenece totalmente a la esfera de la representación y está constituido, al igual que todas las cosas, mediante la convergencia de un gran número de series en una sola expresión final. El organismo, todo organismo, es un compuesto unificado de expresiones¹.

« [...] la vida en su conjunto es abstracción. Lo que creíamos vivo no es más que un objeto. En sí lo inmediato está oprimido [...] Donde empieza la conciencia, cesa lo inmediato»². Incluso las pasiones más ardientes del hombre son puras abstracciones —es decir, expresiones cuyo objeto es plural o expresiones segundas—, que nos parecen vivas «porque recuerdan, porque expresan directamente lo que está en el fondo de la vida, pero que en sí está fuera de nuestro recuerdo y de nuestra conciencia, ni era ni es ni será»³. Lo mismo con otras abstracciones como el tiempo, el espacio, el mundo, la historia, expresiones expresadas gracias a la expresión de lo irrepresentable.

Ocurre que la representación tiene como género la relación —entre el sujeto que se representa (que también es un objeto desde el punto de vista de una representación ulterior) y el objeto representado—, pero esta relación tiene como origen algo que trasciende a la propia representación, que la violenta, que juega con ella y que hace que sea como es, o simplemente que sea. El fulcro de toda relación, señala Colli, es un

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*, p. 79.

³ *Ibidem*.

mandato gratuito: «lo arbitrario, la casualidad, el juego —de un castigo, de una autoridad, de un vínculo, de una violencia, de una magistratura, de una soberanía, de un primer principio. Cada dualidad se recoge en el término *arché*, donde “el nacimiento manda”»¹. Una violencia, un mandato, un juego; soberanía, poder absoluto de un principio primigenio, lo irrepresentable, cuyo despliegue hace que las cosas sean como son. El mundo como manifestación del poder de algo oculto, incognoscible. Mandato gozoso, arbitrario, casual, que se bifurca en la expresión a través de lo necesario y lo contingente, de la violencia y el juego, de la fuerza y el azar. Dioniso mirándose en el espejo y fragmentándose en el todo, creando la pluralidad: «la vida y el fondo de la vida —nos dice Colli—, son un dios que se mira en el espejo». Un dios que se manifiesta y se revela en múltiples formas, dejando siempre algo de su ser en el misterio. El mundo entendido como manifestación del poder sagrado, como esplendor de lo que está oculto, como «esplendor velado».

**

«El esplendor velado» es, precisamente, el título de un breve ensayo de Roberto Calasso sobre los *Aforismos de Zürau*, de Franz Kafka². Hay un concepto central a partir del cual es posible dilucidar una concepción de lo divino en Kafka; a saber, la idea de lo indestructible. «En teoría —nos dice Kafka—, existe una posibilidad perfecta de felicidad: creer en lo *indestructible* dentro de uno mismo y no aspirar a ello»³, esto es lo que reza el aforismo sesenta y nueve. En su estudio, Calasso cita una carta de Kafka a su amigo Max Brod a propósito de un manuscrito de este último titulado *Paganismo, cristianismo, judaísmo*. Luego de explicarle lo que para

¹ *Ibidem*, p. 81.

² Véase Franz Kafka, *Aforismos de Zürau*, México, Sexto Piso, 2005, y dentro de la misma edición, Roberto Calasso, «El esplendor velado», pp. 129-161.

³ *Ibidem*, p. 85.

él era el espíritu de la religión griega¹ y derrumbar, por tanto, su concepción del «paganismo», Kafka señala: «en teoría, existe una perfecta posibilidad terrena de felicidad, que radica en creer en lo decididamente divino y *no* aspirar a alcanzarlo»². De modo que entre 1918, año en el que se escriben los *Aforismos*, y 1920, el año de la carta a Brod, *lo indestructible* había sido sustituido por *lo decididamente divino*.

Algunas páginas antes, en el aforismo cincuenta Kafka expresa que «El hombre no puede vivir sin una constante confianza en algo *indestructible* dentro de sí»³, aunque ambas cosas, tanto la confianza como lo indestructible, pueden estar permanentemente ocultos para él. Distingue en ese mismo aforismo entre lo indestructible y la fe en un Dios personal, señalando que esta última es tan sólo una de las posibilidades de manifestación de lo primero. La fe en Dios, incluso el mismo Dios es sólo una manifestación, podríamos decir una expresión, de lo indestructible o, en su versión posterior, de lo divino.

¿Qué es entonces lo indestructible? La respuesta, velada por supuesto, está dada en el aforismo setenta: «Lo *indestructible* es uno; cada individuo lo es y al mismo tiempo lo son todos, de ahí el inaudito vínculo entre los seres humanos»⁴. Lo indestructible es lo uno y lo múltiple, es aquel principio del cual todo emerge, es la sustancia última que se fragmenta y crea la pluralidad: es, nuevamente, Dioniso mirándose en el espejo. Lo indestructible es, pues, lo irrepresentable, aquello que se oculta detrás de todo, el sustrato último e incognoscible de toda expresión: «Lo que se manifiesta —nos dice Calasso— puede ser evanescente, inconsistente,

¹ Para Kafka los griegos «No podían pensar en aquello que es decididamente divino sino como algo muy lejano a ellos»; «el mundo de los dioses era sólo un medio para mantener distante aquello que es decisivo del cuerpo terrenal, para dar aire a la respiración humana». *Ibidem*, p. 151.

² *Ibidem*, p. 152.

³ *Ibidem*, p. 50.

⁴ *Ibidem*, p. 86.

engañoso. Pero en cierto punto se llega a algo que no cede. Kafka lo llamó lo indestructible»¹.

Lo indestructible posibilita, por tanto, el «inaudito» vínculo entre los seres humanos, pero no sólo entre éstos, sino entre todas las cosas del mundo. Impone la violencia y el juego o, mejor dicho, el juego violento y necesario por el que se articulan las series expresivas que dan forma al mundo. Es ese «algo oculto, desconocido, capaz de indicar el ser del mundo»: es el poder sagrado. El mundo para Kafka es un reflejo de lo indestructible —de lo divino— que no es sólo una fuerza extrínseca, sino que está dentro de nosotros, en tanto que somos su reflejo. De ahí que el hombre no pueda vivir sin una «constante» confianza en lo indestructible dentro de sí y que creer en ello sea una posibilidad «perfecta» de felicidad. La única posibilidad de ser felices es no aspirar a lo divino, sabiendo que en tanto que expresión de ese algo jamás podremos alcanzarlo. Por ello el gran acierto de la religión griega que, manteniendo las distancias entre lo divino —aquello que es decisivo del cuerpo terrenal— y lo humano, supo «dar aire a la respiración humana»².

El mundo, los dioses, los hombres, son sólo algunas de las múltiples expresiones de lo divino. Por ello, su esplendor, el esplendor de lo divino, se nos oculta. Inmersos en la vida, en la trama de series expresivas, somos incapaces de apreciarlo, aunque resulta tan palpable como la sensación de estar vivos, manifiesta en todo acto.

Es por ello que el ocultamiento de lo indestructible es también el ocultamiento del Paraíso. «Si lo que se debió destruir en el Paraíso era destructible, entonces no era decisivo; pero si era indestructible, entonces vivimos en una falsa creencia»³. Vivimos, pues, en una falsa creencia. El Paraíso es el mundo y el Árbol de la Vida, del cual no hemos comido, está a nuestro alcance, basta con desvelarlo y comer de él. Como expresión de

¹ *Ibidem*, p. 154.

² Véase *supra*, nota 12.

³ *Ibidem*, p. 89.

lo indestructible también el Paraíso permanece escondido, invisible a nuestra mirada. Vivimos en un Paraíso velado. Tal es la condición de la vida. «Es perfectamente imaginable —nos dice Kafka— que el esplendor de la vida esté dispuesto, siempre en toda plenitud, alrededor de cada uno, pero cubierto de un velo, en las profundidades, invisible, muy lejos. Sin embargo está ahí, no hostil, no a disgusto, no sordo, viene si uno lo llama con la palabra correcta, por su nombre correcto. Es la esencia de la magia, que no crea, sino llama»¹. El rito, basado en el mito, pretende justamente hacer esa llamada correcta que evoque la magnificencia de la vida, que nos permita desenmascarar al mundo y fundirnos en la luminosidad absoluta de lo irrepresentable. Para Kafka, empero, basta con quedarse a la mesa y escuchar; no escuchar, sino esperar; ni siquiera esperar sino estar en absoluto silencio y soledad; y sobre todo tener paciencia².

2. Lo sagrado como manifestación de poder

*

Lo irrepresentable, lo indestructible, lo divino: nociones equivalentes que apuntan a señalar el fundamento último de todas las cosas, la potencia que está detrás de todo, que se expresa en todo; lo uno y lo múltiple: el *ser* del mundo, el poder sagrado. Lo trascendente, lo totalmente otro que decide expresarse en formas y series diversas cuya configuración final constituye el mundo. Energía vital en constante transformación.

Lo sagrado, entonces, debe ser entendido como una manifestación del poder de lo irrepresentable. Es, como el mundo mismo, una expresión de aquello que está oculto. Pero no una expresión cualquiera, sino una expresión que revela, siempre de modo incompleto, algo de aquél principio incognoscible, del misterio del mundo. De ahí que lo sagrado se presente siempre como *hierofanía*, es decir, «como una realidad de un orden

¹ *Ibidem*, p. 160.

² *Ibidem*, pp. 20, 21 y 125.

totalmente diferente de las realidades “naturales”¹. Pero es una manifestación de lo completamente otro en objetos que integran nuestro mundo natural, profano: piedras, árboles, montañas, astros, hombres, fenómenos naturales, etc., que no son expresiones simples de lo irrepresentable, sino que lo revelan en alguna medida; dan muestra de su poder. Objetos que, por tanto, se convierten en otra cosa sin dejar de ser ellos mismos; objetos cuya realidad inmediata se transmuta en realidad sobrenatural. El cosmos en su totalidad puede convertirse en hierofanía para el hombre religioso, capaz de desvelar el esplendor oculto. El mundo entero sería un mundo sagrado si cada cosa, cada instante, pudiese revelarnos algo de su misterio.

Lo sagrado entonces denota siempre una elección, la elección de las expresiones en que lo irrepresentable decide manifestarse. Debido a esta particularización queda establecida una nítida separación entre el objeto hierofánico y el resto de las expresiones que lo rodean, y gracias a ello se delimitan claramente las fronteras entre lo sagrado y lo profano, entre lo real y lo irreal, entre el ser y la nada, entre lo absoluto y lo relativo, entre lo eterno y el devenir. Curiosamente, lo sagrado se manifiesta siempre en un objeto profano, que en ese instante deja de serlo para convertirse en algo sagrado. Gracias a la mediación de lo visible, lo invisible puede expresarse, y el objeto en que decide hacerlo es sacralizado, es separado del mundo profano.

Así, el hombre sólo puede tener conocimiento de lo sagrado a partir de sus manifestaciones en objetos profanos, que son esencialmente manifestaciones de poder, del querer de algo que no conocemos. Lo sagrado manifiesta, expresa, el poder de lo irrepresentable, el poder sagrado. De ahí que equivalga a potencia y, por consiguiente, a la realidad

¹ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Paidós, 1998, p. 15. *Hierofanía* (del griego *hieros*: sagrado y *phainomai*: manifestarse), es el término que utiliza Eliade para referirse a la *manifestación de lo sagrado*, al hecho de que *algo sagrado se nos muestra*. Véase también Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1972, pp. 25-56.

por excelencia. «Lo sagrado está saturado de ser. Potencia sagrada quiere decir a la vez realidad, perennidad, eficacia»¹. Por ello, nos dice Eliade, es natural que el hombre religioso desee profundamente *ser*, participar en la realidad, saturarse de poder. Es natural que el hombre intente pasar de la esfera de lo profano, de la cual él mismo es la mejor muestra, a la de lo sagrado, y que intente evitar con múltiples restricciones o tabúes la metamorfosis inversa, es decir, el paso de lo sagrado a lo profano.

Hablamos, pues, de una dimensión ontológica de lo sagrado, en la que el ser se define en tanto que pertenece a dicha esfera. El hombre «trata de asegurar y de aumentar su propia realidad mediante un contacto tan fructífero como sea posible con las hierofanías»². Más aún, es en tanto que lo sagrado le permite ser. Lo sagrado, pues, define la esfera del ser. Separa lo que es de lo que no es, el ser de la nada. Por eso prácticamente toda la vida del hombre religioso es una vida de acercamiento a lo sagrado: desde la construcción de una vivienda hasta la realización de cualquier actividad diaria de supervivencia —agricultura, pesca, caza, recolección, guerra, etc.—, pasando por cuestiones tan cotidianas como comer o hablar, están atravesadas de cabo a rabo por la ontología de lo sagrado³. Ni qué decir de la fundación de una ciudad o la construcción de un templo; de las celebraciones de los ciclos anuales o la entronización de un gobernante. Y es que toda hierofanía reviste una ruptura en la homogeneidad del mundo profano, ruptura que en efecto es la revelación de una realidad absoluta. De ahí que sea posible decir, con Eliade, que «La manifestación de lo sagrado fundamenta ontológicamente el mundo»⁴. Al acercarse a la realidad, al insertarse en lo óntico, el hombre religioso puede liberarse del devenir del mundo profano, de la nada.

En este sentido, la experiencia religiosa no es sino el acercamiento entre el hombre y lo sagrado o, en palabras de Eugenio Trías, la *cita* entre ambos:

¹ M. Eliade, *Lo sagrado...*, p. 16.

² M. Eliade, *Tratado...*, p. 41.

³ Véase Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 9-56.

⁴ M. Eliade, *Lo sagrado...*, p. 22.

«entre una presencia sagrada que sale de su ocultación y el hombre que, en calidad de testigo, da testimonio de ella»¹. Pero toda cita requiere de una correcta llamada. Y preguntarnos por ésta es preguntarnos por el rito, por el sacrificio: las llamadas por excelencia. Por añadidura es preguntarnos también por el mito. Pero antes de tratar de entender el mito, es necesario explicar de mejor forma el porqué de esta especie de *necesidad* de lo sagrado.

**

Lo sagrado se manifiesta como poder, como poder sagrado: es éste el *verdadero* poder, pues su querer es lo que hace que las cosas sean. El mundo es en tanto que expresión suya. No son los dioses los que ejercen el poder y crean: éstos sólo son una más de sus expresiones, de sus formas; tan solo una metáfora que deja entrever algo del verdadero poder. El acto del dios es una expresión de la expresión que es él mismo, y que en última instancia nos remite al poder de lo irrepresentable. Poder que se manifiesta en todos sentidos, que limita y define nuestro ser, nuestro querer, nuestro actuar en tanto hombres. Poder que nos trasciende de manera absoluta, que al manifestarse nos sobrecoge, recordándonos nuestra condición de nulidad o, en el mejor de los casos, de simples espectadores. Poder que aterroriza o que fascina, pero que por igual paraliza y somete; poder que posee, que hace enloquecer, que así como crea formas las destruye.

No es casual que los mitos cosmogónicos expliquen la creación del mundo como un acto espontáneo, como el querer súbito y repentino de *algo*: un montículo que emerge, un loto o un huevo que brotan de las aguas primordiales. Y sin embargo siempre están referidos al poder, al querer, al deseo de algo. Dos de las cosmogonías de la india védica ilustran lo anterior: «En el principio, Prajapati era la unidad-totalidad no manifiesta,

¹ Eugenio Trias, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza & Janés, 2000, p. 77.

presencia puramente espiritual»¹. Sin embargo el deseo lo lleva a multiplicarse, a reproducirse. Crea por emanación, por su propio calor interno —*tapas*—; de su propio sudor, de su esfuerzo, emerge el mundo: «crea en primer lugar el *brahman* [...] y después las aguas a partir de la palabra»². Deseando reproducirse mediante las aguas, penetra en ellas, acto de donde se desarrolla un huevo cuya cáscara fue luego la tierra y todas las cosas que la componen³. El antecedente védico de Prajapati es Purusa, gigante primordial que aparece a la vez como totalidad cósmica y como ser andrógino. Luego de engendrar la energía creadora femenina, Viraj, es parido por ella, para posteriormente ser desmembrado por los dioses, o sea, por sí mismo. «De su cuerpo desmembrado emanan los animales, los elementos litúrgicos, las clases sociales, la tierra, el cielo, los dioses: “su boca se convirtió en brahmán, el guerrero fue producto de sus brazos, sus muslos fueron el artesano, de sus pies nació el siervo”. El cielo emanó de su cabeza, la tierra de sus pies, la luna de su conciencia, el sol de su mirada, Indra y Agni de su boca, el viento de su aliento, etc.»⁴. De este modo, Purusa precede y supera a la creación: el cosmos, la vida y los hombres, los mismos dioses, la energía femenina, proceden de su propio cuerpo: son el producto de su propio sacrificio. Purusa es, como el poder sagrado, trascendente e inmanente, está por encima y en todas las cosas. Así, el mundo se crea por deseo espontáneo, por el deseo de un dios, de una forma, que pretende expresar la totalidad, lo absoluto; por el deseo de lo irrepresentable, que decide revelarse —aunque nunca completamente— en la serie de expresiones que es el mundo, revelación que, como en el caso de Purusa, constituye su propio sacrificio.

Una interpretación similar se encuentra en otro pasaje del Rigveda (X, 129), con el cual el pensamiento indio trata de dar respuesta a la pregunta

¹ Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Tomo I, Paidós, Barcelona, 1999, p. 297.

² *Ibidem*, p. 298.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, p. 294.

por el ser, a saber: ¿cómo pudo surgir el ser del no ser? En efecto, en el principio no existía ni el ser ni el no ser, ni la muerte ni la no muerte, ni hombres ni dioses, únicamente un principio indiferenciado llamado «lo Uno», germen del que surge el deseo —*kama*—, semilla primera de la conciencia —*manas*—, y que se escinde en lo alto y lo bajo, en lo femenino y lo masculino¹. En lugar de Purusa o de Prajapati, un ser supremo incognoscible, sin forma, irrepresentable, denominado «lo Uno» crea al mundo por emanación de su propia energía, de su propio deseo. Y sin embargo en ambas cosmogonías prevalece un elemento fundamental: el deseo de *algo* que precede al universo y al ser, *algo* que trasciende al mundo y que está presente en todas las cosas del mundo, *algo* que está antes y después de todo y de lo cual *emanan* las cosas: el poder sagrado. Creación por emanación: mundo que se desprende de ese principio último a partir de su propio calor, de su propia energía, de su deseo de expresarse. Poder que se expresa en la irrupción del silencio, del vacío, de la nada y que se revela al hombre como decisión soberana, como deseo convertido en acto.

Lo mismo en la cosmogonía griega, en donde de las tinieblas y la oscuridad del Caos, de su propia energía vital —una especie de Eros primordial— emanan Gea, «la Tierra», y Eros. Gea procrea a Urano, «el Cielo», y de la hierogamia divina entre ambos nace una segunda generación de dioses, entre ellos Crono —a la postre el progenitor de Zeus—, quien al castrar a su padre Urano permite la separación entre el cielo y la tierra, dando lugar al mundo tal y como lo conocemos².

Otra versión, retomada por Calasso, narra que antes de la existencia del espacio y del tiempo, existió una pareja primordial, una pareja majestuosa e inmóvil: Tiempo-sin-vejez y Ananque. Representados como dos serpientes aladas anudadas, pero con un mismo rostro, procrearon a Eter, Caos y Noche, y a Fanes, «el primer nacido en el mundo del aparecer»: «Un

¹ *Ibidem*, p. 97.

² Véase Hesíodo, *Teogonía*, Madrid, Alianza, 2002.

vapor tenebroso se superponía a las dos serpientes aladas. Tiempo-sin-vejez espesó aquella niebla oscura en una materia que adoptó poco a poco una forma oblonga»¹: un huevo luminoso, que al romperse desprendió una luz radiante: era Fanes, el «Protogonos». «Todo estaba en él». «Copulando consigo mismo, preñó su sagrado vientre». Engendró nuevamente a Noche, a quien convirtió en su concubina. Engendró después a Gea y a Urano. «Poco a poco, con la luz que seguía manando de la cima de su cabeza, Fanes compuso los lugares donde habitarían los dioses y los hombres. Las cosas entraron en el aparecer [...] Primer rey del mundo, no quería reinar [...] Ahora que el cosmos existía Fanes subió con sus carros y sus caballos al dorso del cielo [...] De vez en cuando cabalgaba sobre la cresta del mundo. Pero nadie podía verle»². Tiempo-sin-vejez y Ananque: pareja primordial con un mismo rostro, que de la oscuridad engendra la luz radiante que es Fanes, de donde emanan las cosas del aparecer: el mundo de la expresión. Luminosidad que se deja apreciar en el mundo, mundo entendido como expresión soberana de lo que está oculto, y que, como el mismo Fanes, no se puede ver.

Estas cosmogonías expresan la forma en la que el poder sagrado se revela al hombre a través del mundo. Por consiguiente éste trata de *ver*, de identificar las fuentes del poder manifiesto en las cosas del mundo, del poder manifiesto en la «realidad», una realidad que lo desborda y sobrepasa en todos sentidos y que le genera la necesidad de saber qué es lo que está detrás de ese poder. «La realidad agobia y no se sabe su nombre»³, nos dice María Zambrano. El hombre sabe que no está solo, que aquello que lo rodea está lleno de *algo* que desconoce por completo, que encierra un «misterio»: de ahí que los dioses parezcan ser una forma de trato con la realidad, que al permitir al hombre identificar la fuente de la que emana ese poder que «está por encima de todo y en todo», logra

¹ Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 184.

² *Ibidem*.

³ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, México, FCE, 2002, p. 29.

apaciguar el agobio primordial del que es presa y le permite construir un mundo respirable en el cual pueda sentirse seguro: «Es el discernimiento primero, muy anterior al lógico, a la especificación de la realidad en géneros y especies, y que la prepara»¹. Discernimiento que responde a la atávica necesidad humana de «verlo todo claro» que, como bien lo señala Xavier Rubert de Ventós, es más vital que intelectual; que expresa no tanto nuestro deseo de conocimiento como nuestra necesidad de apaciguamiento; que no es tanto producto de nuestra curiosidad como de nuestra ansiedad; que más que expresión de nuestro interés por el mundo responde al miedo que éste nos produce².

Esto no quiere decir que los dioses sean producto del miedo y la angustia humanos, que sean creación de los hombres para poder apaciguar el terror que implica el «ser echados» a un atemorizante mundo exterior. Antes bien son la expresión misma de lo irrepresentable, las formas en las que «lo Uno» decide manifestarse, ocultándose; son, en palabras de Walter F. Otto, «lo Divino con rostro humano»³. Lo sagrado no es creación humana. Las piedras, los árboles, las montañas sagradas son tales porque revelan el poder sagrado, la presencia «de una instancia superior a nuestra vida que encubre la realidad y que no nos es visible»⁴. Lo mismo ocurre con los dioses: Indra y Agni, dos de las deidades primordiales de la India védica, no son sino emanaciones de la boca de Purusa; nacen sólo gracias a su desmembramiento, a su auto sacrificio, como el resto de los dioses y de las cosas del mundo. Zeus y el resto de los Olímpicos son parte de la añeja descendencia de aquél huevo luminoso forjado de las oscuras tinieblas, del cual nacería Fanes —«Todo está en él»; a quien «no se puede ver»— y, a partir de la cópula consigo mismo, los primeros dioses y cosas del mundo. Los dioses, pues, otorgan un rostro, una imagen a ese poder sagrado

¹ *Ibidem*, p. 30.

² Xavier Rubert de Ventós, *Por qué filosofía*, México, Sexto Piso, 2004, pp. 10-14.

³ Véase Walter F. Otto, *Teofanía. El espíritu de la antigua religión griega*, Madrid, Sexto Piso, 2007.

⁴ M. Zambrano, *op. cit.*, p. 31.

experimentado por el hombre echado al mundo. Si los dioses existen es sólo porque manifiestan ese poder que desborda y sobrepasa al hombre en todos sentidos, poder que el hombre experimenta a lo largo de su efímera existencia. Si existen diversos dioses con atributos también diversos es porque lo irrepresentable se revela en la propia diversidad del mundo. El hombre no crea, sólo encuentra, desvela; contempla, espera. De ahí la kafkiana necesidad de paciencia.

«Todo atestigua —dice María Zambrano— que la vida humana ha sentido siempre estar ante *algo*, bajo algo, más bien»¹, algo anterior a las cosas, una irradiación de la vida que emana de un fondo de misterio. Una realidad oculta, escondida, que corresponde con lo que arriba hemos denominado como lo divino, a lo que Zambrano llama lo sagrado: «La realidad es lo sagrado y sólo lo sagrado la tiene y la otorga. Lo demás le pertenece. “Somos propiedad de los dioses” decía todavía en el siglo IV Teognis de Mégara»². Más allá de la diferencia de términos que establecimos en el apartado anterior —donde se señala que lo sagrado es la manifestación de lo divino, de lo irrepresentable, del poder sagrado en objetos del mundo profano— lo que importa señalar es que detrás de lo sagrado se prefigura un alguien, dueño y poseedor; un alguien o, mejor aún, un algo que, como hemos visto, desea, y de cuyo deseo, de cuyo calentamiento emana todo; un algo que puede revelarse ante los hombres como piedra, como montaña, como lago, como animal e incluso como hombre, todos de carácter sagrado, pero también como dios, como dioses, como Dios único. Ese *Algo* es el depositario último de todo poder: el poder sagrado mismo; de ahí que al decidir tomar forma en un dios se asocie a éste una soberanía absoluta sobre todas las cosas: es él el dueño de todo, es él el que decide todo, cuya palabra, cuyo deseo es capaz de crear y determinar el curso del tiempo. Es él quien nos mira, es su poder el que está por encima de todas las cosas y en todas las cosas, el que llena el

¹ *Ibidem*, p. 31.

² *Ibidem*, p. 33.

mundo. La angustia humana se apacigua en tanto que se identifica al responsable de todo, en tanto que pueden pedirse explicaciones a ese alguien, en tanto que puede solicitarse su gracia. Ya hay, por lo menos, alguien a quien dirigir el correcto llamado.

3. La muerte como límite

Hablamos, pues, de un poder que desborda al hombre en todos sentidos, y de un hombre esencialmente atemorizado ante el poder que recibe del mundo al que ha sido echado y que, como todo poder, lo oprime¹. El caso límite en que el hombre experimenta el poder sagrado es la muerte. Ni siquiera la propia sino la ajena, pues es ésta la que nos recuerda nuestra mísera condición mortal. Nos recuerda que «somos propiedad de los dioses» y que nuestra existencia depende del poder sagrado. Uno de los mitos más antiguos de la civilización, el de Gilgamesh, que data del 2000 a.C., retrata a la perfección lo dicho anteriormente.

Gilgamesh, hijo de Lugalvanda —rey semidivino— y de la diosa Ninsún, dos tercios divino y un tercio humano, pretende derrotar a la muerte. Una vez librada la tortuosa batalla con Enkidú (quien previamente había sido de algún modo sacralizado por *Shamjat*, la hieródula), Gilgamesh comprende que la única manera de superar la intrascendencia del hombre es forjándose un nombre eterno, y la manera de lograr esto es realizando actos que así lo ameriten. Por eso incita a Enkidú a realizar el largo y peligroso viaje al bosque de los cedros; por la misma razón siente tal satisfacción al derrotar al Toro del Cielo enviado por Anu, padre de los dioses y patrón de Uruk. Pero el momento más álgido sobreviene cuando, enfurecido por la muerte del Toro del Cielo, Enlil, caudillo de los dioses, decreta la muerte de Enkidú. Gilgamesh es invadido por la angustia, no tanto debido a la tristeza que le embarga por la muerte de su amigo, sino

¹ Véase E. Trías, *Por qué...*

por corroborar que aun la vida de un ser heroico, engendro de los propios dioses, como lo fue Enkidú, puede extinguirse en la inmediatez de un instante.

«¡Lo que le sucedió a Enkidú
me sucederá a mí! [...]
Enkidú, a quien amaba,
ha vuelto al barro.
¿No habré yo de sucumbir como él?»¹.

Tal es el cuestionamiento que atormenta a Gilgamesh. Desesperado, emprende un viaje hacia los confines del mundo, buscando el secreto de la inmortalidad en la persona de Utnapishtim, el héroe del diluvio y el único hombre capaz de alcanzar la vida eterna. Una vez traspasadas las montañas que sostienen la bóveda celeste y sorteados los peligros de las aguas saladas de la muerte —cruce necesario para llegar a la isla donde habita el inmortal—, éste le recuerda los límites y la intrascendencia natural del ser humano:

«¿Por qué Gilgamesh, te has dejado
invadir por la ansiedad [...]? [...]
La humanidad lleva por nombre
“Como caña de cañaveral
se quiebra”.
[Se quiebra] aun el joven lleno de salud,
aun la joven llena de salud.
No hay quien haya
visto a la muerte.
A la muerte nadie
le ha visto la cara.
A la muerte nadie
le ha oído la voz.

¹ Jorge Silva Castillo (trad.), *Gilgamesh o la angustia por la muerte*, México, COLMEX, 2003, p. 153.

Pero, cruel, quiebra la muerte
a los hombres [...]
El primer hombre
era ya su prisionero [...]
Los Annunaki, los grandes dioses,
reunidos en consejo [...]
determinaron la muerte y la vida.
Pero de la muerte
no se ha de conocer el día»¹.

Así pues, la muerte ha sido un designio de los dioses desde tiempos primordiales: la mortalidad es la condición del hombre. Es, por tanto, imposible pretender remar en contra suya, como lo quiere hacer Gilgamesh. La inmortalidad de Utnapishtim fue otorgada por los dioses, reunidos en consejo, en recompensa por la salvación de la humanidad después del gran diluvio. Son sólo los dioses los que pueden otorgar la inmortalidad, de modo que ésta no depende de la destreza de Gilgamesh, sino de la voluntad divina. La angustia ante la posibilidad de la muerte, desde entonces, no ha podido ser acallada.

Utnapishtim, sin embargo, pone a prueba a Gilgamesh: éste debe resistir sin dormir seis días y siete noches —el mismo tiempo que él se mantuvo en vela durante el diluvio—, prueba que no supera. Como consolución, el primero decide revelarle el secreto de la eterna juventud: una planta que debe ser arrancada del Apsú, el abismo de las aguas subterráneas. Mas una vez conseguida —lo que resulta ser una verdadera proeza—, de regreso a Uruk, la Serpiente primordial roba la planta a Gilgamesh mientras éste toma un baño, con lo cual retorna a su ciudad sin haber logrado su cometido.

Tal es la dimensión trágica del poema y en general de la vida humana: a pesar de ser un ente cuasi divino, con una fuerza sobrehumana, capaz de

¹ *Ibidem*, p. 160-161.

derrotar monstruos implacables, bestias celestiales; capaz de sortear los mayores peligros, de bajar al abismo de las aguas subterráneas; capaz incluso de rechazar el amor de una diosa, de tener a sus pies a toda una ciudad; este ser, Gilgamesh, no puede alcanzar la inmortalidad y tiene que resignarse a morir como el resto de los hombres.

Esa es la gran diferencia: los hombres mueren, los dioses no; aún más, son los dioses quienes deciden el momento de nuestra muerte: tienen derecho de vida y muerte sobre los hombres. En efecto, el poder del hombre tiene como límite a la muerte, «a la que nadie ha visto, a la que nadie ha escuchado»; de la que «el primer hombre era ya su prisionero». Así como decimos que «somos propiedad de los dioses», podríamos decir que somos propiedad de la muerte; o mejor dicho, que ese derecho de propiedad de los dioses sobre los hombres tiene su expresión más acabada en el momento en que éstos deciden nuestra muerte, aunque claro está que también deciden nuestra vida. Lo que define al hombre, pues, es el hecho de ser y de saberse mortal. Mortalidad que delata nuestro «no-poder», que revela «nuestra extrema indigencia e impotencia» y que nos oprime como ningún otro poder. «Nos oprime la muerte —concluye Trías—, su inminencia (lejana, cercana), su fecha incierta, su inevitabilidad, su carácter fatal, necesario, imposible de soslayar; imposible de obviar, o de olvidar»¹.

Así pues, el poder sagrado se corrobora con nuestra propia muerte y con la de los otros. Nos recuerda a cada instante que en cualquier momento puede llegar y que, sin importar nuestra condición dentro del mundo profano, a todos nos toca: «recuerda que eres hombre; recuerda que has de morir», se les decía a los emperadores romanos en plena apoteosis².

De ahí que Trías considere que la religión nace justamente de la conciencia despierta y lúcida de ese «Poder Mayor», que sobre todo la muerte

¹ E. Trías, *op. cit.*, p. 27.

² *Ibidem.*

testimonia, y ante el cual el ser humano parece no poder hacer nada¹. Y en efecto, al ser la religión ese encuentro entre el hombre y lo sagrado —vivenciado como la manifestación de un poder totalmente trascendente cuya máxima expresión es la muerte— éste no puede sino sentir su condición de absoluta impotencia frente a dicho poder. La religión parte entonces de asumir la impotencia ante ese poder supremo que se nos revela a través de la hierofanía, manteniendo viva la expectativa de lograr una victoria sobre éste, en particular sobre la muerte. La historia de la humanidad, nos dice Ernest Becker, es una *lucha contra el mal*, una cadena de intentos fallidos de parte del hombre por trascender a la muerte, por superar a ese poder supremo².

Esta condición de nulidad experimentada por el hombre, que es indudablemente la contraparte del poder sagrado, es descrita de manera inmejorable por Rudolf Otto en su clásico libro *Lo santo*. Él le llama «sentimiento de criatura» al «sentimiento de la criatura que se hunde y anega en su propia nada y desaparece frente a aquel que está sobre todas las criaturas»³. Se trata precisamente de la contra cara de *lo numinoso*, es decir, aquel momento en donde el numen es vivido como algo presente, capaz de sobrecoger al individuo, de «aprehender y conmover su ánimo». La vivencia del numen se asume como un *mysterium*, es decir, como la presencia de lo oculto y secreto, lo que no se concibe ni se entiende, lo inaprensible e incomprensible: lo irrepresentable. Y puede presentarse tanto en su aspecto terrorífico (*mysterium tremendum*) como en su aspecto fascinante (*mysterium fascinationis*). Sin embargo, en ambos casos el numen —lo trascendente, lo totalmente otro, lo sagrado— asume un aspecto de prepotencia, de *maiestas*, cuyo correlativo es el sujeto anonadado, que ante dicha potencia se asume como polvo, como ceniza, como nada, como una simple criatura indefensa, desvalorización que

¹ *Ibidem*, p. 50.

² Véase Ernest Becker, *La lucha contra el mal*, México, FCE, 1989; y *La negación de la muerte*, España, Kairós, 2000.

³ Rudolf Otto, *Lo santo*, Madrid, Alianza, 2001.

según Otto exige el aniquilamiento del yo y que lleva a valorar al «objeto trascendente de referencia» como «lo absolutamente eminente» y con el cual el individuo pretende fundirse¹. «Yo nada, tú todo», parece ser la posición del hombre ante lo sagrado. Y así, ya sea en ese terror que paraliza los sentidos o en el amor absoluto ante la misericordia de Dios, el hombre se experimenta como criatura ante la potencia absoluta de éste, quien, como lo sagrado por excelencia, define el ser del mundo.

«Maravillosas son tus obras
y mi alma lo conoce y lo sabe.
Tuyos, ¡oh, Dios!, son el poder y la grandeza,
el resplandor, la gloria y la alabanza.
Tuyo el imperio sobre todas las cosas
la riqueza y el honor.
Las criaturas de lo bajo y de lo alto atestiguan que Tú
permaneces
cuando ellas se hunden en el vacío.
Tuya es la fuerza en cuyo misterio
se fatiga el pensamiento;
pues Tú eres más poderoso
que sus límites.
Tuyo el velo de omnipotencia,
el misterio y el fundamento primero.
Tuyo el nombre oculto a los hombres de la luz,
y la fuerza que, sosteniendo el mundo sobre la nada,
declara lo que está secreto en el día del juicio.
Tuyo el trono, eminente sobre la cima de la grandeza,
y la mansión, tras los misteriosos velos del éter.
Tuya la existencia, de cuya luz irradia toda vida,

¹ *Ibidem.*

de la que decimos que nosotros en su sombra fluctuamos»¹.

Bien podría ser éste no un canto a Dios sino al poder sagrado, pues como hemos visto Dios no es sino una expresión de éste, la expresión por excelencia para las religiones monoteístas. La experiencia de Dios, de los dioses, de lo numinoso, de lo sagrado en suma es, que quede claro, un encuentro con el poder sagrado. «Las grandes imágenes de Dios que el género humano se ha formado no surgen de la fantasía, sino de encuentros reales con el verdadero poder»², sentencia Martin Buber. El tema fundamental y el impulso de toda religión es el poder: poder ilimitado, omnipotencia, del lado de los dioses; poder nulo, neófito, impotencia, del lado de los hombres.

4. Mito, rito, sacrificio

*

La apuesta por salir de esta condición precaria es el mito, «principio ulterior al origen que da cuenta precisamente del origen»³, en un intento por expresar lo inexpresable, por ordenar el caos, por representar lo irrepresentable, por relatar la infinidad de simulacros de los que se compone el mundo. Al igual que lo sagrado, se manifiesta súbitamente ante el ojo que pacientemente contempla el ser de las cosas: aparece como revelación, siempre parcial, del secreto que se esconde detrás del mundo. Lo divino, pues, decide expresarse en la mitología que, efectivamente, «se explica a sí misma y explica todas las cosas del mundo. No porque haya sido inventada para la explicación sino porque posee asimismo la cualidad de explicar»⁴. El mito, por tanto, explica el mundo, precisamente porque en

¹ Versos del canto titulado *Niflaim* de Salomón ben Jehudah Gabirol, citados en: *Ibidem*, p. 47-48.

² Martín Buber, *Eclipse de Dios*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003, p. 46.

³ Luis Alberto Ayala Blanco, *El silencio de los dioses*, México, Sexto Piso, 2004, p.17.

⁴ Karl Kerényi, *La religión antigua*, Barcelona, Herder, 1999, p. 24.

él se revela algo de su misterio. Más aún, el mito es la presencia del mundo, pues como bien sentenciara Salustio «se puede también llamar al Mundo mito, puesto que son manifiestos en él cuerpos y objetos, pero almas e intelectos están ocultos»¹. Si los mitos explican algo es porque son aquello que explican: si explican el mundo es porque *son* el mundo, porque revelan su misterio, el misterio de lo irrepresentable, de aquello que nunca podremos conocer más que como expresión de su propio poder, es decir, como mundo.

La voz *mythos* —que según Walter F. Otto² no quiere decir otra cosa que «palabra»— significa primitivamente no la palabra de lo pensado, sino de lo real, de aquello que se manifiesta. De ahí que la palabra mito, según Calasso, deba usarse «únicamente para designar las historias de los dioses y de los héroes que los antiguos definían así»³, precisamente porque son éstos los que dotan de realidad al mundo, los que hacen que éste *sea* tal y como *es*.

El mito cuenta una historia sagrada, relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial; cuenta cómo gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales una realidad ha venido a la existencia⁴. Narra de qué manera algo —el cosmos, los hombres, un cerro, una piedra— ha comenzado a ser. Describe cómo el mundo ha llegado a ser lo que es y en este sentido aparece como respuesta consumada en la que la existencia humana se comprende a sí misma sin cesar.

El mito revela un misterio, el misterio del mundo: «En todo mito originario —nos dice Walter F. Otto— se revela un Dios con toda su esfera viviente. El Dios, y no importa el nombre que se le dé ni cómo se lo distinga de sus semejantes, no es jamás una potencia singular, sino siempre todo el Ser

¹ Salustio, *Sobre los dioses y el mundo*, Madrid, Gredos, 2002, p. 283.

² Walter F. Otto, *op. cit.*, p. 25.

³ Roberto Calasso, *Los cuarenta y nueve escalones*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 397, citado en L. Ayala, *op. cit.*, p. 34. Esta definición coincide con la que ofrece Hans-Georg Gadamer: «La palabra [*mythos*] designa en tales circunstancias todo aquello que sólo puede ser narrado, las historias de los dioses y de los hijos de los dioses», Hans-Georg Gadamer, *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 25.

⁴ Véase M. Eliade, *Lo sagrado...*

universal en la revelación que le es particular»¹. Así, en tanto revelación del ser del mundo, en tanto presencia del mundo, el mito se convierte en portador de una verdad propia, inalcanzable para cualquier explicación racional, precisamente porque está más allá de toda razón: «Y una vez “dicho”, es decir, “revelado”, el mito pasa a ser verdad apodíctica: fundamenta la verdad absoluta»²; al hablar de *realidades*, de manifestaciones plenas de poder, establece lo que es, lo sagrado, y lo diferencia de lo profano, lo que no es. «El mito describe las diversas y a veces dramáticas irrupciones de lo sagrado en el mundo [...] Y es la irrupción de lo sagrado en el mundo referida por el mito lo que realmente fundamenta el mundo»³. Dicha irrupción, pues, aparece como causa última de toda existencia real. Y ello es posible vislumbrarlo gracias al mito.

En última instancia, el hombre es sólo gracias al mito. En tanto que presencia del mundo y revelación de sus misterios, de él se desprenden los modelos ejemplares de acción, los arquetipos sin los cuales el hombre no sabría qué hacer. Justo aquí radica el verdadero poder del mito: en el hecho de revelar los modelos divinos, transhumanos, a los que aspira el hombre para trascender su condición de nulidad y de criatura. «Debemos hacer lo que los dioses hicieron al principio»; «así hicieron los dioses, así hacen los hombres»⁴: tal parece ser la máxima entre las sociedades arcaicas, en donde lo sagrado se presenta como ontología, configurando, en efecto, un mundo en donde el ser se define a partir de la repetición de los arquetipos desprendidos de los mitos. «No se llega a ser verdadero hombre salvo conformándose a la enseñanza de los mitos, salvo imitando a los dioses»⁵.

¹ W. F. Otto, *op. cit.*, p. 23.

² M. Eliade, *Lo sagrado...*, p. 72.

³ *Ibidem*, p. 73.

⁴ M. Eliade, *El mito...*, p. 29.

⁵ M. Eliade, *Lo sagrado...*, p. 76.

Absolutamente todos los actos del hombre arcaico están determinados por esta especie de disolución de sí mismo en la repetición, pues es ésta, llevada a cabo a través del rito, la única posibilidad que tiene de participar en el juego que es la vida. De ahí que el mito defina un estatuto de realidad, sin importar que su contenido haya tenido lugar o no: «Estos acontecimientos no acaecieron nunca, pero existen siempre», reza la clásica frase de Salustio¹; o, en palabras de Ananda K. Coomaraswamy, «El mito siempre es verdadero (de lo contrario no es un verdadero mito)»². Como bien señala Calasso, no se trata de «definir» las historias míticas, «sino de saber con ellas, en ellas»³.

El poder del mito radica, pues, en su fuerza ejemplar. La elección de un sitio para vivir, la construcción de una casa, la pesca, la agricultura, el sexo, la guerra, prácticamente todas las actividades de la vida cotidiana constituyen, gracias a la repetición del gesto mítico, un eterno retorno al origen, al tiempo primordial del cual emergen todas las cosas. Al imitar a los dioses, el hombre se mantiene en lo sagrado y, por consiguiente, en la realidad; por otro lado, gracias a la reactualización ininterrumpida de los gestos divinos ejemplares, el mundo se santifica.

**

El mito, entonces, otorga sentido a la vida de los hombres, los orienta, les señala el camino a seguir en un amenazante mundo al cual son echados; funge, parafraseando a Andrés Ortiz-Osés, como la *sutura simbólica de una fisura real*⁴. Y es que es precisamente el contenido simbólico del mito lo que le permite al hombre interpretar el mundo, mundo que aparece ya como imagen, como símbolo, es decir, como apertura a lo trascendente,

¹ Salustio, *op. cit.*, p. 287, citada también como epígrafe en: Roberto Calasso, *Las bodas...*, p. 7.

² Ananda K. Coomaraswamy, *La puerta en el cielo*, México, Sexto Piso (en preparación), 2007, p. 15.

³ Citado en: L. Ayala, *op. cit.*, p. 34.

⁴ Véase Andrés Ortiz-Osés, «Mitologías culturales», en: Blanca Solares (coord.), *Los lenguajes del símbolo*, España, Anthropos-UNAM, 2001, pp. 34-60.

como posibilidad de revelación del misterio —tanto del *mysterium tremendum* como del *mysterium fascinationis*— de lo sagrado. Es sólo gracias al símbolo que lo irrepresentable puede revelarse en las palabras, los gestos y las imágenes de los relatos míticos, revelaciones que, sin embargo, siempre han de descifrarse nuevamente dado que nunca serán definitivas. Y no pueden serlo puesto que son la representación de una imagen que es ya expresión de lo irrepresentable, de lo divino, del poder sagrado o como lo queramos llamar.

El hombre percibe una imagen, reflejo de la divinidad, que se manifiesta como lo totalmente otro, es decir como un poder trascendente; gracias al símbolo dicha imagen puede ser transfigurada en palabra, en gesto, en mitología, y sólo más tarde en acción creadora por medio del ritual, a través del cual, como lo señalamos anteriormente, el hombre puede tomar parte en la recreación constante del juego que es la vida.

Sólo así el hombre puede intentar acercarse a lo real, insertarse en lo óntico. Al repetir los gestos de los dioses pretende alejarse desesperadamente de la historia, de lo profano, de la nada, de su nada, cuyo rostro es su propia muerte y descomposición. El hombre imbuido de lo sagrado intenta ir más allá de sí mismo, se niega en la repetición eterna para transformarse en lo otro de sí mismo, para participar de la realidad sagrada, que es la única realidad. Como señala Kerényi, «En el lado del mito no se encuentra la verdad corriente, sino una verdad superior que permite aproximaciones desde el lado del *bios*: juegos sagrados en los cuales el ser humano se alza hacia los dioses, pero también juegos que hacen bajar a los dioses a su altura»¹. Es precisamente esto lo que permitía a la religión antigua «vivir en el mito», vida llevada a cabo por medio del rito.

De tal suerte, mito y rito se complementan, de modo que no sólo no existe ningún rito auténtico sin mito, sino tampoco ningún mito auténtico sin

¹ Kerényi, *op. cit.*, p. 32.

rito, entendido éste no como una mera imagen del acontecer mítico, sino como *ese acontecer mismo* en el sentido íntegro de la palabra. De ahí la enorme responsabilidad que implica esta *imitatio dei* y la importancia que tiene la correcta transmisión de conocimiento y la lucha contra el olvido, el cual representa un verdadero pecado.

Así pues, para el hombre arcaico el acto sólo está provisto de sentido en la medida en que repite un modelo trascendente, ejemplar. «La acción es al mismo tiempo una ceremonia y una inserción en lo real»¹. El porqué de esta vehemencia por insertarse en la *realidad* de lo sagrado descansa en algo que ya anticipamos en párrafos anteriores: el reconocimiento de la nulidad del hombre —de su condición precaria— y la consiguiente necesidad de superar tal condición, de vencer su propia inanidad. «La religión —nos dice Gerardus van der Leeuw— implica que el hombre no toma sin más la vida que se le ha dado. Busca el *poder* en la vida. Si no lo encuentra o lo encuentra en una medida que no le satisface, busca introducir en su vida el poder en el que cree. Trata de elevar su vida, engrandecerla, darle un sentido más profundo y más amplio»² y el sentido religioso de las cosas es el más amplio y más profundo, aunque al final permanece siempre oculto.

Y dado que el sentido último de las cosas, es decir el desciframiento de lo irrepresentable, nunca podrá ser revelado de manera absoluta, lo más que puede hacer el hombre como parte del juego es, como nos señalaba Kerényi, tratar de ascender hacia los dioses y hacer que éstos descendan hacia él por medio del culto, pues «aquel que se somete a la seria coacción de la fiesta, se hace partícipe del libre juego de los dioses»; «con su participación se torna él mismo divino, se eleva a un plano del saber y del crear»³. Es éste quizá el aspecto más sobresaliente del rito: al guardar un comportamiento y un hacer solemnes, conforme con el comportamiento y

¹ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1972, p. 56.

² Gerardus van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, México, FCE, 1964, p. 650.

³ Kerényi, *op. cit.*, p. 47.

el hacer de los dioses, el ser humano se engrandece, se eleva a una esfera superior, al plano del «saber» y del «crear»; participa en «el libre juego de los dioses»; transita de la nada al ser; crea, contribuye a la santificación y el mantenimiento del orden cósmico, a la reactualización del mundo. Gracias al mito y al rito —«en el fondo los dos son una y la misma cosa»¹— el ser humano se transforma en lo otro de sí, se funde con lo divino y en esa fusión sufre la metamorfosis que corresponde a la experiencia religiosa, la cual no es reducible a concepto sino solamente vivencial. Dicha experiencia, en palabras de Walter F. Otto, es el milagro mismo «no porque contradice las leyes de la naturaleza sino porque pertenece a otro ámbito del ser que todo lo pensado y determinado por el pensamiento»². Es esa fusión la que para Aristóteles era una de las posibilidades de ser felices. Gracias a ella el ser humano obtiene el verdadero conocimiento: el de la metamorfosis³. Y todo ello se logra por la repetición de gestos, de palabras, de actos míticos desarrollados en el rito, el cual debe ser entendido como «el acontecer divino mismo en su siempre repetido retorno»⁴. Sólo entendiendo al mito como la revelación de lo divino a través del verbo, a través de la imagen mental, a través del movimiento y el hacer del hombre, y al rito como la repetición eterna de ese acontecer divino revelado en el propio mito, podemos vislumbrar la posibilidad de participación en el juego por parte del ser humano. El «correcto llamado» del que habla Kafka no es el grito desesperado del hombre a la divinidad en busca de auxilio o de explicaciones; por el contrario, es la invitación de los dioses a participar en su juego divino, misma que sólo se puede conseguir, como nos dice Kerényi, a partir del serio sometimiento a la coacción de la fiesta, a partir del cumplimiento responsable del rito como actualización constante del mito.

¹ W. F. Otto, *op. cit.*, p. 27.

² *Ibidem*, p. 28.

³ Véase Roberto Calasso, *La locura que viene de las ninfas y otros ensayos*, México, Sexto Piso, 2004.

⁴ W. F. Otto, *op. cit.*, p. 29.

Escuchemos al propio Walter Otto: «Así, pues, para resumir, las manifestaciones primordiales del mito: lo hecho y lo dicho, el culto y el mito en sentido restringido, se interrelacionan de modo que en lo uno el hombre mismo se eleva a lo divino, vive y obra con los dioses, y en lo otro lo divino desciende y se hace humano»¹. A través del mito lo divino se revela con un rostro humano: de ahí que se le considere como la presencia del mundo y que tenga la fuerza para convertirse en modelo ejemplar; por medio del rito el hombre asciende al plano de lo divino, es capaz de crear y recrear el mundo, participando en el juego de los dioses: de ahí que se le considere como la única posibilidad para el hombre de salir de su nada e insertarse en el ser. Como bien lo creía Epicuro, la única posibilidad para el ser humano es hacerse amigo de los dioses y que éstos le permitan, aunque sea por instantes, disfrutar de la grandeza de ese reino etéreo y luminoso de las formas².

Al hablar de rito no podemos dejar de hablar del sacrificio, pues éste siempre está en el origen de las cosas. El mundo surge porque lo irrepresentable desea convertirse en otra cosa para alejar el aburrimiento. Para poder conocerse y entrar en contacto con lo otro debe haber un sacrificio, pues sólo con éste se opera la metamorfosis, la *creación* de lo otro que es el mundo. Para que la existencia acontezca algo debe fenecer, lo que nos remite a un sacrificio, a una transformación primordial: la de la propia divinidad. Prajapati —en la mitología india— desea, y a partir de su deseo comienza su propio desmembramiento, que es ya el origen del mundo. La creación implica su propia muerte, de ahí que la *recreación* del mundo efectuada cada año nuevo mediante el ritual indio consista en levantar un altar que reúna de nueva cuenta los miembros dispersos del dios, pues «sólo tratando de recuperar la plenitud perdida el mundo puede

¹ *Ibidem*, p. 30.

² Véase Walter F. Otto, *Epicuro*, México, Sexto Piso, 2004.

continuar»¹. Sin embargo siempre quedan residuos, miembros que jamás volverán a ser unidos, pues la herida primordial persiste para recordarnos por siempre ese acto fundador.

«Del sacrificio, junto con la sangre, manan todas las historias»², nos recuerda Roberto Calasso. De ahí que el mito no sea sino el relato de esa violencia primordial de la que todo emerge. La violencia y la muerte están en el origen, por lo que no pueden ser erradicadas. Más aún, la muerte es la única posibilidad de vida; la vida implica la muerte de los otros. En el rito sacrificial, el hombre no sólo recuerda y transmite este principio sino que, al realizarlo, se convierte en creador y recreador del cosmos. La función social del sacrificio traída a colación por René Girard³ se desprende más bien de este hecho: más allá de erradicar la violencia recíproca, concentrándola en el *chivo expiatorio*, se trata de participar en la renovación del mundo, de jugar en el juego de los dioses. Es evidente que de un acto de tal envergadura se desprenden, necesariamente, principios diferenciadores que articulan y ordenan las relaciones sociales, más es esto una consecuencia social del sacrificio y no su finalidad.

El sacrificio entre los mexicas es una clara muestra de ello. De acuerdo con la mitología de este pueblo, el mundo había existido no una sino varias veces consecutivas. La época del esplendor mexica era la correspondiente al «quinto Sol», el cual, como los cuatro «Soles» o etapas anteriores en algún momento habría de fenecer para dar paso a una nueva creación. Y como toda creación, la del quinto Sol se gestó en virtud de un sacrificio. Éste tuvo lugar en Teotihuacan, la ciudad de los dioses, en donde también se creó la Luna. Luego de que Quetzalcóatl, en colaboración con Tlazoltéotl, Xipe Mucilxóchitl y Tláloc, ordenara la superficie de la tierra en cuatro rumbos y posteriormente levantara el cielo

¹ L. A. Blanco, *op. cit.*, p. 123.

² R. Calasso, *Las bodas...*, p. 27, citado en: *Ibidem*, p. 120.

³ Véase René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1998.

con las estrellas «como ahora está», los dioses se reunieron para crear el Sol:

«Dijeron,
hablaron entre sí:
—“¡Venid acá, oh dioses!
¿Quién tomará sobre sí,
quién se hará cargo
de que haya días,
de que haya luz?”»¹.

Dos dioses se propusieron para ello, Tecuciztécatl, «el señor de los caracoles», y Nanahuatzin, «el buboso», siendo este último quien ante la cobardía del primero se arrojó al «fogón divino» hasta consumirse en éste y transformarse en el Sol de la quinta edad. Tardíamente, Tecuciztécatl se arrojó también a la hoguera convirtiéndose en la Luna. Consumados estos sacrificios aparecieron el Sol y la Luna que, sin embargo, permanecían inmóviles. Los dioses entonces hablaron así:

«—¿Cómo habremos de vivir?
¡No se mueve el Sol!
¿Cómo en verdad haremos vivir a la gente?
¡Que por nuestro medio se robustezca el Sol,
sacrifiquémonos, muramos todos!»².

Y luego el aire se encargó de matar a todos los dioses, con lo cual el Sol tuvo movimiento y comenzaron una vez más los días y las noches. Posteriormente, Quetzalcóatl creó a la humanidad que viviría en la nueva época. Según el mito éste desciende al Mictlán, «la región de los muertos», en busca de los «huesos preciosos» de las generaciones pasadas. Sin embargo, Mictlantecuhtli, el señor del Mictlán, trata de impedir que se los lleve. De hecho, lo hace caer en un hoyo, en virtud de lo cual muere y los

¹ Informantes de Sahagún, *Códice Matritense de la Real Academia*, fol. 180, citado en: Miguel León Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, FCE-SEP, 1983, pp. 23-24.

² *Ibidem*, p. 25.

huesos, esparcidos por la caída, son roídos por codornices. Una vez que resucita, Quetzalcóatl recoge los huesos, los junta y los lleva a Tamoanchan, en donde Cihuacóatl —la diosa madre— muele los huesos y los pone en un barreño precioso sobre el cual Quetzalcóatl se sangra su miembro, infundiendo vida a los hombres:

«—Han nacido, oh dioses,
los *macehuales* [los merecidos por la penitencia].
Porque por nosotros
hicieron penitencia [los dioses]»¹.

El hombre del quinto Sol nace, pues, por la penitencia de Quetzalcóatl, por el derramamiento de su sangre. Así, «merece su vida» por un triple sacrificio, el de Nanahuatzin para crear el Sol, el del resto de los dioses para propiciar el movimiento de éste, y el de Quetzalcóatl, quien con su sangre les otorga la vida. En virtud de ello, los seres humanos habrían de corresponder con su propia sangre para mantener la vida del Sol. De no hacerlo éste perdería su fuerza para alumbrarlos, hasta extinguirse, y con su extinción se extinguiría la propia vida. Es por ello que «El sacrificio humano es esencial en la religión azteca, pues si los hombres no han podido existir sin la creación de los dioses, éstos a su vez necesitan que el hombre los mantenga con su propio sacrificio y que les proporcione como alimento la sustancia mágica, la vida, que se encuentra en la sangre y en el corazón humanos»². El hombre, entonces, es considerado como un colaborador de los dioses, pues como lo vimos, el rito le otorga un papel creador dentro del juego divino.

Mantener vivo al Sol era la tarea de los mexicas. Eran éstos el pueblo de Hutzilopochtli, el pueblo del Sol. La batalla que este dios, armado con la serpiente de fuego, libra todos los días en contra de sus hermanos, las estrellas, y de su hermana, la Luna, y cuyo triunfo significa un nuevo día de vida para los hombres, requiere de la vida de éstos. Huitzilopochtli no

¹ Ms. de 1958, fol. 75.76, citado en *Ibidem*, p. 20.

² Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, México, FCE, 1978, p. 22.

tolera los alimentos groseros; solo puede triunfar sobre las fuerzas de la noche si es alimentado con la sustancia mágica que se encuentra en la sangre del hombre, el *chalchíuatl*, «el “líquido precioso”, el terrible néctar del que se alimentan los dioses»¹. De ahí que los mexicas hicieran la guerra no para anexionarse nuevos territorios, ni para obtener nuevos tributos sino para obtener vidas que habrían de ser sacrificadas al Sol. Por eso la guerra era sagrada; la batalla de los guerreros mexicas contra sus enemigos tenía como modelo ejemplar la batalla diaria de Huitzilopochtli. Todo hombre tenía como tarea, pues, alimentar al Sol.

Este era el sentido de la celebración del *xihuhmolpilli*, una de las fiestas más importantes dentro de la ritualidad mexicana, que se llevaba a cabo cada cincuenta y dos años, cuando todos los fuegos se apagaban, «quedando transitoriamente el mundo en riesgo de ser dominado por los terribles seres de la noche»², y sobre todo, quedando latente el riesgo de que el quinto Sol se extinguiera para siempre, y con él la humanidad. Por ello, en la noche, «en el monte Huixachtépetl, al sureste de México-Tenochtitlán, un sacerdote apoyaba el encendedor de barrena sobre el pecho de un enemigo sacrificado, y allí hacía brotar la nueva llama»³. El fuego nuevo había sido creado. Durante otros cincuenta y dos años el hombre estaba obligado a robustecer al Sol con su alimento predilecto: sangre y corazones humanos.

No es casual, por tanto, que el Sol haya sido representado con un pedernal —un cuchillo de sacrificio— asomando por su boca, ni que las piedras en donde se hacían los sacrificios —los *temalácatl cauhxicalli*— tuvieran siempre en su superficie al Sol mismo, de modo que la sangre derramada era vertida directamente sobre éste. Sólo en virtud del sacrificio de hombres, realizado por otros hombres, el mundo podía seguir existiendo.

¹ *Ibidem*, p. 24.

² Alfredo López Austin, «Cosmovisión, religión y calendario de los aztecas», en: Eduardo Matos Moctezuma, Felipe Solís Olgún, *et. al.*, *Aztecas*, Madrid, Turner Publicaciones, 2002, p. 36.

³ *Ibidem*, p. 37.

5. De lo sagrado en los hombres

*

El poder es anterior a la existencia¹: ésta no es sino el residuo de la creación, que es a su vez expresión del poder sagrado, poder *poiético* por excelencia. Podemos ver el mundo, pues, como manifestación de ese poder supremo, como voluntad de las potencias que deciden manifestarse en una u otra forma, en una u otra imagen. El mundo es entonces un fluido de poder que se desprende por sí solo del principio primigenio en diversas direcciones, adoptando diversas formas. Y el hombre no es sino una expresión más de ese poder. Éste no sólo se expresa en forma de árboles, animales, fenómenos, etc. sino también en los seres humanos, y dentro de éstos en distintas figuras: el chamán, el sacerdote, el adivino, el sabio, el mendigo, el guerrero, el cazador, el héroe, el rey, el loco, e incluso en los muertos. Todas estas figuras encierran algo del misterio de lo sagrado. Se trata de seres humanos que dejan de ser simples seres humanos sin perder su condición de tales; es decir, personas que se transforman o revelan lo otro de sí en su misma personalidad, máscaras que circulan en un juego infinito de imágenes y simulacros.

Roberto Calasso ilustra muy bien esta lógica con el caso de la locura. Para los griegos, nos dice, la locura no es —como lo sería para el mundo moderno— un desequilibrio, una patología; antes bien, es una posibilidad de felicidad y de alcanzar el mayor conocimiento: el conocimiento metamórfico. Pues la locura se experimenta como posesión: los dioses, las ninfas, se apoderan del hombre, transformándolo en otra cosa que sí mismo; lo conducen a su mundo etéreo y luminoso, permitiéndole así el mayor acercamiento con la fuente de todas las cosas: lo divino. Y en esta medida cada metamorfosis es una adquisición de conocimiento, del

¹ Véase L. Ayala, *op. cit.*

verdadero conocimiento. Para los griegos, pues, el que en realidad actúa no es el hombre, sino el dios que se expresa por medio del hombre, que lo ha poseído. La posesión, por tanto, no puede entenderse sin «el reconocimiento de que nuestra vida mental está habitada por potencias que la dominan y escapan a todo control». Son estas potencias, nos dice Calasso, «las que nos transforman y en las que nosotros nos transformamos»¹; con ellas estamos vinculados a cada instante. Tal reconocimiento era pleno en el mundo antiguo. El hombre sabía que su única posibilidad de participar en el juego radicaba precisamente en la metamorfosis, única vía de acceso a lo divino. Incluso Sócrates —«el más célebre entre los *nymphóleptoi*—, representante por antonomasia del pensamiento racional, reconoce la importancia de la posesión y la metamorfosis: cuando Fedro pregunta a Sócrates por qué la *manía* —la locura— es más bella que la *sophrosýne* —el sapiente control de sí—, éste responde: «“porque la *manía* nace del dios”, mientras que la *sophrosýne* “nace entre los hombres”»².

Esta es la lógica que subyace al mundo homérico. La *Iliada*, señala Calasso, desde el primer verso es una historia de posesión. Aquiles, el guerrero, el héroe por antonomasia, no actúa por sí sólo. Detrás de todos sus actos se encuentra Atenea: «... por medio de mi lanza, Palas Atenea te matará», le espanta a Héctor en la última batalla. Su famosa «ira», es una entidad autónoma, una potencia encajada en su mente como una astilla. «Cuando la vida se encendía, en el deseo o en la pena, o también en la reflexión, los héroes homéricos sabían que un dios los hacía actuar. Cada acrecentamiento repentino de la intensidad hacía entrar en la esfera de un dios»³. *Éntheos* fue el término utilizado para nombrar este fenómeno. «La mente —Continúa Calasso— era un lugar abierto, sujeto a invasiones, incursiones, súbitas o provocadas [...] Cada una de estas invasiones era la

¹ Roberto Calasso, *La locura...*, p. 30.

² *Ibidem*, p. 48.

³ *Ibidem*, p. 30.

señal de una metamorfosis. Y cada metamorfosis era una adquisición de conocimiento»¹.

**

Es esta «existencia abierta» al mundo, a las potencias que lo rigen, la que caracteriza la vida del hombre religioso, permitiéndole justamente conocer el mundo. Tal existencia parte, como decíamos, del reconocimiento de que dichas potencias habitan también en el hombre, de que al vivir, éste nunca está solo, sino que «en él vive una parte del mundo»². De ahí que el hombre pueda concebirse como un microcosmos y equiparar su vida con la vida cósmica, mediante la cual los dioses se revelan, imponiendo las imágenes ejemplares de la existencia humana. En tanto obra divina, el cosmos, las gestas ejemplares de los dioses, se convierten en arquetipo. Lo cual nos conduce de nueva cuenta al mito, en donde están cifrados precisamente esos gestos y simulacros que constituyen el tejido de nuestra vida, y al rito como reactivación constante de ese actuar. Al relatar el actuar de los dioses, al explicarnos cómo es que éstos se acercan y se apoderan de nosotros, el mito nos proporciona las claves para orientarnos dentro de este torrente de poder. Nos dice cómo hemos de actuar. Y en última instancia nos permite, como hemos señalado, participar en el juego divino de los simulacros mediante el rito, justo a partir del entendimiento de que no somos más que eso: simulacros. Así, de aquellos que saben jugar dentro del mundo de simulacros, podemos decir que son poderosos. Porque sólo aquel que puede transformarse en lo otro de sí, puede al mismo tiempo superar su condición de ceniza y polvo. «El poder —nos dice Ayala Blanco— es la *capacidad* de sintonizarnos con ese saber metamórfico que nos habla a través de gestos y de simulacros»³.

¹ *Ibidem*, p. 31.

² M. Eliade, *Lo sagrado...*, p. 122.

³ L. Ayala, *op. cit.*, p. 71.

El rito permite esa sintonía. Sin embargo, exige un conocimiento adquirido por la vía de la iniciación, la cual implica siempre una metamorfosis radical, «un tránsito de un modo de ser a otro», «una verdadera mutación ontológica»¹, que todo hombre debe experimentar. El trasfondo de la iniciación es por tanto una visión del hombre como algo no acabado: para llegar a ser un verdadero hombre es necesario morir a la vida natural o primera, profana, y renacer en una vida superior, sagrada.

La iniciación aparece, así, como un proceso simbólico de muerte y renacimiento, basado precisamente en el conocimiento y la repetición de los gestos primordiales. El mundo es de los iniciados, pues son estos *los que saben*. A través de la metamorfosis aprehenden los misterios del mundo, sus más oscuros secretos, introduciendo al neófito en lo sagrado, y obligándolo a abandonar, al mismo tiempo, una vida profana, sin significado.

La iniciación, por tanto, inserta al hombre en lo sagrado. Lo que en última instancia muestra es el deseo del hombre por trascender su nulidad, su condición de ceniza y polvo. Y es justo esto lo que caracteriza al mundo antiguo: una voluntad incesante por participar del poder del mundo, es decir, del poder sagrado. «El hombre religioso —nos dice Eliade— *se quiere otro* de como se encuentra que es al nivel “natural” y se esfuerza por hacerse según la imagen ideal que le fue revelada por los mitos»².

El iniciado por excelencia es, para muchas sociedades, el rey. Éste no sólo expresa cualidades humanas que lo distinguen de los demás, como la fuerza o la sabiduría, sino que su poder se experimenta como un poder «de otra parte», y en esta medida como un poder salvador, como un poder que puede ayudar al hombre a superar su condición de nulidad y sobre todo a trascender su mortalidad. Al igual que con el loco o el héroe, la persona del

¹ M. Eliade, *Lo sagrado...*, p. 132.

² *Ibidem*, p. 137.

rey «es una fuerza divina que habita en un hombre»¹. En vista de ello, de que su poder no es una capacidad personal, del rey se espera toda salvación imaginable: victorias en la guerra, buen tiempo, buenas cosechas, e incluso taumaturgia². El buen rey debe hacer que salga el sol, que caiga la lluvia, que el cazador cace, que el pescador pesque, que el campesino coseche; en suma, debe garantizar el bienestar del mundo. A Ramsés II, en Egipto, se le decía: «Eres como Ra en todo lo que haces; lo que anhela tu corazón sucede [...] ¿Qué hay aquí que no conozcas?... ¿Dónde hay un lugar que no hayas visto? [...] Cuando dices al agua: “¡sube a la montaña!”, inmediatamente brota el agua original ante tu palabra, porque eres Ra que ha aparecido en cuerpo humano [...] La palabra creadora está en tu boca, la sabiduría en tu corazón [...] un dios descansa en tus labios»³.

El poder del rey, pues, no es un gran poder humano, sino el poder sagrado manifiesto en una persona. El rey es, como dice Ernest Becker, un dios visible, un dios revelado, un dios presente⁴. Así el *huey tlatoani* entre los mexicas, quien era considerado como «figura y semejanza de nuestro dios Huitzilopochtli»⁵. No sólo era elegido por el dios, quien metafóricamente lo llama «su hijo», sino que el tlatoani es, en algunos casos, literalmente la divinidad encarnada, con sus atributos y atavíos. Es él quien representa a Hutzilopochtli en su victoria contra Coyolxauhqui y los cuatrocientos *huitznahuas*, que es precisamente la victoria del Sol sobre la Luna y las estrellas, y, al igual que aquél, es considerado el corazón de la ciudad y el pueblo mexica. De ahí que en su coronación se clamara: «ha salido el Sol, hanos alumbrado, hanos comunicado su claridad y su resplandor»; y a su muerte: «Quedó esta ciudad en oscuridad con la falta de Sol que se

¹ G. van der Leeuw, *op. cit.*, p. 107.

² Véase Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*, México, FCE, 1993.

³ G. van der Leeuw, *op. cit.*, p. 110.

⁴ Véase E. Becker, *La lucha...*, pp. 72-93.

⁵ Michel Graulich, «El rey solar en Mesoamérica», en: *Arqueología mexicana*, Vol. VI-Núm. 32, pp. 14-21.

escondió con tu muerte»¹. De ahí también que el Sol y el rey tengan la misma función, a saber, mantener en marcha el equilibrio del mundo y velar para que el cielo no se desplome sobre la tierra. Es él quien lleva la carga de la bóveda celeste y quien, como el Sol mismo, tiene que luchar todos los días contra las potencias de la noche para mantener a éste encendido.

El rey es por tanto, la encarnación de ese poder trascendente e inmanente, que está en todo y por encima de todo. Es el Sol mismo, la divinidad hecha persona, el que con su palabra crea. Es, pues, una hierofanía y, en tanto ello, un hombre que ha dejado de ser un simple hombre para transformarse en algo sagrado. Y en virtud de ello se convierte en la vía de comunicación con el mundo invisible, en el puente para establecer contacto con los muertos y en el mediador para sobrevivir a la muerte. Por ello se convierte también en modelo ejemplar para el resto de los hombres y en el objeto de la transferencia, es decir, en la persona en la cual las demás personas depositan sus miedos y angustias.

El loco, el héroe, el rey, pero también otros personajes como el vagabundo y el chamán son, decíamos, manifestaciones de poder en los seres humanos. No de un poder profano, sino del verdadero poder: el de la metamorfosis, poder por el cual un ser se transforma en otra cosa que sí mismo, siendo la única posibilidad de superar nuestra condición de nulidad. Por tal razón estos hombres, que dejan entrever *algo* del misterio de lo divino, se han convertido a través de la historia en objetos de respeto y veneración, o bien, del más absoluto temor: su propia cercanía con las potencias les otorga esa posición.

Este tipo de poder, el poder sagrado, continúa presente en el mundo moderno. Las potencias que rigen el mundo siguen gobernando nuestras vidas e incursionando en nuestras mentes. Los modernos simplemente se engañan al querer exiliarlas del mundo, pues son ellas el fundamento

¹ Sahagún, 1979, libro VI, cap. 4, y Durán, 1990, cap. LI, citados en: *Ibidem*, p. 15.

último de éste. Y aunque pretenda lo contrario, el hombre moderno sigue teniendo un comportamiento religioso; «dispone aún de toda una mitología camuflada y de numerosos ritualismos degradados»¹, que cobran vida en la Moral, la Justicia, el Estado, la Democracia, fantasmas que han escapado al control de sus propios creadores, acarreándoles consecuencias funestas no sólo en términos de la ausencia de soluciones existenciales a su angustiada vida, sino también en términos de su autorrealización, de la afirmación del poder que les es propio, cuya contra cara es la esclavitud, la servidumbre voluntaria.

Los dioses deben reír al observar a un ser humano cuya referencia última es él mismo; al ver que hoy día el poderoso no es aquel que funda su poder en sí mismo y en el reconocimiento de las potencias que lo dominan, sino en la impotencia de los demás. En la modernidad se opera, como bien lo observa Ayala Blanco, una inversión de la metamorfosis: si el hombre antiguo se sacrifica para superar su condición precaria y elevarse a los dioses, el hombre moderno lo hace para hundirse aún más en su propia miseria y someterse ya no a los dioses sino a los propios hombres.

6. Lógica de lo sagrado

De tal suerte, observamos la siguiente lógica de lo sagrado: 1) como potencia *poiética* primigenia, el poder sagrado —lo irrepresentable, lo divino— se manifiesta en la propia creación del mundo —a veces producto de su propia energía, a veces producto de los dioses que no son sino su reflejo— y especialmente en ciertas cosas, seres o fenómenos que revelan el misterio de su alteridad radical y la plenitud de su potencia. Son esencialmente manifestaciones de poder, el cual puede adoptar una faceta terrible o bien una fascinante para el que las experimenta. 2) Este poder experimentado genera en el ser humano una confirmación de su absoluta

¹ M. Eliade, *Lo sagrado...*, p. 149.

nulidad frente a lo trascendente, un «sentimiento de criatura» que le recuerda que no es más que un residuo del principio creador de todas las cosas, una simple imagen, al igual que todo lo demás, de lo irrepresentable. Le recuerda su impotencia, su debilidad, su inanidad y sobre todo su carácter de ente mortal, reavivando las angustias derivadas de la condición humana. 3) La única posibilidad de superar su precariedad se encuentra en el mito, mediante el cual se revela el mundo en la forma de palabras y gestos, de símbolos, de los que se desprenden modelos de conducta ejemplares que, repetidos ritualmente en los actos cotidianos y sobre todo en el rito, permiten al hombre participar en el juego de la divinidad, haciéndole parte de la creación y recreación periódica del mundo. Esta es, de algún modo, la única posibilidad de salvación dentro del mismo juego, dado que es lo único que nos permite descifrar su sentido —aunque nunca *el sentido*— siendo así una orientación importante. Disolviéndose en lo sagrado el hombre busca superar su propia condición de residuo; se niega a sí mismo para convertirse en otra cosa, para insertarse en la realidad por excelencia que es la realidad de lo sagrado. El ser se define por su inserción en esta realidad, de ahí que podamos hablar de una dimensión ontológica de lo sagrado. 4) El culto, el rito, evoca siempre el sacrificio primordial a partir del cual emerge el mundo y la existencia. Trata de reconstruir la plenitud dispersa en el mundo, la unidad de lo sagrado. Nos recuerda que en el origen están ya la violencia y la muerte y que sólo a partir de ésta, a partir de la sangre, puede haber vida. 5) La existencia del hombre que vive en lo sagrado es por tanto una existencia abierta a las potencias que rigen el mundo y que incursionan en el ser humano, rigiendo también su vida en tanto que forma parte del cosmos. A partir de este reconocimiento, el hombre trata de abandonar su vida profana para insertarse en lo sagrado, inserción que necesariamente requiere del conocimiento metamórfico experimentado en toda iniciación, la cual no es sino un proceso simbólico de muerte y renacimiento basado en la repetición de los gestos primordiales de los dioses. Hay seres

humanos en cuya persona se manifiesta el poder sagrado y ante los cuales el resto de los hombres experimentan, como ante lo sagrado mismo, sentimientos de amor y veneración, o bien de terror absoluto.

7. Genius

Hay una figura, mejor dicho un dios, que ilustra a la perfección lo dicho hasta el momento con respecto a la relación entre el hombre y lo divino: se trata del dios latino Genius, al cual todo hombre es confiado en tutela desde su nacimiento y al cual, por la misma razón se consagraba el día del nacimiento. Genius era de alguna manera la divinización de la persona, el principio que rige y expresa toda su existencia, de ahí que se debía concederle todo aquello que llegara a pedir, puesto que su exigencia era la exigencia de la persona y su felicidad la felicidad de la misma: «defraudar al propio genio, significa en latín entristecerse la vida, embrollarse a uno mismo. Y *genialis*, genial, es la vida que aleja la mirada de la muerte y responde sin dudar a la incitación del genio que la ha generado»¹.

Sin embargo, este dios tan íntimo y personal es al mismo tiempo lo que en nosotros es más impersonal. Es, nos dice Agamben, la personalización de lo que, en nosotros, nos supera y excede: «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 súbitamente después como más que nosotros mismos»². Es por ello que Genius parece señalarnos que el hombre no es sólo Yo y conciencia individual —como pudiera creer el hombrecillo moderno—, sino que a lo largo de su vida convive también con un elemento impersonal pre y postindividual que está presente en todo momento, como en un presente inmemorial. Como en cualquier otra fiesta que se digne de serlo, la celebración de un

¹ Giorgio Agamben, «Genius», en: Giorgio Agamben, *Profanaciones*, Argentina, Adriana Hidalgo Editora, 2005, p. 9.

² *Ibidem*.

cumpleaños es abolición del tiempo, epifanía y presencia de Genius; es un rito consagrado a este Dios que personaliza todo lo impersonal en nosotros.

«¡Qué genio!», «estar de buen o mal genio», son expresiones que hoy en día sirven para referirnos a formas de ser, a estados de ánimo, a explosiones de ira o de júbilo, a ganas súbitas de hacer o no hacer algo que simplemente nos rebasan y que no podemos controlar. Ilustran lo que se quiere decir, a saber, que hay una parte de nuestra vida que no nos ha sido revelada, que se mantiene oculta, en secreto y que nos supera en todos sentidos.

«*Genius* —sentencia Agamben— es nuestra vida en tanto que no nos pertenece»¹. Al ejercer su poder, Genius nos recuerda que somos sólo simulacros, pálidos reflejos de lo irrepresentable, y sin embargo nos permite jugar una vida de tensión constante entre lo personal y lo impersonal, entre Yo y Genius, en la cual el contacto con el dios, con nuestra parte impersonal y desconocida, con nuestro genio, muchas veces nos hace entrar en pánico en la medida en que nos excede por todas partes. Preferimos mantener la vida del lado del Yo, bajo control, aunque debemos de reconocer que Genius nos controla, nos posee, «nos transforma y nos transformamos en él». Genius es la personalización de esas potencias que incursionan en nuestra mente y hacen que seamos lo que somos. Genius es lo indestructible, lo «decididamente divino» dentro de nosotros. No debemos, por tanto, aspirar a alcanzarlo, sino simplemente dejarlo actuar y contemplarlo.

¹ *Ibidem*, p. 11.

CAPÍTULO II

EL PODER

1. Poder propio

El poder trasciende el plano de la política. Se sitúa en el plano del ser, pues lo propio del ser es emanar poder, «ser poder». Las cosas del mundo, los seres, son lo que su poder les permite llegar a ser. De ahí que todas las cosas son *en esencia* perfectas. Para que las cosas sean perfectas, para que lleguen a ser lo que son, deben saber algo acerca de su propio poder, el cual define su singularidad. «En última instancia, el ser absoluto sería el que llega a ser uno con su absoluto poder, uno con el poder absoluto»¹. En otras palabras se es más o menos en la medida en que se ejerza el poder propio hasta sus últimas consecuencias y se actualice la potencialidad, la esencia de la cosa, en la existencia. La adecuación entre facticidad y existencia es el destino de toda cosa, y sólo en ella se nos revela el ejercicio de su propio poder.

El depredador que acecha, captura y más tarde devora a su presa, no hace sino ejercer el poder que le ha sido asignado, en asimetría con el poder de su presa. Actualiza en todos sus actos esa potencialidad que en sí mismo alberga. Hace uso de sus cualidades y dones. Lo mismo que la piedra que cuando es arrojada al vacío cae, produciendo el efecto que su propia dureza le permite, o el agua que fluye por los cauces que ella misma, en virtud de su propia fuerza, se ha forjado.

En tanto que reflejo de un poder anterior a la existencia misma —el poder sagrado— cada cosa participa de éste, siéndole, digámoslo así, *concedido* o *asignado* un poder propio que está llamado a ser ejercido, a ser constantemente actualizado en la existencia, definiendo con ello al ser de la cosa. El mundo, por tanto, puede verse como un azaroso enfrentamiento

¹ Eugenio Trias, *Meditación sobre el poder*, Barcelona, Anagrama, 1977, p. 26.

de fuerzas asimétricas y multidireccionales que se desprenden y al mismo tiempo son determinadas por dicho poder primigenio, al que Nietzsche llamó voluntad de poder. «La fuerza es quien puede, la voluntad de poder es quien quiere»¹. Y en efecto, cuando una fuerza se apodera de otras, las domina o las rige, es siempre por la voluntad de poder. La voluntad de poder es quien hace que una fuerza obedezca una relación, ya sea consigo misma o con otra fuerza, y en este sentido es el principio que determina la adecuación entre esencia y existencia.

Así, cada ser, cada cosa, es lo que *puede* ser. Y en el enfrentamiento entre los poderes singulares unos habrán de prevalecer sobre otros en virtud de aquél poder primigenio que hace que las cosas sean como son. El poder es, pues, inherente al mundo. No es ni bueno ni malo, no es algo que se posea, simplemente es: «... el poder —nos dice Michel Foucault— no se da, ni se intercambia, ni se retoma, sino que se ejerce y sólo existe en acto». El poder es «primariamente, una relación de fuerza en sí mismo»². Y el sentido propio de la fuerza, la forma en que se manifiesta la relación, no depende ni siquiera de la propia fuerza, sino del devenir, «Pues las fuerzas están en constante devenir, *existe un devenir de las fuerzas que subyace a la historia*, o más bien las engloba»³. Devenir, voluntad de poder: conceptos que apelan a aquel poder fundador que funge como el querer último y, por tanto, como fiel de la balanza en las relaciones entre los poderes singulares.

Y sin embargo, en el caso de los seres humanos pocas veces observamos esa confluencia entre esencia y existencia. No porque no haya esencia o porque no haya poder, sino porque nada sabemos, o muy poco, de nuestro propio poder. Y no lo sabemos porque ignoramos el límite de nuestras capacidades. Presas del miedo, de la angustia por haber sido *echados* a un

¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2002, p. 75.

² Michel Foucault, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, FCE, 2000, p. 27.

³ Gilles Deleuze, *Foucault*, Paidós, Madrid, 1987, p. 115.

«aterrorizante mundo exterior»¹, tendemos a desconocer aquellas cosas de las cuales somos capaces, resignándonos, en cambio, a la aceptación de un *estado*, es decir, un orden del *estar*. «Estado es, pues, lo que siempre está, sin que, estando, pueda decirse ni que sea ni que exista»²; es el obstáculo perpetuo que se interpone entre esencia y existencia, el cual «tergiversa los reinos del ser y del existir, redefiniéndolos según su propia lógica, según su propia ley, según su propio discurrir»³. Modalidades del estar son las instituciones, los papeles sociales, los roles cuyo marco de referencia último es la Sociedad y el Estado. Y aquí entramos de lleno al terreno del poder político, poder que se basa en la impotencia de lo singular, en el abandono de su esencia, en la separación de ese poder esencial que le ha sido concedido a cada ser humano. «Existir en un estado —señala Trías— es, por consiguiente, encontrarse sustraído de la esencia propia, hallarse ajeno a sí mismo y desposeído de las propiedades y cualidades propias»⁴. *Estar* en el mundo es abandonarnos a un estado. *Ser* en el mundo, por el contrario, es afirmar nuestro poder, actualizar nuestra esencia, ser lo que podemos ser.

2. Poder político e impotencia

*

De acuerdo con lo dicho hasta ahora, es importante distinguir el poder propio —que cada singularidad recibe en tanto que emanación del poder sagrado—, del poder entendido a la manera de Max Weber como «la posibilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad»⁵, al que Trías llama dominio y que más que al poder propio

¹ Véase Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Argentina, Ediciones Orbis, 1993.

² E. Trías, *Meditación...*, p. 40.

³ *Ibidem*, p. 41.

⁴ *Ibidem*, p. 50.

⁵ Max Weber, *Economía y sociedad*, España, F.C.E., 2002, p. 43.

alude precisamente a un no-poder, es decir, a la impotencia de aquél sobre el que recae la voluntad impuesta¹. La diferencia es clara: mientras que el poder propio se basta a sí mismo para ser ejercido, el dominio requiere necesariamente de la impotencia del otro para lograr imponerse. Sin embargo, en uno y en otro caso hablamos de un poder que al ser ejercido denota la impotencia de aquél sobre el cual recae: en el caso del poder propio, si bien no se requiere de la impotencia del otro para poder ejercerse, es claro que ésta sale a relucir en el momento en que dicho poder se impone sobre el de aquel; ni qué decir de la imposición que se basa, justamente, en esa impotencia. Dentro del enfrentamiento de fuerzas que describimos en el apartado anterior unas prevalecen sobre otras en virtud, precisamente, del poder de las unas y de la impotencia de las otras. Esto nos lleva a entender que toda relación social, política, familiar, etcétera, es una relación de poder bajo la cual subyace una lógica de poder-impotencia: poder del que logra imponer su voluntad, impotencia de aquel al que le es impuesta, aun contra su voluntad. No obstante, y como el mismo Weber lo notó, para que el poder se ejerza se requiere «Un determinado mínimo de voluntad de obediencia, o sea de *interés* (externo o interno) en obedecer»². Ubicar las fuentes de ese «interés en obedecer», es decir, de ese interés en aceptar el poder del otro en detrimento del propio; reconocer los orígenes de esa «voluntad de obediencia», es la tarea por desarrollar.

Durante el siglo XVI Étienne de la Boétie se hizo una pregunta muy sencilla: «quisiera tan sólo entender —nos dice— cómo se puede hacer que tantos hombres, tantos pueblos, tantas ciudades, tantas naciones

¹ Fernando Savater hace una distinción muy similar a la que hace Trías, pero invirtiendo los términos. A lo que este último llama poder Savater llama dominio y, viceversa, a lo que Trías llama dominio Savater llama poder. Así, mientras Savater entiende por poder la «capacidad de disponer de *la fuerza propia* de otros hombres [...] una fuerza que se alimenta de la *impotencia* relativa o total que provoca en las víctimas que se le someten», por dominio entiende «aquella irradiación activa de la fuerza propia que no se alimenta de la impotencia de sus objetos sino de la sobreabundancia de riqueza que pone en ellos». Fernando Savater, *El panfleto contra el todo*, Madrid, Alianza, 1985, p. 36-37.

²M. Weber, *op. cit.*, p. 43.

soporten algunas veces a un solo tirano que no tiene más fuerza que la que ellos le otorgan»¹. La respuesta que da es igualmente sencilla —aunque no por ello menos magistral— y se deja adivinar en las últimas palabras: «no tiene más fuerza que la que ellos le otorgan», lo cual quiere decir que es la propia fuerza de los hombres la que sostiene al tirano. El hombre, por tanto, obedece por voluntad propia, sirve por voluntad propia. Delega su poder en un poder ajeno que administra su existencia. Su primer y único acto libre es, precisamente, dejar de serlo, y en ello funda su futilidad, llevando a cabo una existencia sin esencia, es decir, una vida sin vida.

La esencia del poder político es esa apropiación de los poderes singulares, la cual, como hemos visto, no se funda necesariamente en la amenaza de violencia física, como creían los intérpretes de Weber, sino en la sumisión voluntaria de los individuos, en el abandono de su propio poder. Lo que interesa entonces es saber por qué el hombre no ejerce su poder, prefiriendo fundirse con un ente externo que administra su vida, que a partir de leyes, de roles, lo separa de su esencia y lo hace ser algo que no es.

Podemos entender, así, al poder político como un poder externo, ajeno al poder propio, que se basa precisamente en la cesión voluntaria de ese poder por parte de la singularidad, en su impotencia, y que a partir de ello establece un orden del estar.

El poder político puede verse, pues, como el producto de una metamorfosis invertida en la que el hombre se transforma no para superar su condición precaria y elevarse hacia los dioses, sino para someterse voluntariamente a los hombres y reafirmar aún más su nulidad.

Qué mejor alegoría de la metamorfosis invertida que la obra de Franz Kafka. Si *Las metamorfosis* de Ovidio narra las diversas formas externas que, en virtud de su propio poder, adoptaron los héroes y dioses de la

¹ Étienne de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, México, Sexto Piso, 2003, p. 16.

antigüedad para engendrar e instaurar el mundo, *La metamorfosis* de Kafka relata la transformación de un típico hombre moderno, «viajante de comercio», trabajador, responsable, encargado de sostener económicamente a su familia, en... un insecto. «Al despertar Gregorio Samsa una mañana, tras un sueño intranquilo, encontróse en su cama convertido en un monstruoso insecto»¹: así comienza Kafka su relato, el relato de un hombre tan impotente como un simple insecto ante un padre severo y enérgico que lo obliga a recluirse en su habitación, y a ocultarse por voluntad propia en los rincones más oscuros de ésta, hasta pasar desapercibido y ser prácticamente negado y olvidado por su familia, en quien sólo genera un sentimiento de repulsión. Y así, chivo expiatorio de la desgracia familiar, hundido en el abandono, en la suciedad de una habitación, en estado doliente, prácticamente sin posibilidad de moverse y, sin embargo, con ánimo de ayudar a su familia y volver a ser estimado por ella, Gregorio muere en el fango de su impotencia, estando «... aún más firmemente convencido que su hermana de que tenía que desaparecer»². No deja de sorprender que este texto siga teniendo tanto éxito y aceptación entre los lectores de todo el mundo. Y esto es así porque la impotencia de Gregorio es la de todos los que, al igual que él, hemos decidido transformarnos en «monstruosos insectos», cediendo nuestro poder a un ente que, a pesar de existir sólo gracias a dicha cesión, nos dice cómo vivir nuestra vida. El no-poder de Gregorio Samsa va degenerando de la transformación en insecto, al ocultamiento (que también podría verse como encarcelamiento), hasta llegar a la firme convicción de la necesidad de su desaparición. Gregorio muere convencido de que debe morir no sólo porque no es más que un insecto, sino porque se ha vuelto la fuente de desgracia para su familia, la cual simplemente ya no lo tolera.

El caso de *El castillo*, del mismo Kafka, resulta aún más alegórico. Un castillo ubicado en la cima de una montaña del cual depende por completo

¹ Franz Kafka, *La metamorfosis*, Madrid, Alianza, 1986, p. 7.

² *Ibidem*, p. 101.

la aldea a la que llega el agrimensor K., para cumplir un encargo de los funcionarios del mismo. El castillo aparece, pues, como el símbolo de un poder trascendente, inaccesible, del que nadie sabe nada excepto que su singular vida depende de él. La escasa gente de la aldea que llega a tener algún contacto con El castillo está imposibilitada de decir algo acerca de éste, simplemente porque a pesar de estar ahí no puede descifrar el misterio de ese poder del cual todos dependen. Y cuando los funcionarios de El castillo visitan la aldea, prácticamente no tienen contacto con nadie y si llegan a tenerlo es sólo para recibir algún servicio, momentos en los cuales la gente de la aldea ni siquiera es digna de una simple mirada de parte del funcionario. Y aún así, hay que ver en qué buena estima se tiene a El castillo y a sus funcionarios: «El castillo es todo, la aldea es nada», parece ser el lema. A pesar de ser algo inaccesible, o tal vez precisamente por eso, la vida de la aldea transcurre en torno a lo que ocurre o deja de ocurrir en El castillo. La historia del agrimensor K. es, nuevamente, la historia de un hombrecillo que busca, inspirado por su encargo, acceder a la esfera sagrada de El castillo, sin lograr siquiera conocer a alguno de sus funcionarios. Intenta lograrlo a través de Frieda, una de las personas más afamadas en la aldea por ser la «amante» de Klamm, el majestuoso emisario de El castillo, y sin embargo fracasa. Busca por otras vías, intenta todo y nada consigue excepto el retrato de su impotencia: «Escúcheme, señor agrimensor, —le espota la mesonera— Klamm es un señor del castillo; esto supone, sea cual sea su situación, un rango muy elevado. Pero usted, ¿qué es usted? [...] No es usted del castillo, no es usted de la aldea, no es usted nada»¹.

El castillo es todo, la aldea es nada; Klamm tiene un rango «muy elevado», K. es nada. Es precisamente de esta nada de la que se alimenta el poder político. A diferencia del sentimiento de nulidad que se experimenta ante la manifestación de lo sagrado, esta nulidad es producto de la separación de

¹ Franz Kafka, *El castillo*, Madrid, EDAF, 1996, p. 97.

nuestro poder propio, de nuestra transformación en insectos repulsivos, deseosos de que ese poder superior nos admita en su seno, nos proteja y nos diga cómo vivir.

Aquí radica, a mi juicio, el secreto de todo poder político. En comparación con nuestra nada, se yergue un poder que lo es todo, un poder que logra lo que nosotros como simples individuos nunca podremos, es decir, superar la muerte. Es por ello que tratamos de fusionarnos con dicho poder. El hombre, pues, necesita de algo o alguien que asuma su responsabilidad de vivir, que le diga cómo hacerlo, que lo proteja y lo haga sentir seguro. Está aterrorizado no sólo por el poder que manifiesta el mundo en el que está inmerso, sino fundamentalmente por el poder propio, que es el único y auténtico poder, y que, precisamente por ese terror que le provoca, decide no ejercerlo y cederlo, en cambio, a ese poder externo que administrará su vida. «Se teme, pues, llegar a ser perfecto»¹ y la perfección de la existencia de todo ser humano, el punto en donde ésta se empalma completamente con su esencia es la muerte. Por eso también se teme a la muerte, porque representa el punto culminante de todo poder propio, la revelación de nuestro ser que es, precisamente, dejar de existir.

**

Esta es la impotencia que exige Jean-Jaques Rousseau para su contrato social: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte del todo»². Tal acto de asociación engendra un cuerpo moral, una persona pública, un ente que no es ni existe, pero está. Ese ente es el Estado o, en palabras de Fernando Savater, el Todo, y al estar fundado sobre la voluntad de todos no admite réplica. En virtud de su carácter sacrosanto, es norma que «quien rehúse obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo

¹ E. Trías, *Meditación...*, p. 53.

² Jean-Jaques Rousseau, *El contrato social*, Madrid, Alianza, 1996, p. 23.

el cuerpo: lo cual no significa otra cosa sino que se le forzará a ser libre [...] condición que constituye el artificio y el juego de la máquina política»¹. Así, el voluntario abandono del poder propio, al que Rousseau identifica con la libertad natural, en pos de una libertad civil, que además de estar limitada por la voluntad general estamos *obligados* a ejercer, es algo que se debe agradecer, pues permite al hombre el tránsito de su condición de «animal estúpido y limitado» a la de un ser moral e inteligente, es decir, un hombre en toda la extensión de la palabra. Es condición de humanidad, o mejor, de civilidad, hacer a un lado los instintos y escuchar en cambio la voz del deber. Nuestra impotencia es la que nos hace hombres. Frente a ese poder recién nacido todos somos igualmente impotentes. Él estará encargado de velar por el «bien común», pues es sólo lo común que encontramos entre los diferentes intereses de los hombres lo que establece el vínculo social.

El pacto social, entonces, da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos sus miembros, el cual, encarnado en la voluntad general —que nunca yerra—, lleva el nombre de soberanía. Al estar fundadas en un pacto, las decisiones soberanas aparecen siempre como decisiones de todos. De ahí que nadie pueda contravenirlas, pues sería como atentar contra uno mismo. Los súbditos, pues, «no obedecen a nadie sino únicamente a su propia voluntad»². Es este artificio el que hace que el sentimiento de impotencia se diluya, abriendo paso a la sensación de que somos soberanos no sólo de nuestra vida sino también de la de los demás. Si la voluntad general es soberana y yo constituyo la voluntad general, entonces toda decisión soberana es de algún modo una decisión mía. Es como si a partir del despojamiento del propio poder me volviese aún más poderoso.

La sentencia de la mesonera a K., no obstante, sigue resonando: el poder del Todo es todo, el individuo es nada. El engaño consiste precisamente en hacernos creer que todos somos ese Todo y que sus decisiones son

¹ *Ibidem*, p. 26.

² *Ibidem*, p. 37.

producto de la voluntad de todos. Mas no nos damos cuenta de que al ceder nuestro poder dejamos de tener voluntad quedándonos, exclusivamente, la voluntad de servir.

El mismo Rousseau no puede dejar de admitir esta relación. Cuando habla del arte de legislar, o sea, el arte de crear un Estado, nos dice lo siguiente: «Quien se atreve con la empresa de instituir un pueblo debe sentirse en condiciones de cambiar, por así decir, la naturaleza humana; de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo mayor, del que ese individuo recibe en cierta forma su vida y su ser; de alterar la constitución del hombre para reforzarla; de sustituir por una existencia parcial y moral la existencia física e independiente que todos hemos recibido de la naturaleza. En una palabra *tiene que quitar al hombre sus propias fuerzas para darle las que le son extrañas* y de las que no puede hacer uso sin la ayuda de los demás. *Cuanto más muertas y aniquiladas están esas fuerzas, más grandes y duraderas son las adquiridas, y más sólida y perfecta es también la institución.* De suerte que si cada ciudadano no es nada, ni puede nada sino gracias a todos los demás, y si la fuerza adquirida por el todo es igual o superior a la suma de las fuerzas naturales de todos los individuos, se puede decir que la legislación está en el más alto grado de perfección que puede adquirir»¹. La tarea del legislador es un verdadero arte en el sentido de que tiene que cambiar la naturaleza humana, convirtiendo al hombre en un ser dependiente de una fuerza externa, extraña a su esencia, transformándolo en un no-poder, es decir, en una *nada* que por lo tanto nada puede si no es en virtud del Todo. La legislación perfecta, pues, es aquella que no sólo separa al hombre del poder propio sino que lo aniquila, y más depurado es este arte entre mayor dependencia genera.

Este es precisamente el sentido de la añeja disputa entre Calicles y Sócrates, retomada por Nietzsche. Para Calicles la naturaleza es distinta

¹ *Ibidem*, p. 46. Las cursivas son mías.

de la ley: «Llama ley a todo lo que separa una fuerza de lo que ésta realmente puede; la ley, en este sentido, expresa el triunfo de los débiles sobre los fuertes»¹, triunfo que para Nietzsche es el triunfo de la reacción sobre la acción, pues todo lo que separa a una fuerza es reactivo, en tanto que activa es cualquier fuerza que vaya hasta el final de su poder. «Sócrates responde a Calicles: no hay lugar para separar la naturaleza de la ley, ya que si prevalecen los débiles es porque, todos juntos, forman una fuerza más fuerte que la del fuerte; la ley triunfa desde el punto de vista de la propia naturaleza»². Para Calicles, sin embargo, el esclavo no deja de ser esclavo sólo por haber triunfado, pues no obstante su triunfo sigue siendo débil; antes bien, los débiles no triunfan por formar una fuerza mayor, sino por haber separado a los fuertes de su fuerza.

Y es precisamente eso lo que nos da a entender el mismísimo Rousseau, quien a pesar de ello parece mantener una postura más cercana a la de Sócrates en el sentido del valor sagrado que otorga a la voluntad general y a la persona pública que se crea a partir del pacto social: es precisamente a partir del acto de asociación que se consolida una fuerza infinitamente más fuerte que la del fuerte, que se coloca por encima de todas las voluntades individuales y que las constriñe a seguir sus dictados, mismos que además de apelar al bien común se observan como producto de la voluntad de *todos*. Y si bien para Rousseau queda clara la distinción entre la ley y la naturaleza, pues precisamente el arte de legislar consiste en modificar a esta última, la racionalidad que subyace al contrato social —cedo mi poder a cambio de la protección de mi vida y mis bienes— y el hecho de que toda decisión emanada de la soberana voluntad general sea vista como una decisión propia, hace que la ley producto de dicho contrato y éste mismo sean considerados como algo absolutamente natural.

Fue este triunfo de las fuerzas reactivas, el triunfo de la voluntad general, lo que se constató con la Revolución francesa. Después de este suceso, el

¹ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 85.

² *Ibidem*, p. 86.

poder ya no puede ser interpelado, pues sería como interpelarnos a nosotros mismos. De ahí que Nietzsche identifique este triunfo con el de *la rebelión de los esclavos*¹, rebelión basada en la impotencia y el resentimiento —en el resentimiento que toda verdadera impotencia genera—, en los cuales se fundan los valores morales modernos; rebelión que convierte la debilidad en un mérito, la impotencia en bondad, la «bajeza miedosa» en humildad, el sometimiento en obediencia: «—Lo que el débil tiene de inofensivo, su propia cobardía, de la que tanto tiene, su inevitable tener que estar esperando a la puerta, recibe aquí el bello nombre de “paciencia” y lo consideran como la virtud en sí; de su incapacidad de vengarse dicen que es no querer vengarse y probablemente le llaman perdón

»—¿Y cómo llaman a lo que les sirve de consuelo frente a todos los dolores de la vida..., a esa quimera suya de la bienaventuranza futura anticipada?

»—¿Qué? ¿He oído bien? A eso le llaman el “juicio final”, la llegada de *su* reino, el “reino de Dios”. *Mientras tanto*, viven “en la fe”, “el amor” y “la esperanza”»². Obediencia, fe, esperanza, demonios con los que nos volveremos a encontrar más adelante.

En *El malestar en la cultura*³, Sigmund Freud hace una devastadora crítica de la modernidad y en general de los sistemas culturales, en la medida en que éstos arrastran una consecuencia funesta para el individuo: lo reprimen, impidiéndole alcanzar la felicidad que todos anhelamos, aún cuando ésta sea concebida en términos meramente instintuales como la obtención de placer, específicamente de placer sexual.

¹ Véase Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2002. Debe quedar claro que Nietzsche llama débil o esclavo no al menos fuerte, sino a aquél que, tenga la fuerza que tenga, está separado de aquello que puede. El menos fuerte es tan fuerte como el fuerte si va hasta el final.

² *Ibidem*, p. 70.

³ Véase Sigmund Freud, *op. cit.*

Al igual que La Boétie, Freud no logra entender cómo es que si los individuos generan sus propios sistemas culturales, éstos se vuelcan en su contra, obligándolos a reprimir sus instintos naturales, represión que nos conduce al engendro de la agresividad como reacción y al sentimiento de culpa, el cual juega un papel realmente importante para la constitución y perdurabilidad de la sociedad. Es realmente este sentimiento de culpa el principal responsable de que nuestros instintos —incluyendo la reacción agresiva— sean reprimidos, puesto que implica el paso de la coacción por parte del colectivo a la interiorización de la moralidad y las formas de conducta, proceso que desemboca en la erección de un *super yo* que desde su fundación se convierte en nuestro vigilante interno. Ello no significa, sin embargo, que la coacción social desaparezca, sino simplemente que a ésta se le adhiere un aliado fundamental ubicado en nuestra propia conciencia: podemos escaparnos de la autoridad externa, pero no podemos huir de nosotros mismos —no sólo de nuestras acciones sino incluso de nuestros pensamientos—.

Al interiorizar las coacciones externas nos convertimos en potenciales pecadores, sólo que, a diferencia del pecador cristiano que encuentra una válvula de escape en la confesión y la súplica, no contamos con los medios de redención adecuados, razón por la cual nos es imposible exteriorizar la culpa, volcándola sobre nosotros mismos. Es esta lógica, según Freud, la que permite la existencia de la sociedad, cuya primera y más valiosa exigencia es el respeto a las normas, sean éstas jurídicas o morales.

Por medio del *complejo de Edipo*, Freud nos explica que la culpa es esencial al ser humano, desde el momento en que deseamos la muerte del padre. Pero una vez que matamos al padre añoramos su presencia en tanto que es él quien nos protege de todo lo extraño. Es por ello que a pesar del malestar que genera en nosotros, la sociedad sigue teniendo razón de ser en tanto que constituye el punto de apoyo para que el individuo enfrente a la naturaleza y logre controlarla hasta cierto grado. Tal es la gran tragedia: deseamos la vida en sociedad aún a costa de

reprimir nuestros impulsos. Y la deseamos porque de algún modo nos ayuda a cargar con el peso de la existencia, plena de sufrimientos, decepciones, etcétera. Ya ni siquiera buscamos el placer sino la ausencia de dolor. Ni siquiera el amor nos salva.

Retomando las tesis de Freud, complementadas con el análisis histórico, el sociólogo Norbert Elias considera al ser humano como un ente dotado de autonomía relativa, pues su existencia depende también de otros seres humanos con los cuales teje una red de interdependencia que es, precisamente, la sociedad. Como lo demuestra en *El proceso de la civilización*¹, los cambios estructurales del individuo son producto de los cambios estructurales en la sociedad. De tal suerte, las transformaciones generales y la regulación de la emotividad que traen consigo, coaccionan el actuar del individuo de manera externa, a tal grado que éste hace suyas dichas pautas, es decir, las interioriza, se auto reprime; las coacciones externas se transforman en coacciones internas. Al pasar el tiempo, la pauta social que funge como coacción externa y a la cual el individuo tiene que adaptarse, va reproduciéndose en él de manera un tanto automática hasta que la asimila del todo y la considera como algo totalmente normal en su actuar. A la larga estos patrones de comportamiento van siendo transmitidos a los nuevos miembros de la sociedad, es decir, a los niños, por medio de *procesos de socialización*, que no son otra cosa que coacciones externas de la sociedad en la que se desenvuelven, incluyendo por su puesto a la familia. Dicha coacción externa, nuevamente, se interioriza y a la larga se vuelve una auto coacción, proceso que se repite continuamente de generación en generación. Las pautas de comportamiento irán cambiando al mismo ritmo que lo haga la sociedad. El individuo, por tanto, se ve obligado a luchar contra sí mismo para reprimir sus impulsos, para actuar conforme a los patrones sociales establecidos.

¹ Véase Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, México, FCE, 1994.

La especie de automatización con que el individuo transforma las coacciones externas en internas, provoca que las pautas de coacción aparezcan ante éste como un comportamiento deseado por su conciencia, originado en sus impulsos y que coadyuvará a su beneficio personal.

En virtud de lo anterior, los sentimientos de miedo, vergüenza, incomodidad, repugnancia, asco, temor, etc., comienzan a aparecer y a acrecentarse paulatinamente, de manera que acciones que antaño causaban indiferencia, con el paso del tiempo y sus correspondientes transformaciones, generan repulsión.

El proceso de la civilización es, pues, un relato de cómo van reglamentándose las actividades humanas cotidianas; de cómo actos como el comer van incorporando nuevos modos y elementos como cubiertos, servilletas, manteles, cuestiones que más que guardar una relación directa con la higiene, se vinculan más bien con la imitación de patrones socialmente aceptados y con el sentimiento de vergüenza. Cosa similar sucede con el lenguaje, donde los vocablos usados por las clases bajas restan prestigio al individuo, causando repudio al que los escucha y sensación de culpa al que los profiere. Incluso actividades lúdicas como el fútbol, antiguamente caracterizado por la agresividad en el enfrentamiento entre los miembros de aldeas vecinas —que podía prolongarse por semanas y meses—, se convirtieron en lo que son ahora: un cúmulo de reglas que reflejan esa necesidad de autocontención y a las que todo aquel que desee jugar tiene que sujetarse¹. Y debajo de todas estas transformaciones subyace siempre una necesidad de diferenciación entre los hombres: de un lado, el comportamiento refinado, civilizado, de los unos; del otro, la vulgaridad, la barbarie, de los otros.

El advenimiento del Estado moderno tampoco escapa a esta lógica. Efectivamente, la centralización del poder, la paulatina monopolización de la violencia, el igualmente paulatino control de los medios económicos y el

¹ Véase Norbert Elias y Eric Dunning, *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, México, FCE, 1996.

otorgamiento de ciertas seguridades derivaron, en lo individual, en una autocontención de la agresión y de los instintos, reflejados en el desvanecimiento de la violencia en la vida cotidiana. Sin embargo, esta interiorización de la no violencia, en tanto que quedaba ahora en manos del Estado, permitió igualmente reforzar entre los ciudadanos la idea de que éste era su único detentador legítimo. Y no es sino hasta que la idea del Estado se afianza en las conciencias de los pueblos y las clases sometidas —que al mismo tiempo comienzan a disfrutar de las ventajas que les otorga— que éste comienza a adoptar mayor aceptación y estabilidad.

Cultura y civilización aparecen, entonces, como sinónimos de represión, y ésta no es otra cosa que impotencia. La represión, en efecto, separa al poder propio de lo que éste es capaz, en beneficio del poder político. Y es que en el momento en que, impulsadas por los sentimientos de culpa y vergüenza, las coacciones externas se transforman en coacciones internas, en huéspedes permanentes de nuestro inconsciente, no hay marcha atrás. El gran truco consiste, como lo veíamos con Rousseau, en que a partir de dicha interiorización las pautas impuestas por el Todo —las pautas de coacción— aparecen ante el individuo como deseos conscientes y razonados, surgidos de su propia voluntad y que por tanto apuntan en su beneficio. No sólo no nos percatamos de la impotencia en que estamos sumidos ni del enorme malestar que ésta nos provoca, sino que estamos convencidos de que es lo mejor para nosotros, y de que justamente en esa impotencia radica nuestro poder y nuestra libertad: de ahí la supremacía de la civilización sobre la barbarie, de la cultura sobre el estado de naturaleza, de la ley sobre el instinto, y en última instancia del poder político sobre el poder propio.

Es ésta la «hipótesis represiva» que desarrolla Michel Foucault en *Vigilar y castigar*¹, texto en el que se analiza el paso de la voluntad del soberano a la ley como fuente del castigo, con lo cual el derecho se convirtió en la frontera legítima del poder de castigar.

En la época de los suplicios el acto ilegal, cualquiera que fuese, implicaba una afrenta directa en contra del soberano, que era la fuente última de legitimidad en el territorio. Actuar contra la ley era en realidad actuar contra el soberano; de ahí que el castigo se interpretara como el derecho de venganza de éste sobre aquél que había osado desafiarlo, lo que explica en gran medida la semiótica del suplicio. La publicidad característica de éste y la propia dureza que encerraba no constituyen sino una estrategia de poder: el soberano ve en el suplicio la ocasión de demostrar su poder ante el pueblo y amedrentar en lo sucesivo a todo aquél que pretenda ofenderlo y desconocer sus leyes; el pueblo, a su vez, se siente parte integral del ritual: vocifera en contra del supliciado por haber mal obrado, siendo necesario en ocasiones defender a este último de la ira de aquél. En palabras del propio Foucault, «El suplicio desempeña, pues, una función jurídico-política. Se trata de un ceremonial que tiene por objeto reconstruir la soberanía por un instante ultrajada: la restaura manifestándola en todo su esplendor [...]; por encima del crimen que ha menospreciado al soberano, despliega ante todos una fuerza invencible»². Más que reestablecer la justicia, el suplicio reactiva el poder, recordando a los dominados su impotencia absoluta y sobre todo el hecho de que cualquiera de los presentes puede tener el mismo destino.

El castigo *humano*, contrario a los horrores del suplicio, postula más o menos lo mismo pero su estrategia es otra. Se trata de una economía del castigo ante el carácter tan desgastante del suplicio para el soberano —al hacer público el exceso, la sed de muerte y la fuerza incontenible del poder—. Se trata no de castigar menos sino de castigar mejor, de contar

¹ Véase Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1999.

² *Ibidem*, p. 54.

con un poder de castigar más eficaz y más constante; menos severo, sí, pero más universal y efectivo. Se trata, en suma, de un concepto del castigo que penetre hondamente en los tejidos de la sociedad, y sobre todo en la mente de los individuos. El castigo no se hará más sobre el cuerpo sino sobre el alma; no será público sino secreto; será más un acto preventivo que correctivo.

De la mano del contractualismo, los cambios en la forma de castigar son aceptados con mayor rapidez. En tanto que el criminal, como parte del pueblo, ha convenido los términos del contrato y las leyes que se desprenden de él, violarlas, pretender ir más allá de ellas, resulta una traición imperdonable, mucho más que la afrenta al soberano. «El criminal aparece entonces como un ser jurídicamente paradójico. Ha roto el pacto, con lo que se vuelve enemigo de la sociedad entera; pero participa en el castigo que se ejerce sobre él [...] El castigo penal es, por lo tanto, una función generalizada, coextensiva al cuerpo social y a cada uno de sus miembros»¹.

El contrato social, pues, aparece como una estrategia del poder para aceptar no sólo las leyes que regulan y limitan la conducta individual, que la moldean, sino también como el mecanismo por el cual el castigo se transforma en algo aceptable, pues todos los individuos —incluyendo al criminal— lo han convenido. De tal suerte, el poder logra una contención efectiva de la conducta, que se convierte en autocontención al hacerme creer que yo mismo he fijado mis límites de la manera más racional; interiorizo los principios del contrato, hago que vivan en mí y me sujeto a ellos, lo cual me vuelve más dócil y apto para ser dominado, en tanto que limito la exteriorización de mi fuerza, su afirmación. Por otro lado, yo mismo he fijado mi castigo; lo encuentro aceptable, pues sólo seré merecedor de tal pena si violo los principios que me he impuesto y hacer eso sería tanto como traicionarme a mí mismo, como contrariar a mi

¹ *Ibidem*, p. 94.

propia razón. Nuevamente hace acto de presencia el sentimiento de culpa como artificio del poder.

El criminal —y todos somos criminales potenciales— se presenta así como el peor enemigo de la sociedad, como un verdadero monstruo que ha traicionado al pueblo, a su pueblo. El derecho de castigar se traslada de la venganza del soberano a la defensa de la sociedad. Ya no es la divinidad ni el rey la fuente última del castigo; tanto peor, lo es el pueblo. La *humanidad* de los nuevos castigos no reposa en la condición humana del criminal, sino en la regulación necesaria de los efectos del poder: «Lo que es preciso moderar y calcular son los efectos del rechazo del castigo sobre la instancia que castiga y el poder que ésta pretende ejercer»¹.

Esta economía del castigo se enfoca más en la mente que en el cuerpo de las personas. Su objetivo es instalarse, arraigarse en la médula de éstas, para hacer respetar los principios que le dan forma. De ahí el contar con códigos escritos conocidos por todos; de ahí la idea de hacernos creer que somos nosotros los hacedores de las leyes, y el consiguiente sentimiento de culpa que implica su ruptura. El objetivo último: la normalización que, a su vez, permite una mejor dominación. Y la normalización bien puede entenderse como represión, como autocontención, bajo la pretensión de ajustar a todos en torno a los mismos principios, de colocar a los hombres bajo el signo de la debilidad, de la impotencia, del no-poder. Puede entenderse, con Nietzsche², como la domesticación del hombre, como su transformación en un ser uniforme, adaptado a una regla, absolutamente calculable, en virtud de la «mala conciencia» que lo habita, del auto tormento que le genera la interiorización de su eterna deuda con el Estado y del consiguiente castigo en caso de no cumplirla —pues incluso el Hijo de Dios se sometió a los castigos de la voluntad general, lo mismo que Sócrates a la ley—. Debe entenderse, por último, como la definición de un estatuto ontológico a partir del poder político: el individuo normal es; el

¹ *Ibidem*, p. 96.

² Véase F. Nietzsche, *op. cit.*

anormal *no es*. En última instancia para el poder político, para la cultura y la civilización, para la sociedad, el hombre impotente *es*; el que afirma su poder *no es*.

«¿Que condición es más miserable que la de vivir así, que no se tenga nada para sí, teniendo otro su comodidad, su libertad, su cuerpo y su vida?»¹, vuelve a cuestionarnos Étienne de la Boétie.

3. Poder político y muerte

*

El hombre teme a la muerte porque representa el caso más nítido de la conjunción entre esencia y existencia, la perfección absoluta². La teme también por ser el indicador por excelencia de su nulidad, es decir, de su impotencia frente a todo aquello que tiene el poder de seguir viviendo, y sobre todo frente a ese «poder mayor» que es el poder sagrado. Dejar de existir, desaparecer, es algo que siempre le ha preocupado. Por ello desde siempre también ha intentado prevalecer, trascender a la muerte de una manera simbólica. Como animal, como ser vivo, muere. Como ser simbólico busca sobrevivir.

Así pues, la muerte, no la propia sino la ajena, nos recuerda que la esencia de todo hombre es, precisamente, morir. Y eso denota aún más la impotencia del ser humano ante lo absoluto pues curiosamente en el momento en que esencia y existencia se empalman, en el momento en que el ser se revela al individuo a través de la muerte, en ese mismo instante se agota la existencia.

Pero la muerte pone de manifiesto también que así como la esencia del hombre es morir, igualmente lo es sobrevivir, y para ello ha de dar muerte a otros seres, incluidos desde luego otros hombres. Y esto es fundamental para entender el poder y las relaciones de poder.

¹ E. de la Boétie, *op. cit.*, p. 43.

² E. Trías, *Meditación...*

Elias Canetti¹ ha mostrado que actos tan cotidianos como agarrar, comer o mirar denotan siempre poder. Los dedos, la mano, los ojos y sobre todo los dientes constituyen notorios y eficaces instrumentos de poder. Con la mano asimos y aplastamos algo, sostenemos y manipulamos armas que funcionan como extensiones de nuestro propio cuerpo; con los dientes trituramos, deshacemos a la presa para poder, mediante la ingestión, absorber toda la fuerza que ésta sea capaz de otorgarnos; lo que no nos sirve, simplemente lo desechamos: «Nada ha pertenecido tanto a un hombre —nos dice Canetti— como aquello que ha convertido en excrementos. La presión constante bajo la que se encuentra la presa hecha alimento durante su larga peregrinación por el cuerpo, su disolución y la íntima relación en que entra con quien la digiere, la total y definitiva desaparición primero de todas las funciones, luego de todas las formas que alguna vez constituyeran su propia existencia, la igualación o la asimilación a aquello que ya existe en quien la digiere como cuerpo, todo ello puede considerarse muy bien como lo más central, si bien lo más oculto del proceso del poder»². Siendo cosa obvia, suele no tomarse en cuenta y, sin embargo, eso es lo que nuestra esencia señala. Ésta dicta que para poder vivir es necesaria la muerte de otros seres a los que, en virtud del poder propio, asimos e incorporamos a nuestro organismo: «... día tras día, se digiere y se sigue digiriendo. Algo ajeno es agarrado, desmenuzado, incorporado, asimilado e integrado desde dentro: tan solo por este proceso se vive»³.

Canetti, pues, da al poder ya no un sentido weberiano de imposición de una voluntad sobre otra, sino un sentido de absoluta apropiación, de incorporación, de asimilación y, finalmente de defecación de la cosa incorporada. Otorga al poder un estatuto fisiológico acorde con la esencia del hombre que es matar a otros seres para poder sobrevivir. La

¹ Véase Elias Canetti, *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 2000.

² *Ibidem*, p. 248.

³ *Ibidem*.

procreación de un ser humano implica ya una lucha en la que sólo el espermatozoide que logra penetrar en el óvulo sobrevive, mientras que el resto perece: tan natural y cercano al hombre es el poder. Sobrevivir es también la esencia del ser humano y la única manera de hacerlo es matando.

Por ello, «El momento de sobrevivir es el momento del poder»¹, pues mientras vemos, inerte, el cuerpo muerto del otro, nos regocijamos por poder seguir vivos. *La lucha contra el mal*², es decir, la lucha contra la muerte, es también una carrera por la supervivencia. «En el sobrevivir cada uno es enemigo del otro». «Así como se ha matado al animal del que uno se alimenta [...] así también el hombre quiere matar al hombre que se interpone en su propio camino»³, simplemente para sentir que él aún existe y el otro ya no, para experimentar la sensación de ser un elegido frente a los que ya no viven, y convertirse en portador de invulnerabilidad ante los peligros del amenazante mundo exterior. Retornamos a esa imagen del mundo visto como enfrentamiento entre poderes, resultado del cual unos sobreviven en virtud de su poder y otros perecen, en virtud de su impotencia.

El poder, entonces, aparece como una acumulación de supervivencia: es el superviviente el que detenta el poder, cuya principal característica es su derecho sobre la vida y la muerte, en virtud del cual se experimenta la máxima sensación de poder: aquella consistente en dictar sentencias de muerte sobre los hombres y decidir cuándo alguien ha de morir y cuándo ha de seguir viviendo. Está sometido todo aquel que puede ser matado por el poderoso. «Dios mismo ha pronunciado para todos los hombres vivos y por vivir la sentencia de muerte. De su capricho [el del poderoso] depende cuándo será ejecutada»⁴. De ahí que la gracia constituya también un

¹ *Ibidem*, p. 266.

² Véase E. Becker, *La lucha contra el mal*, México, FCE, 1989.

³ E. Canetti, *op. cit.*, p. 266.

⁴ *Ibidem*, p. 273.

elemento central del poder, al representar la posibilidad de devolverle la vida a un muerto, es decir, a un sentenciado de muerte.

Es precisamente esto, la *posibilidad* de ser matado por el poderoso en el momento en que él lo decida, el fundamento del poder, y más aún del poder político. El poder, pues, no se consume en la muerte como tal sino en la amenaza de muerte. En eso se diferencia de la fuerza, que siempre es más inmediata que el poder. Éste, en cambio, implica una cierta medida de paciencia, de cálculo, que lo vuelve más general y más vasto que aquella. Y es precisamente eso lo que observamos en la relación entre el gato y el ratón, utilizada por Canetti para explicar la diferencia entre fuerza y poder: «El ratón, una vez atrapado, está bajo el régimen de fuerza del gato: éste lo agarró, lo mantiene apresado, su intención es matarlo. Pero apenas comienza a *jugar* con él, agrega algo nuevo. Lo suelta y le permite correr un trecho. No bien el ratón se vuelve y corre, escapa de su régimen de fuerza. Pero está en el poder del gato hacerle regresar. Si le deja irse definitivamente, lo ha despedido de su esfera de poder. Dentro del radio en que puede alcanzarlo con certeza permanece en su poder. El espacio que el gato controla, los vislumbres de esperanza que concede al ratón, vigilándolo meticulosamente, sin perder su interés por él y por su destrucción, *todo ello reunido —espacio, esperanza, vigilancia e interés destructivo— podría designarse como el cuerpo propiamente dicho del poder o sencillamente como el poder mismo*»¹. Así pues, dentro de un espacio determinado, el poder permite que haya esperanza —de seguir viviendo, desde luego— pero al mismo tiempo no deja de ejercer una vigilancia constante y de reafirmar siempre el interés destructivo sobre la víctima, recordándole en todo momento que su vida depende del poderoso y que puede morir en el instante en que él lo decida.

Es precisamente una amenaza de muerte lo que subyace a toda orden, y es a su vez la orden el instrumento por excelencia del poder, en la medida

¹ *Ibidem*, p. 332. Las cursivas son mías.

en que provoca siempre una acción, percibida siempre como algo ajeno, deseada por el que ordena. Es, de algún modo, una imposición que no admite réplica, que no debe ser discutida, explicada o puesta en duda. Por ello, la orden denota una gran diferencia de poder entre quien la emite y quien la ejecuta, la cual es de sobra reconocida por ambos: «Se obedece porque no se podría combatir con perspectivas de éxito»¹, nos dice Canetti. El poderoso es, pues, el que ordena, y la orden se ejecuta —si no se ejecuta deja de ser una orden— debido a que existe una sentencia de muerte de por medio.

La orden se deriva de la *orden de huida*, que en su forma más primigenia se produce entre dos animales, de los cuales uno amenaza al otro, ante lo cual el amenazado está obligado a huir. Y es precisamente esa amenaza la que subyace en toda orden. «El sistema de las órdenes entre los hombres está constituido de manera que por lo común uno escapa a la muerte; pero el terror ante ella, la amenaza, siempre están contenidos en él; y el mantenimiento y ejecución de verdaderas sentencias de muerte tienen despierto el terror ante cada orden, ante órdenes en general»². Así pues, en la orden de un padre a su hijo, de un maestro a su alumno, del patrón al empleado hay reminiscencias de la amenaza primigenia. La muerte puede no ser real, pero sí simbólica. El alumno obedece al maestro no porque piense que éste realmente lo matará sino para evitar la muerte simbólica que sería reprobado la asignatura, lo mismo que el empleado obedece a su patrón para evitar ser despedido. Es esta estructura de la orden la que prevalece en todos los ámbitos de la vida, inclusive en los más íntimos. Pues su reproducción se da en la medida en que toda orden deja clavado en quien la sufre un agujón, y éste sólo puede ser disuelto a partir de la emisión, por parte de quien lo tiene clavado, de una orden de igual magnitud sobre alguien más. De modo tal que la emisión de órdenes se

¹ *Ibidem*, p. 357.

² *Ibidem*, p. 355.

torna un aspecto fundacional de las relaciones sociales, que, como lo hemos venido analizando, son esencialmente relaciones de poder.

La amenaza de muerte es tan decisiva en la vida de los hombres que incluso el poderoso no escapa de ella. A pesar de sobrevivir a todos y tener el poder de decidir la vida de sus súbditos es, de hecho, quien más la sufre, pues por todos lados la ve venir. En el rostro de sus gobernados, en el gesto de sus colaboradores más allegados, en su propia familia, en sus hijos, en todo ve una amenaza de muerte. Sobran historias de reyes paranoicos que asesinaron a sus hijos por temor de que éstos los despojara del poder —así como también las de hijos que, efectivamente, destronaron a sus padres—. Pero ninguna es tan emblemática de la relación entre poder y paranoia como la de Muhammad Tughlak, sultán de Delhi que ascendió al trono en 1325, quien llegó a obligar a los habitantes de dicha ciudad a abandonarla, ordenándoles que se trasladaran a Daulatabad, debido a las injurias y ofensas que según él recibía de parte de sus gobernados: «La mayoría acató la orden, pero algunos se escondieron en sus casas. El sultán hizo registrar la ciudad en busca de las personas que se habían escondido. Sus esclavos encontraron a dos hombres en la calle, un tullido y un ciego. Se los condujo ante él; ordenó que se expulsara al tullido disparándolo de una catapulta y que al ciego se lo arrastrase de Delhi a Daulatabad; era un viaje de cuarenta días. Por el camino se hizo pedazos y todo lo que de él llegó a Daulatabad fue una pierna. Tras esto todo el mundo abandonó la ciudad, dejando atrás muebles y propiedades [...] no quedó ni un gato ni un perro en los edificios de la ciudad, en los palacios o arrabales». Se cuenta que sólo entonces el sultán dijo: «Ahora mi corazón está sereno y mi cólera apaciguada»¹.

No es casual, pues, que después de su prolongado y fascinante estudio sobre el poder, Canetti haya afirmado de manera tan categórica que «La muerte como amenaza es la moneda del poder»².

¹ *Ibidem*, p. 504.

² *Ibidem*, p. 555.

**

Es esta idea la que subyace en la obra de Thomas Hobbes, quien ve en el deseo de los hombres la causa de su enemistad. En efecto, cuando dos hombres desean la misma cosa, sin poder ambos poseerla, empiezan los conflictos, cuyo colofón natural es la aniquilación, o bien, el sojuzgamiento. Este enfrentamiento produce desconfianza, y como el hombre lo que más desea es sobrevivir, se anticipa a los demás, es decir, los domina por medio de la fuerza o la astucia para no sentirse amenazado. Y es esto lo que provoca la guerra de todos contra todos, guerra que no sólo consiste en el acto de luchar «sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario»¹. El estado de guerra es, pues, una situación en la que existe un constante temor y peligro de muerte violenta. Es, en última instancia, una amenaza de muerte que se cierne sobre todos los hombres, no de parte de un poder único sino de parte de todos. En eso consiste el famoso *estado de naturaleza*. De donde se sigue que para Hobbes naturaleza es igual a guerra, igual a amenaza de muerte.

De ahí que se vuelva necesaria la institución de un «poder común», sólido y visible que mantenga a raya a los hombres y dirija sus acciones en beneficio colectivo. Poder que, al igual que en la concepción rousseauiana, se construye a partir de la renuncia del poder propio en favor de una persona o asamblea de personas, que detentan el poder soberano, y cuyas decisiones deben considerarse y reconocerse como decisiones propias, razón por la cual los actos del soberano no pueden ser protestados. El Estado es, pues, «*una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El*

¹ Thomas Hobbes, *Leviatán*, México, FCE, 2001, p. 102.

titular de esta persona se denomina soberano, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es súbdito suyo»¹.

Si Rousseau se dedica a defender los beneficios de la voluntad general, Hobbes se enfoca en mayor medida a la defensa del poder soberano, el cual aparece como un verdadero poder absoluto. El soberano cuenta con la capacidad de legislar, pero a la vez se encuentra fuera del orden jurídico que establece, puesto que sus actos no están a discusión. Esto porque «como cada súbdito es, en virtud de esa institución, autor de todos los actos y juicios del soberano instituido, resulta que cualquier cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos»². El artificio político es el mismo que utiliza Rousseau: todos somos Todo, es decir, todos somos el «poder mayor», el poder soberano.

La sociedad política se funda, pues, a partir del pacto que la erige como tal y el fin para el que se forma, salvaguardar la seguridad, recae bajo la responsabilidad del soberano. Se le dota de autonomía plena para asegurar que cumpla su función. Pero esto implica que él no es como los demás, que no se sujeta al orden que emana de su persona. Rige la estructura desde fuera de ella. La única fuerza o poder por encima del soberano es Dios. Media entre la divinidad y los hombres y por tanto únicamente tiene que rendir cuentas al poder supremo³.

El Estado hegemoniza lo político porque es el soberano, con todo un aparato a su alrededor, el único capaz de neutralizar el conflicto. La razón de Estado es la del soberano, y éste nunca se equivoca, sus actos son incuestionables. Puede hacer lo que juzgue conveniente con tal de garantizar la paz y seguridad de sus súbditos. Hobbes mismo se pregunta si no es en extremo miserable la condición de los súbditos sometidos al ilimitado poder del soberano⁴. Y responde que no, pues el orden que

¹ *Ibidem*, p. 141.

² *Ibidem*, p. 145.

³ *Ibidem*, p. 275.

⁴ *Ibidem*, p. 150.

emana de ella es preferible a la caótica situación del estado natural, de la guerra de todos contra todos, en la que la vida se encuentra amenazada permanentemente.

Este es el *Estado por institución*, cuya dinámica no difiere sustancialmente del *Estado por adquisición*, excepto en que en este último caso el sometido instituye al soberano por el temor que éste le causa y no por temor a los otros. En ambos casos, empero, lo que prevalece como el fundamento del Estado es el miedo a la muerte. Y es sólo en virtud de ese temor que postramos por encima de todos a un soberano cuyo poder radica, paradójicamente, en la posibilidad de hacernos morir. La amenaza de muerte no sólo sigue viva en cada orden del soberano sino que se vuelve mucho más implacable, puesto que mientras que antes la amenaza venía de otros hombres con condiciones similares a las mías, ahora viene dirigida desde «el mayor de los poderes», que «es el que se integra con los poderes de varios hombres»¹, es decir, el poder del Estado, el poder político. Así pues, bajo la promesa —todo pacto o contrato implica siempre una promesa— de seguridad y conservación de la vida, subyace una amenaza todavía más certera, en virtud de la cual se obedece al Estado, «porque siendo la conservación de la vida el fin por el cual un hombre se hace súbdito de otro, cada hombre se supone que promete obediencia al que tiene poder para protegerlo o aniquilarlo»². El fin de la obediencia es la protección, sí, pero así como quien nos protege tiene el poder de hacerlo, también tiene el poder de aniquilarnos.

De manera que más que en cualquier otra cosa, el poder soberano se asienta en el poder de vida y muerte sobre los súbditos, es decir, en decidir el momento en que han de dejar este mundo, aspecto que Hobbes no deja de recordarnos («debe enseñárseles [a los niños] que originariamente el padre de todos los hombres era también su señor soberano, con poder de

¹ *Ibidem*, p. 163.

² *Ibidem*, p. 164.

vida y muerte sobre ellos»¹). La decisión, en tanto soberana, siempre será correcta. El único capaz de exigir cuentas al soberano es Dios.

Así pues, al empeñar su propio poder en aras de la seguridad personal, el hombre engendra un verdadero monstruo capaz de devorarlo en el momento en que él lo decida, y ante el cual resulta absolutamente impotente. Por ello, en Hobbes el fundamento del poder soberano no debe buscarse en la libre cesión, por parte de los súbditos, de su derecho natural, sino más bien en la conservación, por parte del soberano, de su derecho de hacer cualquier cosa a cualquiera. No es casual por tanto la alegoría al monstruo bíblico Leviatán —que fue creado junto con Behemoth en el quinto día—, quien es capaz de engullir al mismo sol y que, en tanto ser marino, representa a las caóticas potencias del instinto y lo inconsciente, para dominar a las cuales es menester un poder equiparable al de Dios. De este ser Job dice:

«... sólo con verlo caerías por tierra.
Se vuelve feroz al ser despertado,
¿Quién sería capaz de resistirlo?»².

Poder sobre la vida y sobre la muerte, fundamento reconocido también por Rousseau cuando afirma: «Quien quiere conservar su vida a expensas de los demás debe darla también por ellos cuando hace falta. Ahora bien, el ciudadano no es ya juez del peligro al que la ley quiere que se exponga y cuando el príncipe le ha dicho: es oportuno para el Estado que mueras, debe morir; puesto que sólo con esta condición ha vivido seguro hasta entonces, y dado que su vida no es sólo un beneficio de la naturaleza sino un don condicional del Estado»³. De ser algo meramente natural, concedido a todos los seres humanos, la vida ha pasado a ser un *don* del

¹ *Ibidem*, p. 280.

² Alain Geerbranth y Jean Chevalier, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Herder, pp. 642-643.

³ J. J. Rousseau, *op. cit.*, p. 40.

Estado, y todo intercambio de dones exige algo que por lo menos tenga igual valor, es decir, la vida propia. La seguridad de la vida se intercambia por la propia vida, no sólo por una vida de entrega y sumisión al poder político sino por la posibilidad misma de que ésta se extinga cuando la decisión soberana así lo establezca.

Más que Leviatán, que generalmente aparece dormido —aunque bien es cierto que tiene el poder de comerse al sol—, el Estado se asemeja al dios Molok, aquél dios cananeo al que en ofrenda se le entregaban niños vivos para su inmolación, cuyo «fuego interior» se componía de vidas humanas. Como quien recibe al otro con los brazos abiertos y con cabeza de toro —en virtud del lo cual se ha identificado su culto con el del minotauro— este dios se ha asociado con «la vieja imagen del tirano, celoso, vindicativo, despiadado, que exige a sus súbditos obediencia hasta la sangre y toma todos sus bienes, hasta sus hijos, ofrendados a la muerte de la guerra o a la del sacrificio. Las peores amenazas del rey todopoderoso obtienen esta sumisión absoluta de los súbditos sin defensa»¹. «*Melek*», en efecto, en las lenguas semíticas significa «rey», de ahí que sea apropiado asociarlo con el Estado, que necesita estar devorando vidas humanas para subsistir.

Acorde con esta lógica del poder, Giorgio Agamben descubre que la fuente de la soberanía moderna es nada más y nada menos que la fórmula *vitae necisque potestas*, es decir, el derecho de *potestas* que el padre tenía sobre sus hijos varones, derecho que expresa el poder de vida y muerte del *pater* sobre éstos. «Así pues —señala Agamben— la vida aparece en el derecho romano sólo como la contrapartida de un poder que amenaza con la muerte. Este poder es absoluto y no es concebido ni como el castigo de una culpa ni como la expresión del poder más general que compete al *pater* en cuanto cabeza de la *domus*: surge inmediata y espontáneamente

¹ A. Geerbranth, *op. cit.*, p. 716.

de la relación padre-hijo». Y continúa, «Y, cuando en una fuente tardía, leemos que Bruto, al ordenar que se mate a sus hijos, “había adoptado en lugar suyo al pueblo romano”, es un mismo poder de muerte el que, por medio de la imagen de la adopción, se transfiere ahora a todo el pueblo, restituyendo su originario y siniestro significado al epíteto hagiográfico “padre de la patria”, reservado en todas las épocas a los jefes investidos del poder soberano. Lo que esa fuente nos presenta es pues una suerte de mito genealógico del poder soberano: el *imperium* del magistrado no es más que la *vitae necisque potestas* del padre ampliada a todos los ciudadanos. No se puede decir de manera más clara que el fundamento primero del poder político es una vida a la que se puede dar muerte absolutamente»¹. «No la simple vida natural sino la vida expuesta a la muerte (la nuda vida o vida sagrada) es el elemento político originario»². Y así como el hijo se convierte en *sacer* —es decir, en una vida insaclicable y a la que, sin embargo, puede darse muerte— para el padre, el ciudadano es un *homo sacer* frente al poder soberano³: tal es la relación fundamental de la política. La esfera de la soberanía es, pues, aquella en la cual se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y la vida sagrada o nuda vida es la vida que ha quedado prendida en esa esfera, por lo cual se le puede dar muerte sin que esto se considere un homicidio. De esto se sigue que «soberano es aquél con respecto al cual todos los hombres son *homini sacri*, y *homo sacer* es aquél con respecto al cual todos actúan como soberanos»⁴, lo cual no quiere decir otra cosa sino que la soberanía radica precisamente en esa posibilidad de dar muerte a todos los hombres sin que este hecho sea visto ni como sacrificio ni como homicidio. Se genera

¹ Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2003, p. 114-115.

² *Ibidem*, p. 116.

³ De acuerdo con Festo, «Hombre sagrado es aquél a quien el pueblo ha juzgado por un delito; no es lícito sacrificarle, pero quien le mate, no será condenado por homicidio. En efecto, en la primera ley tribunicia se advierte que “si alguien mata a aquel que es sagrado por plebiscito, no será considerado homicidio”. De aquí viene que se suele llamar sagrado o impuro a un hombre malo o impuro». *Ibidem*, p. 94.

⁴ *Ibidem*, p. 110.

entonces lo que Agamben denomina como relación de *bando*, que consiste justamente en el abandono de la vida humana a un poder incondicionado de muerte, el poder soberano, lo que significa que la politización de esta vida constituye el elemento central de la política, y el fundamento del poder político.

No es entonces ni el contrato social de Rousseau ni el pacto social de Hobbes lo que funda la soberanía —y en el fondo ambos lo saben, sobre todo este último—, sino precisamente la posibilidad de dar muerte a los seres humanos que se quiera, sin que esto sea considerado como un homicidio. Y lo único que justifica esta situación es, en términos de Carl Schmitt¹, el «estado de excepción», en el cual el derecho queda suspendido siendo la decisión soberana, que puede ser la de tomar algunas vidas, la única norma.

En efecto, el estado de naturaleza planteado por Hobbes no es otra cosa que un estado de excepción en el cual todos se convierten en *homini sacri* para los demás (*homini lupus*, según Hobbes) y en el que, por tanto, se torna indispensable un poder soberano ilimitado, sólo comparable al de Dios, conforme al cual se decide el estado de excepción. El estado de naturaleza es, pues, un principio interno que, en tanto que plantea la presencia constante de la vida sacra, funge como el presupuesto siempre presente y operante de la soberanía, cuya máxima expresión, no lo olvidemos, está en la decisión. De ahí que, siguiendo a Agamben, el soberano sea «el punto de indiferencia entre violencia y derecho, el umbral en que la violencia se hace derecho y el derecho se hace violencia»².

El reconocimiento del estado de naturaleza como algo latente y como un principio de lo político es algo que se deja vislumbrar en la filosofía de

¹ Véase Carl Schmitt, *Teología política I y II*, en: Héctor Orestes Aguilar (comp.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, FCE, México, 2004, pp. 21-62 y 397-460

² G. Agamben, *Homo...*, p. 47.

Hobbes. Cuando habla de los derechos de los soberanos por institución nos dice lo siguiente: «si la mayoría ha proclamado un soberano mediante votos concordes, quien disiente debe ahora consentir con el resto, es decir, avenirse a reconocer todos los actos que realice, *o bien exponerse a ser eliminado por el resto* [...] debe o bien someterse a los decretos, o ser dejado en la condición de guerra en que antes se encontraba, caso en el cual *cualquiera puede eliminarlo sin injusticia*»¹. Todo aquel que disiente cae, entonces, en la condición de *homo sacer*, pudiendo ser eliminado «sin injusticia» por cualquier otro hombre. La amenaza de muerte proveniente no sólo del poder soberano sino más bien de «el resto» o de «cualquiera», continúa viva. Como ocurre con toda promesa, la promesa de seguridad siempre tiene como contraparte, más aún, como fundamento, el retorno a la guerra de todos contra todos. Es de hecho este argumento el que constantemente utiliza Hobbes para justificar el ilimitado poder del soberano. La condición del hombre, nos dice, nunca podrá estar libre de una u otra incomodidad, y cualquier agravio del poder soberano «apenas es sensible si se compara con las miserias y horribles calamidades que acompañan a una guerra civil, o a esa disoluta condición de los hombres desenfrenados»².

Y así, en tanto que el estado de naturaleza está siempre latente incluso cuando existe un poder soberano —y de hecho aparece como principio interno de éste—; en tanto que la guerra de todos contra todos, y la consiguiente posibilidad de que cualquiera mate a cualquiera se vuelve una constante, la política debe entenderse, a la manera de Foucault, como la continuación de la guerra por otros medios. Si el poder es en sí mismo puesta en juego y despliegue de una relación de fuerza, y este enfrentamiento entre vectores de fuerza que surgen de múltiples puntos y van en distintas direcciones constituye el entramado de las relaciones políticas, entonces el poder debe ser entendido como guerra y la política

¹ T. Hobbes, *op. cit.*, pp. 144-145. Las cursivas son mías.

² *Ibidem*, p. 150.

como la continuación de ésta por otros medios. La proposición de Clausewitz —«la guerra no es más que la continuación de la política por otros medios»— ha sido invertida.

Y esto, según Foucault, quiere decir tres cosas. En primer lugar «que la política es la sanción y la prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra»¹. La guerra arroja un mapa de una cierta relación de fuerzas, siempre asimétricas y en desequilibrio, en la cual se sustentan las relaciones de poder. Y si bien es cierto que el poder político es capaz de detener la guerra y de hacer reinar la paz entre la sociedad civil, no lo hace en absoluto para neutralizar los efectos de aquella sino, por el contrario, para reinscribir perpetuamente esa relación de fuerza en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje y en los cuerpos de unos y otros, y lo hace por medio de una guerra silenciosa, capaz de pasar desapercibida.

En segundo lugar, «que dentro de esa paz civil, las luchas políticas, los enfrentamientos con respecto al poder, con el poder, por el poder, las modificaciones de las relaciones de fuerza [...], todo eso, en un sistema político, no debería interpretarse sino como las secuelas de la guerra [...] Nunca se escribirá otra cosa que la historia de esta misma guerra, aunque se escribiera la historia de la paz y sus instituciones»². Los enfrentamientos políticos, entonces, no son otra cosa que enfrentamientos bélicos, secuelas, desplazamientos, fragmentaciones de la guerra, de esa guerra que marca el desequilibrio de fuerzas y que se desenvuelve de manera secreta bajo el manto de la paz.

Y en tercer lugar, quiere decir «que la decisión final sólo puede provenir de la guerra, esto es, de una prueba de fuerza en que las armas, en definitiva, tendrán que ser jueces. El fin de lo político sería la última batalla, vale decir que la última batalla suspendería finalmente, y sólo finalmente, el

¹ M. Foucault, *Defender...*, p. 29.

² *Ibidem*.

ejercicio del poder como guerra continua»¹. Esta última batalla implicaría, sin embargo, el fin de la humanidad, pues como hemos visto el enfrentamiento y las relaciones de poder provienen de lo que nos es propio, que es nuestro poder, y la esencia de éste es entrar en relación con otros poderes, relación cuyos extremos son el amor pleno o la guerra, entre los cuales sólo hay un paso. Mientras sigamos hablando del ser humano tendremos que seguir hablando del poder como guerra y de la política como continuación de ésta. Hay que recordar, con Hobbes, que el estado de guerra no implica únicamente el enfrentamiento directo, sino la existencia de una voluntad para llevar a cabo ese enfrentamiento.

La ley, entonces, no es pacificación; debajo de ella continúa la guerra causando estragos. Es precisamente ésta el motor de las instituciones y el orden, el motor de la política: «la paz hace sordamente la guerra hasta en el más mínimo de sus engranajes [...] estamos en guerra unos contra otros; un frente de batalla atraviesa toda la sociedad, continua y permanentemente, y sitúa a cada uno en un campo o en el otro. No hay sujeto neutral. Siempre se es, forzosamente, adversario de alguien»².

Es precisamente esta «estructura binaria» de la sociedad, la que Carl Schmitt había ya identificado como la distinción propia de «lo político»: la existente entre *amigo* y *enemigo*, la cual tiene la intención de marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación. El enemigo político «Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo»³; no necesita ser moralmente malo ni estéticamente feo, ni implicar una competencia económica sino simplemente representar un conflicto con respecto al modo de existencia propio, en virtud de lo cual se torna necesario rechazarlo o combatirlo. Enemigo es *hostis*, es decir, aquél que es contrario a mi

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*, p. 56.

³ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1999, p. 57.

existencia. Tal distinción, que según Schmitt es la más intensa de todas y que no debe verse como una ficción, funge como el punto de partida para que tanto los individuos como los pueblos se agrupen como amigos y como enemigos y en esta misma medida se opongan *combativamente* entre sí. Implica por tanto un sentido «polémico», es decir un sentido de ofensa o de defensa, a partir del cual conceptos, ideas, palabras y desde luego actos se formulan y realizan con miras a un antagonismo concreto. Implica también la eventualidad de una lucha contra el enemigo, que en el caso límite no es otra cosa que la guerra, y que busca precisamente el aniquilamiento de éste: «Los conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente. La guerra procede de la enemistad, ya que ésta es una negación óptica de un ser distinto. La guerra no es sino la realización extrema de la enemistad»¹; sólo en ella se hace patente la consecuencia extrema de la oposición política. No es necesario, sin embargo, que la guerra sea cotidiana, ni que se tenga que ver como algo deseable o como un ideal, pero tiene que quedar siempre como posibilidad efectiva, y en tanto ello, se convierte en el presupuesto que determina la acción y el pensamiento humanos, originando una conducta específicamente política, es decir, aquella que identifica y *decide* quién es amigo y quién es enemigo. No es la guerra, pues, la que determina lo político sino la posibilidad de la misma. Y la amenaza de guerra no es sino una amenaza de muerte.

Para Schmitt, por tanto, el Estado es una unidad esencialmente política que se conforma para la protección contra los enemigos exteriores de aquellos que se unen en él. A cambio de ello se exige obediencia: «El *protego ergo oblige* es el *cogito ergo sum* del Estado»², nos dice. La principal atribución del Estado, y en gran medida en ello radica su soberanía, es decidir quién es el enemigo y combatirlo. Esta posibilidad de declarar la

¹ *Ibidem*, p. 63.

² *Ibidem*, pp. 81-82.

guerra es tremenda porque implica una disposición absoluta de la vida de las personas, tanto de aquellas que se encuentran en el bando enemigo, como de aquellas que componen el propio pueblo, quienes deben estar disponibles para matar y ser muertos en nombre del Estado. Y en la medida en que el enemigo no sólo puede ser externo sino también interno, ningún ciudadano del Estado puede oponerse a éste a riesgo de convertirse en su enemigo, de modo que la amenaza continúa incluso en la situación de Estado: éste posee la vida de los súbditos tanto en su condición de amigos, en el sentido de que van a matar y morir por él, como en la de enemigos, en la cual el Estado los aniquilará. De ahí que el propio Schmitt afirme que «Este poder sobre la vida física de las personas eleva a la comunidad política por encima de todo otro tipo de comunidad o sociedad»¹.

Pero independientemente de ello, lo que debe quedar claro es que esta distinción propia de la política es una cuestión existencial que, por tanto, no puede ser erradicada y que en esa misma medida constituye la médula de lo político. Al igual que Foucault, para Schmitt un mundo en el que estuviese eliminada esta posibilidad de lucha sería un mundo carente de política, es decir, un mundo sin seres humanos. Ver la política como la guerra continuada por otros medios, en la que la oposición amigo-enemigo es la norma, implica rescatar el conflicto necesario que siempre se dará entre los seres humanos en virtud de las condiciones que nos son propias, en virtud de nuestro poder propio. Y aquí radica justamente el gran truco del contractualismo, pues a pesar de que el hombre es sobornado para ceder este poder a cambio de su seguridad —de no morir en el enfrentamiento con otros hombres—, su vida sigue amenazada no sólo por sus enemigos políticos sino también por el Estado, quien pacientemente juega con él llevándolo siempre del miedo a la esperanza, del terror a la fe,

¹ *Ibidem*, p. 77.

a partir de lo que le es más propio: la amenaza de muerte y, su contra cara, la promesa de seguridad.

4. Poder político y verdad

*

«La idea de la muerte, el miedo que ocasiona, acosa al animal humano como ninguna otra cosa. Es causa principal de la actividad humana, diseñada, en su mayor parte, para evitar la fatalidad de la muerte, para superarla negando de algún modo que es el destino final de toda persona»¹. Este es uno de los puntos de partida de Ernest Becker para su constructo filosófico, el cual, en términos generales podría entenderse de la siguiente manera. El hombre es echado a un mundo aterrador, en donde lo que reina es la muerte y la destrucción: los organismos vivos, incluyendo al hombre, se acechan y devoran unos a otros hasta transformarse en heces nauseabundas o, simplemente, terminan por perecer cuando ha llegado su tiempo. Al adquirir conciencia de que su fin es inevitable se genera en el hombre un terror a la muerte que funge como motivación básica del comportamiento humano, cuyo principal objetivo es huir de ella o por lo menos negarla, mantenerla alejada. Buscamos por tanto hacer lo necesario para conjurar ese terror, nos mentimos a nosotros mismos para hacernos creer que de alguna u otra forma superaremos la muerte; transferimos la angustia que nos causa a personas o personajes con el suficiente poder como para apaciguarla y, lo que es más importante, nos abrazamos a un sistema sociocultural de inmortalidad en virtud del cual tenemos la posibilidad de convertirnos en héroes para, de esa forma, trascender la muerte. Toda sociedad, toda cultura, nos dice Becker, tiene como función la de proveer al hombre de este horizonte de sentido que lo ayuda a vivir seguro y con la tranquilidad de que no se va a morir. La

¹ E. Becker, *La negación de la muerte*, España, Kairós, 2000, p. 17.

historia de la humanidad, por tanto, no es sino una concatenación de sistemas simbólicos, secreta o abiertamente religiosos, que rigen el actuar del hombre en tanto lo hacen trascender la muerte.

Ante la inevitable muerte, la inmortalidad. El hombre sólo puede trascender la muerte «encontrándole un significado a su vida, un tipo de esquema más amplio en el que él encaje: puede creer que ha cumplido la voluntad de Dios, o su deber con sus antepasados o con su familia, o ha logrado algo que ha enriquecido a la humanidad»¹. De esta manera asegura la expansión del significado de su vida ante las limitaciones de su cuerpo. En este sentido, la cultura tiene como meta elevar a los hombres sobre la naturaleza, asegurándoles que de alguna manera sus vidas son importantes en el universo, más que las cosas físicas².

El hombre tiene la necesidad de contar con un marco simbólico de sentido. Como bien afirma Blanca Solares, «difícilmente el hombre puede sostenerse en el universo sin creer en algo que oriente su existencia y defina su destino»³. No importa si es la igualdad, el cielo, la ciencia, la justicia, el amor, el dinero, incluso el ascetismo: para el hombre todo se asienta en una urdimbre de sentido a partir de la cual le es posible fundar y sostener la realidad. Ni siquiera la vida de *el único*, el egoísta radical que plantea Max Stirner⁴, despojado de todo tipo de cadenas —incluso de las cadenas culturales—, adolece de esta necesidad: su propio interés, el goce de sí mismo, es lo que imprime sentido a su existencia.

Empero, importa señalar también que toda cultura, todo horizonte de sentido, es creada y en este sentido tiene un origen simbólicamente «sobrenatural» o «sagrado». «Tan pronto como el individuo usa símbolos puede lograr una trascendencia artificial por medio de la cultura. Toda la cultura es creada y el pensamiento le da un significado que no proviene de

¹ E. Becker, *La lucha...*, p. 21.

² *Ibidem*.

³ Blanca Solares, «Prefacio», en: Blanca Solares (coord.), *Los lenguajes del símbolo*, Barcelona, Anthropos, 2001, p. 14.

⁴ Véase Max Stirner, *El único y su propiedad*, México, Sexto Piso, 2003.

la naturaleza física»¹. La cultura, el marco simbólico de sentido que implica, se asume como una verdad incuestionable del tipo de las verdades religiosas, en el sentido de que es capaz de asegurar la perpetuación de sus allegados. Es «sagrada» en virtud de que a los ojos de todos significa la única verdad, que permite, por un lado, nuestra inserción en el mundo —al explicárnoslo— y, por el otro, conjurar sus amenazas, la principal de las cuales es nuestra propia muerte.

No hay, entonces una sola verdad sino verdades. Cada sistema de inmortalidad, cada cultura, expresa una verdad ontológica en el sentido de que estatuye el *ser* y lo escinde del *no ser*. Si el individuo vive de acuerdo con esa verdad *es* y si no, *no es*. Ahora bien, en el enfrentamiento entre esa multiplicidad de verdades, la victoria de una o de otra depende de su capacidad para elevar a los hombres y otorgarles el bien máspreciado: la inmortalidad. No importa que esas verdades estén basadas en una gran mentira: la posibilidad física de ésta.

Así pues, verdad y poder se ligan fundamentalmente en dos sentidos: 1) el poder necesita para su ejercicio estar sustentado en un discurso de verdad, 2) verdad que se controla y se produce desde el poder. O a la inversa, en palabras de Foucault: «Estamos sometidos a la producción de la verdad desde el poder y no podemos ejercitar el poder más que a través de la verdad. Eso es válido en cualquier sociedad»². La verdad trascendente, el código de sentido, desvela el espíritu de una sociedad. El poder político es depositario de esta verdad; su ejercicio se desprende de ella y, al mismo tiempo, ésta es reproducida y reforzada por el poder mismo. Depositario de un horizonte de sentido, el poder político termina por imponer un único sentido.

**

¹ E. Becker, *La lucha...*, p. 22.

² Michel Foucault, «Curso del 14 de enero de 1976», en *Microfísica del poder*, España, La Piqueta, 1992, p. 148.

Mas la verdad trascendente consigue conjurar a la muerte no sólo en un plano ideal, que corresponde al más allá, sino también en el más acá, en las relaciones de poder propias de toda sociedad. En última instancia éstas no son sino relaciones de violencia recíproca, cuyo límite es la muerte del enemigo, misma que, de no ser contenida o desviada, desata el infinito círculo vicioso de la venganza y el retorno al caos original. De tal suerte, la verdad no sólo consigue la obediencia de los súbditos a cambio de la promesa de inmortalidad, engañándolos por completo, sino que logra burlar incluso a la misma violencia, incontrolable por definición, concentrándola en un solo punto: la víctima sacrificial.

«De igual manera que las víctimas sacrificiales son ofrecidas, en principio, a la complacida divinidad, el sistema judicial se refiere a una teología que garantiza la verdad de su justicia», en la cual se funda la trascendencia de todo el orden social. Y, continúa Girard, «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»¹. El sistema, independientemente de su forma, es sacralizado en la medida en que, gracias a la imposición de principios trascendentales, permite evitar la violencia recíproca, al mantener la distinción entre lo puro y lo impuro, y continuar con este juego de diferencias. Independientemente de si es a través del sacrificio ritual o de la justicia institucionalizada, la definición de esos principios que nos permiten guardar las diferencias entre lo bueno y lo malo, entre lo legítimo y lo ilegítimo, es lo que abre paso al respeto irrestricto del orden. En otras palabras, sólo la posibilidad de contar con el marco simbólico de sentido, con la verdad trascendente que la cultura nos provee, permite conjurar la violencia recíproca y, con ello, evitar el retorno al caos. De ahí

¹ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 31.

que este autor señale que «La religión, en efecto, tiene un único objetivo y es el de impedir el retorno de la violencia recíproca»¹, el cual se logra con la trascendencia de la verdad religiosa o política, que al hacer creer que existe una diferencia entre el sacrificio y la venganza, o entre el sistema judicial y ésta, puede engañar duraderamente a la violencia. E impedir la violencia, claro está, no puede tener otro sentido que evitar la muerte.

En el momento en que se pierde la concepción de lo trascendente, de lo verdadero, el juego de diferencias pierde su referente, imposibilitando la distinción entre los tipos de violencia. Con lo que se cae en una peligrosa *crisis sacrificial*² que unifica las formas de violencia, tornándolas en algo indistinguible, lo que hace que retorne la lógica de la venganza, concebida como un auténtico suicidio colectivo. Sólo entonces alcanzamos a distinguir la importancia del orden cultural y la verdad que de éste se desprende, como guías de la violencia colectiva hacia el chivo expiatorio y como contenedores, por tanto, del retorno al caos original. Sobre todas las cosas, la concepción de Girard nos permite entender el papel que juegan los discursos de verdad en términos de la *sacralización* del poder, del orden social y político. Es la propia trascendencia de la verdad sobre la que se articula el sistema político la que *lo hace aparecer* como algo sagrado, la que lo legitima y la que, en última instancia, evita la violencia recíproca. Nuevamente la amenaza de muerte como principio constitutivo del orden político, en este caso conjurada por la trascendencia de un discurso de verdad, la cual es encarnada por el poder soberano.

De acuerdo con Marcel Detienne, la verdad puede entenderse en dos niveles: «por una parte, conformidad con unos principios lógicos; por otra,

¹ *Ibidem*, p. 62.

² *Ibidem*, pp. 46-75.

conformidad con lo real, y es por eso inseparable de las ideas de demostración, verificación, experimentación»¹.

Los modernos estamos más acostumbrados al segundo tipo de verdad en virtud de la exigencia que la ciencia nos impone. Sin embargo, la verdad derivada de la experimentación, tal y como la piden las disciplinas científicas, es algo sumamente reciente si lo comparamos con la historia de la humanidad. Y realmente no es que exista una verdad única e irrefutable producto de la ciencia, sino que la propia lógica de ésta produce verdades que no necesariamente confluyen entre sí y que incluso se contraponen unas con otras, además de que dichas verdades existen precisamente para ser refutadas, fundamento éste aportado por la dialéctica.

La ciencia, por lo demás, está fundada en toda una serie de verdades indemostrables que funcionan precisamente como presupuesto de las verdades *científicas* de las que se vanagloria: «Pensar, en el sentido de la Ilustración, es producir un orden científico unitario y deducir el conocimiento de los hechos de *principios*, entendidos ya sea como *axiomas determinados arbitrariamente*, como *ideas innatas*, o como *abstracciones supremas*»², principios que a la vez que consolidan ese entramado científico unitario, son reforzados por él³. De ahí que, según Kant, la razón científica pueda conocer las cosas como *fenómenos*, más no como *noúmenos*, es decir, como esencias, en la medida en que está fundada en presupuestos *apriorísticos* imposibles de verificar. De donde se sigue que «No hay ser que no pueda ser penetrado por la ciencia, pero lo que puede ser penetrado por la ciencia no es el ser»⁴.

¹ Marcel Detienne, *Los maestros de Verdad en la Grecia arcaica*, México, Sexto Piso, 2004, p. 48.

² Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2003, p. 129. Las cursivas son mías.

³ Los entes matemáticos no son sino *abstracciones supremas* que existen únicamente en sí mismas, sin importar si tienen o no relación con la realidad exterior, y es el pensamiento matemático, indudablemente, uno de los fundamentos de la ciencia moderna. Véase Paolo Zellini, *La rebelión del número*, Madrid, Sexto Piso, 2007.

⁴ T. Adorno y M. Horkheimer, *op. cit.*, p. 80.

Y es justamente esto lo que ha quedado de manifiesto en una disciplina como la física cuántica, la cual prácticamente se ha encargado de dismantelar la materia, dejando a su fundamento, el átomo, en el vacío: «De hecho, no hay observación alguna relativa a la forma geométrica de una partícula ni de un átomo», nos dice Erwin Schrödinger; «los átomos no son cosas. Cuando descendemos al nivel atómico, el mundo objetivo del tiempo y del espacio cesa de existir», complementa Heisenberg; para concluir, con el primero, que «La materia es una imagen de nuestra mente —por lo tanto la mente es anterior a la materia—», conclusión a la que había llegado ya el *Aitareya Brahamana*: «nada existe antes de la mente»¹. De modo que la ciencia, al tratar de revelar la verdad en torno al mundo se topa siempre con la incognoscibilidad de lo irrepresentable, que gusta siempre de esconderse. Y, como ocurre con todo lo que no puede conocer, lo niega, como al mito. Sin embargo, todo su esfuerzo se encamina a su esclarecimiento, logrando sólo su evocación parcial. No podemos eludir, por tanto, que «el mito y la ciencia son el recuerdo de lo irrepresentable»² y en tanto ello implican discursos de verdad que, si bien tienen fundamentos diferentes —indemostrables en su mayoría—, se enfocan ambos a descifrar el origen de las cosas desde su propia trinchera, arribando, de manera sorprendente, a conclusiones similares.

Mito y ciencia revelan ambos no sólo el poder de lo irrepresentable, sino que también dan forma al horizonte de sentido necesario para la vida del hombre, otorgando a éste una perspectiva de heroísmo e inmortalidad. La pretensión de la Ilustración, como la de muchos otros sistemas de inmortalidad fue precisamente ésa: «liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores»³, a partir de la razón y la ciencia, cuyas verdades terminarían por desencantar el mundo, es decir por disolver los mitos y la imaginación simbólica. No obstante, la Ilustración no sólo no cumplió con

¹ Citados todos en: Luis Alberto Ayala, *El silencio de los dioses*, México, Sexto Piso, 2004, p. 58.

² *Ibidem*, p. 69.

³ T. Adorno y M. Horkheimer, *op. cit.*, p. 59.

su promesa sino que degeneró en una de las peores barbaries experimentadas por la humanidad. Al haber ahuyentado a sus dioses, la Ilustración conminó al individuo a desarrollar sustitutos capaces de responder a su inextirpable necesidad de sentido; uno de ellos fue la ciencia —que en gran medida desarrolló armamento y tecnología para la muerte y técnicas para la mejor explotación y control de la vida del hombre—, pero otros tantos fueron las religiones políticas del siglo XX. En su vehemencia por constituir a los hombres en señores del mundo, por liberarlos del mal, la Ilustración terminó por generar una dominación y explotación de los hombres mucho más férreas, con base precisamente en esa verdad que se había encargado de crear. La producción de la verdad científica se llevó a cabo, como la producción de toda verdad, desde el poder, precisamente para que el poder pudiera ser ejercido a partir de esa misma verdad.

Y es que a fin de cuentas la verdad no es sino un pensamiento, «es el pensamiento que se cierne por encima de todos los pensamientos, es el pensamiento irrecusable, el Pensamiento mismo, el que santifica a todos los demás, la consagración de los pensamientos, el Pensamiento “absoluto”, “sagrado”»¹. Una vez derribados los dioses, lo que queda es la verdad que ellos encarnaban. La verdad que encarnaba Jesucristo es la verdad que encarnan el Hombre y su ciencia, y la verdad que encarnan el Estado y la democracia.

La verdad, entonces, en tanto que categoría mental, es solidaria de todo un sistema de pensamiento y de la vida social y material que de éste emana; es solidaria de la cultura. Su demostración, verificación y experimentación no son en última instancia sino formas de legitimar sus dichos, que pasan, sin embargo, a segundo término. Pues lo que importa para la verdad, sobre todo para la verdad política, no es tanto su comprobación sino su aceptación y acogimiento en la mente de los individuos. No importa

¹ M. Stirner, *op. cit.*, p. 388.

comprobar, por tanto, si los héroes míticos realmente existieron o si la democracia es racionalmente la mejor forma de gobierno, lo que importa es que esas verdades, esos pensamientos, esas ideas fijas, impongan modelos de conducta para el individuo que lo sitúen en el mundo, que lo hagan sentirse importante y le otorguen una promesa de inmortalidad. Al final, lo que importa de la verdad, es su «conformidad con unos principios lógicos», los de todo sistema de inmortalidad, y a veces ni siquiera eso, sino simplemente que sea lo que queramos escuchar.

Pero aún nos queda mucho por decir en torno a la verdad, y lo haremos guiados por Marcel Detienne, quien nos ha enseñado que la verdad no es necesariamente la verdad de los modernos, y que ésta más bien tiene que ver, en tanto que categoría mental, en tanto que «pensamiento supremo», no sólo con todo un sistema de pensamiento, sino con la vida material y social de los hombres. Los cambios y transformaciones sociales a través de la historia engendran modificaciones en la manera en que la verdad es concebida, y sobre todo en la forma en que se produce. Uno de los ejemplos más claros de ello es precisamente el paso, en la Grecia arcaica, de la «verdad religiosa» a la «verdad secular», de la «palabra mágico-religiosa» a la «palabra-diálogo», desplazamiento cuyos efectos siguen teniendo resonancia en el mundo moderno.

Producida en un contexto en el que lo sagrado definía al ser, fundada en la propia voluntad de los dioses, la palabra mágico-religiosa era una palabra eficaz, intemporal, inseparable de conductas y de valores simbólicos, privilegio de un hombre excepcional. Así, el poeta que en la Grecia arcaica gozaba del prestigio de cantar o promulgar la verdad, tenía como fuente ya fuese a las Musas o bien a la Memoria, potencias religiosas que sobrepasan al hombre. Es de hecho la *Moûsa* la que habla por intermedio del poeta, y gracias a *Mnemosyné*, éste accede directamente, a través de una visión personal, a los acontecimientos que evoca, poniéndose así en

contacto con el mundo invisible. De modo tal que, ya sea que celebre los actos de los héroes o cuente la historia de los dioses, «la palabra cantada, pronunciada por un poeta dotado con un don de videncia, es una palabra eficaz; instituye por virtud propia un mundo simbólico-religioso que es lo real mismo»¹. La palabra del poeta, entonces, otorga un estatuto de realidad a aquello que canta en virtud de que tiene como fuente a las potencias religiosas. La vida de los dioses cobra realidad sólo cuando es cantada por el poeta; lo mismo que la hazaña guerrera que, una vez llevada a cabo, no cobra forma sino en la palabra de alabanza: «Por el poder de su palabra, el poeta hace de un simple mortal “el igual de un rey”; le confiere el Ser, la Realidad»².

Alétheia, la Verdad, hija de Zeus y conciudadana de los dioses, la que «da lustre a las cosas»: con esta potencia se identifica la palabra del poeta, cuya oposición no es la mentira ni lo falso sino *Lethé*, el Olvido. Sólo la palabra del poeta permite escapar del olvido, de la muerte; en su voz, «en la palabra viva que es potencia de vida» se concede al hombre una memoria, es decir, una perdurabilidad. Verdad que otorga un estatuto de realidad, la voz del poeta nos saca del olvido y de la muerte³.

Alétheia, empero, se identifica también con la adivinación y con la justicia. De la mántica se desprende una verdad que necesariamente es justa: a *Diké*, la justicia, «que conoce en silencio lo que va a suceder y lo que ha pasado», responde la *Alétheia*, «que conoce todas las cosas divinas, el presente y el porvenir»⁴. Por eso, el rey es también un maestro de Verdad cuyas fuentes precisamente son *Diké* y los elementos de la mántica como el agua o la balanza, cuyo veredicto es transmitido a través del rey. La mántica y la justicia no están diferenciadas del resto de las actividades del rey como pastor de hombres. Gracias a su relación funcional con los dioses, cuya prueba más fehaciente son los objetos míticos que posee, el

¹ M. Detienne, *op.cit.*, p. 62.

² *Ibidem*, p. 74.

³ *Ibidem*, p. 70.

⁴ *Ibidem*, p. 82.

rey tiene el poder de multiplicar las riquezas y distribuirlas; por virtud propia, favorece la fecundidad del suelo y de los rebaños; determina incluso las estaciones del año y los fenómenos atmosféricos. Y cuando olvida la justicia, cuando comete una falta ritual, la comunidad automáticamente se ve abrumada por las calamidades, el hambre, la esterilidad de las mujeres y los rebaños: el mundo se entrega al desorden, vuelve la anarquía¹. En suma, «Cuando el rey preside la ordalía, cuando pronuncia las sentencias de justicia goza, como el poeta, como el adivino, de un privilegio de memoria gracias al cual se comunica con el mundo invisible»². Y el carácter ordálico de la justicia implica la introducción en el dominio de las fuerzas religiosas más temibles. El rey, pues, al igual que el poeta es un transmisor de la verdad que fluye desde dichas potencias. De ahí el prestigio que se le atribuye, el cual se refleja en la efectividad de sus actos.

Trátase de *Mnemosyné*, de sus hijas las musas, de *Diké* o de las propias potencias desconocidas asociadas a la adivinación, la verdad fluye de ellas. *Alétheia* misma es una diosa, lo que implica por tanto, que la verdad no es sino una forma más en la que el poder sagrado decide manifestarse. Y, como siempre, lo hace a través de intermediarios en el mundo profano, que en este caso son el poeta o el rey, cuyo poder se debe única y exclusivamente a la intermediación efectuada entre el poder invisible, con la verdad que de él emana, y el mundo visible, el mundo de los hombres.

Aspectos necesarios de *Alétheia* son, sin embargo, *Pistis* y *Peitho*. Mientras que la primera, asociada con la *Fides* romana, apela a la confianza entre el hombre y la palabra de un dios, es decir, al acto de fe que autentifica la potencia que ejerce la palabra sobre el otro; la segunda «es, sin vacilación, la potencia de la palabra tal y como se ejerce sobre el otro, su magia, su seducción, tal y como se experimenta»³, es decir, la persuasión. *Peitho*,

¹ *Ibidem*, p. 93.

² *Ibidem*, p. 99.

³ *Ibidem*, p. 116.

«divinidad todopoderosa» incluso para los dioses, tiene el poder de encantar, dando a las palabras su mágica dulzura; tiene sin embargo una acepción negativa que la asocia con las palabras acariciadoras que constituyen los instrumentos del engaño, de *Apaté*. Y justo aquí radica la ambigüedad de la palabra entre la que se desplaza la verdad: toda verdad encierra en sí misma la posibilidad de engaño. Todo maestro de Verdad es, por tanto, experto en la retórica, es decir, «el arte de persuasión, de decir “palabras engañosas, semejantes a la realidad”»¹. Es en este sentido que *Apaté*, se asemeja a *Alétheia* hasta el punto de confundirse con ella. Lo real se confunde entonces con la ilusión de lo real. Es tal la seducción de la palabra que puede hacerse pasar por la realidad: «el *logos* —nos dice Detienne— 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»². Y lo importante aquí es que, en tanto que potencia, en tanto que realidad dinámica, la palabra actúa sobre el otro.

La palabra-diálogo, por su parte, es una palabra secularizada, complementaria de la acción, inscrita en el tiempo, provista de una autonomía propia y ampliada a las dimensiones de un grupo social. Heredera de *Peitho*, emerge de la asamblea de los grupos de guerreros, quienes ya fuera para el reparto del botín o para planear los nuevos ataques, lanzaban palabras en el centro de la asamblea. Y así como el botín, en tanto que común a todos, se ponía en el centro para su reparto, la palabra-diálogo se convierte también en algo común, es decir, que requiere el asentimiento del grupo. En el centro de la asamblea se hablan los asuntos que son comunes. La verdad, pues, deja de ser el privilegio de los hombres excepcionales y se convierte en un bien común que, en tanto que es puesto al centro, puede ser tomado por cualquiera que participe en la asamblea. Ya no proviene de las potencias sino de la razón del individuo; ya no es capaz de instaurar realidades o acciones sino que las

¹ *Ibidem*, p. 127.

² *Ibidem*, p. 135.

complementa; no es eficaz por sí sola sino que requiere de la aceptación de los demás, se convierte por tanto en un instrumento de dominación sobre el otro, es decir, en un elemento de la retórica: «Aquel que sabe decir bien su parecer, sabe hacerse escuchar: conoce las palabras que ganan el asentimiento, que hacen ceder los corazones, que entrañan la adhesión»¹. Desde entonces, lo único importante para la verdad es conseguir el asentimiento y la adhesión del resto.

El advenimiento de la ciudad y el ideal de isonomía no hacen sino reforzar a la verdad basada en la palabra-diálogo, y es en el marco de todas estas transformaciones, en las que lo social y lo mental se interfieren constantemente, donde se opera por completo la secularización de la palabra, que hasta entonces seguía siendo privilegio de unos cuantos. Para ello resultó decisivo el paso de la justicia basada en procedimientos ordálicos a la justicia como indagación y discusión racional. Lo mismo en cuanto a la concepción de la realeza, en donde la eficacia mágico-religiosa se transforma en la ratificación del grupo social. Ante este deceso de la verdad religiosa, la palabra-diálogo asume el mando como «útil político por excelencia» y como instrumento de poder, en la medida en que en virtud de ella unos ejercen su dominio sobre otros a través de la persuasión en el seno de las asambleas. De ahí que el *logos* se convierta en el instrumento de las relaciones sociales, siendo ejercido en mayor medida por sofistas y retóricos, verdaderos «maestros de ilusión que presentan a los hombres, en lugar de lo verdadero, las ficciones, los simulacros, y los ídolos que les hacen tomar por la realidad»². Sea desde la ambigüedad filosófica o desde la política unos y otros intentan sólo fascinar al adversario. La palabra deja de ser entonces un instrumento para el conocimiento de lo real, en el sentido de que «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

¹ *Ibidem*, p. 152.

² *Ibidem*, p. 183.

encantamiento»¹. En esta perspectiva, pues, la *Alétheia* no tiene lugar. Todo el campo es ocupado por *Apaté*, con el auxilio de *Peitho* y sus palabras seductoras como la miel.

Valga esta digresión sobre la verdad, que a pesar de abarcar una parte muy minúscula de su historia, arroja elementos cruciales para su comprensión, y la de su relación con la política y el poder. Una vez más son los griegos los que nos dan la pauta para entender precisamente esa secularización de la verdad, que no profanación, en virtud de la cual *Alétheia* se pierde de vista en el encantamiento de *Apaté*. Al trasladar el fundamento de la verdad de la voluntad divina a la razón de los hombres, ésta se ha convertido en un hermoso y seductor engaño que justamente por su encanto, por la fascinación que produce es considerado como verdadero. Y es esta palabra secularizada la que, a pesar de estar sometida al escrutinio de la razón pública, logra burlarse de todos convenciéndonos de su veracidad. No se preocupa ya por ser verdadera sino sólo por la derrota del adversario, en el plano de la filosofía, y por la dominación política, tratándose de la retórica. En el momento en que se vuelve necesario el consentimiento de los otros para el ejercicio del poder, la persuasión entra en escena para engendrar ya no verdades teñidas de engaño sino, a la inversa, engaños teñidos de verdad. Es esa la verdad que pide ser demostrada y verificada, para afirmar aún más su engaño; la verdad basada en la razón que tanto ha decepcionado al proyecto de la Ilustración; aquella que pretendía hacernos señores del mundo y que, empero, ha terminado sólo por generar más mal. Seguirá, no obstante, hipnotizándonos con la dulzura de sus palabras. Pues la pedimos a gritos para poder existir.

¹ *Ibidem*, p. 184-185.

El poder político se desliza entre la apropiación de la verdad que es común a todos y su propia producción, puesto que la exige para funcionar. Sin importar su fundamento, la verdad implica siempre la posibilidad de engaño —trátese de «verdades teñidas de engaño» o bien de «engaños teñidos de verdad»—, lo cual al poder le es indiferente mientras dichas verdades logren insertarse en la mente de los individuos: en ello reside su eficacia. Y es que la verdad es un arma en las relaciones de poder: es un plus de fuerza que siempre acentúa las asimetrías y hace que la dominación se incline hacia uno u otro lado. Pareciera tener poder por sí sola. Podemos considerar, por tanto, que estamos sometidos a la verdad en el sentido de que ésta es ley: «el que decide, al menos en parte es el discurso verdadero; él mismo vehiculiza, propulsa efectos de poder [...] somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a cumplir tareas, destinados a cierta manera de vivir o a cierta manera de morir, en función de los discursos verdaderos que llevan consigo efectos específicos de poder»¹. La verdad es entonces una técnica de normalización que al insertarse en las mentes de los hombres termina por moldear su vida en todos aspectos. De ser una especie de código de coacciones externas, al interiorizarse se convierte en una coacción interna, con los efectos que ya hemos señalado líneas arriba en términos de impotencia². Al establecer un horizonte de sentido interiorizado por los hombres, al aparecer como un conjunto de preceptos que trascienden la vida de éstos, la verdad política ejerce por sí misma el poder: juzga, clasifica, oprime y obliga a los hombres a vivir de tal o cual manera. Y todo esto siendo, como nos lo recuerda Stirner, no más que un pensamiento.

Pensamiento absoluto y sagrado, toda verdad está sustentada en la *Pistis*, es decir, en la creencia en la eficacia de dicha verdad, derivada a su vez de la creencia en el prestigio de sus portadores. Max Weber tiene toda la razón cuando señala que «el fundamento de toda dominación, por

¹ M. Foucault, *Defender...*, p. 34.

² Véase *supra*, II.2.

consiguiente de *toda* obediencia, es una creencia: creencia en el “prestigio” del que manda o de los que mandan»¹. Trátese de la creencia en la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona; en la supremacía de la tradición y de aquellos señalados por ésta para ejercer la autoridad; o bien en la sacralidad de la ley y las ordenaciones y derechos que de ella se derivan, hablamos siempre de una creencia que, como tal, debe de estar sustentada en un discurso de verdad en el que el poderoso funda su supremacía, y el cual le permite algo que es muy propio del poder: la emisión de promesas. La verdad, y el ejercicio del poder que en ella se sustenta no tienen, entonces, otro fundamento que la fe.

De ahí que Michael Oakeshot considere que la política moderna —se refiere a la política en Europa durante los últimos quinientos años— es inseparable de lo que denomina la *política de la fe*, en la cual «la actividad del gobierno está al servicio de la perfección de la humanidad»². Por consiguiente, el poder político moderno no puede sobrevivir sin la promesa de un mundo perfecto y, lo que es más importante, sin la creencia de los dominados en dicha promesa. A diferencia de las visiones religiosas, la política de la fe cree que el logro de la perfección depende de nuestros esfuerzos humanos, por lo cual, el paraíso prometido pertenece a este mundo; el papel del gobierno, que no es sino el vehículo del poder político, consiste en controlar y organizar las actividades de los hombres a fin de lograr su perfección. Y este último término significa «desde la virtud moral o la salvación religiosa hasta la “prosperidad”, la “abundancia” o el “bienestar”»³. Así pues, el gobierno aparece con el deber y el poder de salvar a la humanidad, de llevarla a la perfección. Prosperidad, abundancia, bienestar y salvación no significan sino seguridad y superación de la muerte. A cambio, la política de la fe requiere «no sólo obediencia o sumisión, sino aprobación y aun amor. El disentimiento y la

¹ M. Weber, *op. cit.*, p. 211.

² Michael Oakeshot, *La política de la fe y la política del escepticismo*, México, F.C.E., 1998, p. 50.

³ *Ibidem*, p. 51.

desobediencia serán castigados no como conductas que causan problemas, sino como “errores” y “pecados”. La falta de entusiasmo será considerada un delito que debe ser prevenido por la educación y castigado como traición»¹. La política de la fe, a pesar de conjugarse siempre con el escepticismo, presupone una salida soteriológica a la nulidad del ser humano reflejada en su propia condición de ente mortal. Para ella el futuro se convierte en lo más importante, por lo que su fuerza depende de qué tan seductora resulte la proyección de su verdad. El logro de la perfección requiere a cambio sumisión y amor.

La orden, por tanto, se ha domesticado. De ser una orden de huida, es decir una amenaza directa de muerte, se ha convertido en una promesa de alimento, de seguridad y de permanencia, en una promesa de perfección que supera con mucho los límites humanos, pero que justamente por eso se inserta de tal manera en la mente y en los corazones de los hombres. La política de la fe, nos dice el propio Oakeshot, es realmente una tarea de dioses que, desde su moderna exaltación de sí mismo, el hombre se ha impuesto. Es sabido que nunca será lograda y sin embargo resulta determinante en las relaciones de poder. Es esta promesa no más que un soborno al hombre, en virtud del cual se engendra una dependencia mucho más estrecha e incluso un sentimiento de amor con respecto al poderoso. De ahí proviene el amor a los padres, lo mismo que la fidelidad del perro a su amo. De ahí también que para algunos resulte inconcebible la vida sin Estado, sin el ente que modula el reino del estar. Obedecemos, pues, no sólo porque tememos morir sino por la promesa de que, además de que no moriremos, tendremos una vida mejor.

Este es el mismo impulso que mueve a las revoluciones. Cuando Kant afirma que el entusiasmo por la Revolución francesa era un signo de que el hombre se encontraba en progreso constante hacia mejor, lo hace considerando que ésta revestía un acercamiento al Estado ideal o

¹ *Ibidem*, p. 57.

nouménico, es decir, al Estado perfecto —«aquél en el que los que obedecen la ley, al mismo tiempo, reunidos, deben dictar las leyes»¹—. Las revoluciones, en tanto que no escapan de la política, requieren también de un discurso de verdad capaz de proveer a los hombres de imágenes del porvenir, pues de otra manera no habría entusiasmo posible. El revolucionario entrega su vida al movimiento convencido de que el mundo cambiará de acuerdo con la imagen que la verdad de éste le proporciona. Es ésta la que lo lleva a emprender la lucha y la que genera entusiasmo en el pueblo.

Al final, nos queda una imagen del poder en la que éste aparece en un constante desplazamiento entre la amenaza de muerte y la promesa de inmortalidad, entre el terror que la muerte provoca en el hombre y la esperanza de superarlo. La promesa emitida por el poder nos hace vivir en la ilusión, entendida como «una creencia engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación con la realidad, del mismo modo que la ilusión prescinde de toda garantía real»². Ésta, sin embargo, otorga esperanza en la medida en que «no tiene que ser necesariamente falsa, esto es, irrealizable o contraria a la realidad»³. El deseo del hombre de superar su impotencia, de burlar a la muerte, de sentirse seguro y protegido, de otorgar valor a su vida y convertirse en héroe lo hacen vivir en la ilusión de que esto será posible, ilusión que es encarnada por el poder político. En absoluto importa que sepamos que ni la perfección ni la inmortalidad se pueden lograr.

5. Lógica del poder político

Después del análisis realizado podemos observar la siguiente lógica del poder: 1) todos los hombres tienen un poder propio en tanto que

¹ Véase Emmanuel Kant, «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», en *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1999, pp. 95-122.

² Sigmund Freud, *El porvenir de una ilusión*, Argentina, Ediciones Orbis, 1993, p. 1375.

³ *Ibidem*.

participan del poder de lo irrepresentable; este poder determina su esencia, a la cual debe tender su existencia para lograr la actualización de su potencialidad, la afirmación de su poder propio. 2) El poder político se basa en la impotencia, es decir en la separación del poder propio de cada hombre de su esencia, ya sea por una cesión voluntaria de dicho poder —caso al que hemos denominado metamorfosis invertida—, por una apropiación del mismo a partir de diversas estrategias de poder, o por ambas; esta impotencia se vivencia siempre ante un poder más fuerte frente al que se experimenta una sensación de nulidad; implica siempre la negación o represión de la propia esencia, lo cual aparece como requisito de todo orden social. 3) El límite del poder propio y, en tanto ello, el signo primordial de la impotencia de los hombres es la muerte, a la cual teme el hombre y de la cual intenta huir a toda costa; mas la esencia del hombre es también sobrevivir matando a otros seres y en ello manifiesta su poder; el poder político, por tanto, se sustenta siempre en una amenaza de muerte, la cual subyace a toda relación de poder, a toda orden como instrumento por excelencia de éste, y con base en la cual se inscribe la relación entre el Estado y sus súbditos —caso en el que se establece un derecho de vida y muerte del primero sobre los segundos—; en esta medida, la política se observa como enfrentamiento entre poderes que se agrupan en una relación amigo-enemigo cuyo caso extremo es la guerra y la aniquilación del enemigo: la política, por tanto, es la continuación de la guerra por otros medios, en tanto que implica siempre la posibilidad de lucha y enfrentamiento y, por tanto, la posibilidad de morir. 4) El ejercicio del poder político se basa siempre en un discurso de verdad que es al mismo tiempo producto suyo, el cual funciona como palanca en las relaciones de poder; este discurso de verdad puede estar teñido de engaño o bien puede ser un engaño teñido de verdad; de donde se sigue que puede o no ser verdadero, en el sentido de su comprobación y experimentación, pero siempre lo será en términos de los efectos de poder que produce, que principalmente pueden ser tres: a) dominar a los hombres, determinar sus

actos, su conducta, sus pensamientos a partir de un horizonte simbólico de sentido que, al mismo tiempo, les otorga una perspectiva de heroísmo e inmortalidad, permitiéndoles dominar sus temores innatos, horizonte que se articula como mitología política; b) legitimar el ejercicio del poder político en el entendido de que toda dominación se basa en una creencia, y en esa misma medida fungir como plataforma para la emisión de promesas, en virtud de las cuales el hombre empeña su libertad y su poder propio; y c) ritualizar el poder con base en la mitología política articulada, es decir, poner el poder en escena a partir del manejo de la historia, de los símbolos, de las imágenes, etc. de las que se compone dicha mitología. El poder, por tanto, se desplaza constantemente entre la amenaza de muerte y la promesa de inmortalidad, entre la impotencia y nulidad del hombre y su posibilidad de heroísmo, entre el miedo a la muerte y la seguridad propiciada por un poder protector. Por paradójico que parezca, éste se funda precisamente en la apropiación de la vida de todos aquellos que voluntariamente se le han sometido.

6. La Sala dei Nove

Pintados por Ambrogio Lorenzetti hacia 1338-1340 por encargo del gobierno de Siena —en ese entonces denominado el Consejo de los Nueve—, los frescos conocidos como «Alegoría del mal gobierno», «Alegoría del buen gobierno» y «Los efectos del buen gobierno en la ciudad», que decoran las paredes de la *Sala dei Nove* (fig. 1), ubicada en la parte este del *Palazzo Pubblico* de Siena, constituyen una metáfora inmejorable de la lógica del poder.

En un contexto caracterizado por la multiplicidad de luchas políticas en torno al control de las nacientes comunas o repúblicas independientes, cuyo surgimiento se debió al vacío de poder resultante de las disputas entre el Papado y el Sacro Imperio Romano, Lorenzetti hace un manejo muy claro de los polos entre los que se mueve el poder.

Tres siglos antes de que filósofos como Hobbes y Rousseau o juristas como Baldo pusieran los cimientos para la construcción del Estado moderno, el pintor italiano logró retratar a la perfección la esencia de sus postulados, mostrando que, efectivamente, el poder político se mueve entre dos polos: por un lado el miedo, la amenaza constante de guerra, la inseguridad, la angustia por la muerte —el famoso estado de naturaleza—; por el otro, la búsqueda de paz, la necesidad de seguridad y estabilidad, la promesa de un mundo lleno de prosperidad y bienestar, en donde todos son felices. Entre estos dos polos, las instituciones y los gobernantes como la opción redentora, gobernantes que bajo la promesa del bien común, del paraíso terrenal, de la paz y la seguridad ejercen el poder político.



Fig. 1. La Sala dei Nove

La puerta de acceso a la *Sala dei Nove* ofrece al espectador el fresco que ha sido llamado «Alegoría del mal gobierno» (fig. 2), aunque antiguamente se le conocía simplemente como «Guerra». En éste observamos una ciudad oscura, desolada, prácticamente en ruinas, por encima de la cual



Fig. 2. «Alegoría del mal gobierno».



Fig. 3. «Los efectos del buen gobierno en la ciudad».

sobrevuela el Temor (fig. 4), representado en la forma de una arpía. Alada, de aspecto cadavérico y con las ropas desgarradas, esta mensajera de la muerte porta en su mano derecha una espada negra que en la tradición bíblica forma parte de las tres plagas, guerra-hambre-pestes¹, mientras que en la izquierda sostiene un pergamino que anuncia el mensaje principal de todo el fresco: «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 las puertas de la ciudad»².



Fig. 4. Temor (Detalle de «Alegoría del mal gobierno»).

Esta situación de desolación y destrucción se refleja plenamente a lo largo del fresco. En el campo observamos saqueos incendios y, sobre todo,

¹ A. Geerbrandt y J. Chevalier, *op. cit.*, p. 472.

² Randolf Starn, *Ambrogio Lorenzetti. The Palazzo Pubblico of Siena*, E.U.A., George Brazillier Inc., 1994, p. 40. La cita que aquí se presenta, así como las subsecuentes que se refieren a las inscripciones en los frescos, están basadas en la traducción del latín al inglés hecha por Ruggero Stefanini, la cual aparece en el libro de Starn. Véase pp. 99-101.

abandono y desolación. En la ciudad, mientras tanto, vemos los edificios a punto de derruirse; en uno de ellos son los mismos ciudadanos los que lo destruyen. Los soldados acosan a la gente, someten a una mujer mientras a sus pies yace otra herida en un costado, desangrándose. En medio de todo el caos, sólo el encargado de hacer las armaduras para la guerra se encuentra trabajando en su taller.

Siguiendo el fresco de izquierda a derecha nos encontramos con la imagen de la Tiranía y su corte de vicios (fig. 5). Ésta aparece representada con los atributos que para entonces aludían al diablo, el cual había dejado atrás sus características zoomórficas y difusas adquiriendo una representación mucho más humana y, por tanto, mucho más aterradora. No sólo posee los cuernos y los colmillos tan característicos en las representaciones del diablo, sino que aparece en posición de *maiestas* —como solían ser representados cristo y la virgen—, con un tamaño mucho mayor al de los vicios que le rodean, y sentado en un trono colocado en una plataforma que, vista en perspectiva, está muy por encima del nivel en que se encuentra su séquito. 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, que es también atributo de su poder soberano, y en la izquierda un cáliz, símbolo de vida e inmortalidad. A sus pies yace, observándolo tranquilamente, una cabra —asociada con la libertad y el capricho— que recuerda, según Starn, el pasaje bíblico donde Jesús separa a las cabras que rechazan las creencias, de los corderos que aceptan la fe³. La Tiranía, por tanto, promueve un mundo de desenfreno de las pasiones y los vicios, un mundo de cabras y no de corderos.

³ *Ibidem*, p. 48.

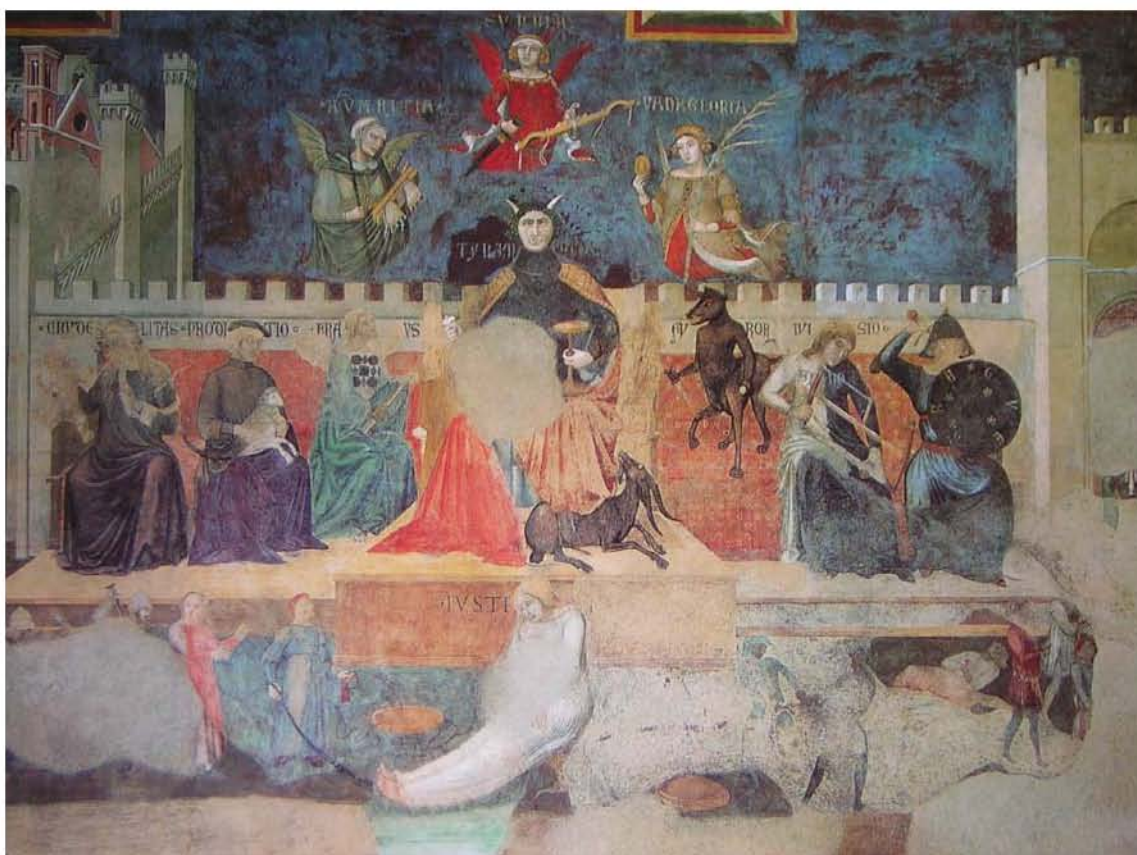


Fig. 5. La Tiranía y su corte de Vicios (Detalle de «Alegoría del mal gobierno»).

Debajo del gran templete yace la Justicia, sumisa, derrotada, con las manos amarradas 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, pues, yace a los pies de la Tiranía. Ésta no la mata sino que la somete y la utiliza para legitimarse.

Cortejando a la Tiranía aparecen vicios como la Crueldad, la Traición, el Fraude, el Furor, la División, y la Guerra. Coronando a la Tiranía y a su corte aparecen la Avaricia, el Orgullo, y la Vanagloria. La «alegoría del mal gobierno» es entonces un «estado de naturaleza», donde no hay justicia y sólo impera la ley del diablo y el temor; donde todos los vicios mencionados cobran vida, dejando realmente un panorama desolador y, sobre todo, atemorizante. Sin embargo, no es que la Tiranía haya triunfado por su propia fuerza sobre la Justicia, sino que el estado de caos, violencia

y amenaza de muerte se da «Porque cada cual busca sólo su bien personal»: el Estado tiránico es producto del egoísmo humano, de la afirmación del poder propio. Es producto de un comportamiento caprino, es decir, incontrolado.

«En la Biblia, mirar a la derecha es mirar al lado del defensor; [...] a la derecha están los elegidos del juicio final; [...] a la derecha está el paraíso»⁴. Parece ser ésta la concepción que Lorenzetti tomó en cuenta para el acomodo de sus frescos. Cuando uno termina de apreciar la «Alegoría del mal gobierno» necesariamente tiene que ir girando hacia la derecha para encontrar, primero al defensor, luego al paraíso.

Inmersos en una atmósfera más colorida que, de entrada, genera una sensación contrastante con respecto a la oscuridad de la pared anterior, vemos la «Alegoría del buen gobierno» (fig. 6), en la cual aparece la representación de la Justicia, entronada, inmóvil y con la mirada fija, a cuyos costados se observan las balanzas que corresponden a la justicia distributiva y conmutativa, respectivamente. La misma Justicia que veíamos en el fresco anterior atada, despeinada, melancólica, yaciendo a los pies de la Tiranía, aparece aquí totalmente repuesta. Se le ve límpida, coronada, con gesto adusto, y hasta hermosa; en posición de *maiestas*, 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; y por el otro, fungiendo como intermediaria en el intercambio de bienes. «Amada Justicia, tú que regulas la Tierra»⁵ se lee por encima de su cabeza.

De sus dos balanzas se desprenden las hebras de la cuerda de la Concordia, quien aparece, benévola, sentada en una especie de trono debajo de la Justicia. En la mano izquierda de la Concordia se unen los hilos de la justicia en una sola cuerda. Pareciera ser, según la fórmula del

⁴ A. Geerbrandt y J. Chevalier, *op. cit.*, p. 407.

⁵ R. Starn, *op. cit.*, p. 53.

vinculum concordiae ideada por Cicerón⁶, que la cuerda de la Concordia une al *dar* con el *recibir*, apareciendo, por tanto, como símbolo de la unión recíproca de las personas en una sola comunidad, unión que desciende directamente de la más grande de todas las virtudes, la Sabiduría, y de su materialización, la Justicia. Ésta, en efecto, no aparece aquí como virtud sino como principio que se desprende de la Sabiduría: sólo esta última puede hacernos justos, y sólo siendo justos podemos alcanzar la paz y el bien común.

Este simbolismo de la cuerda como unión queda aún más claro cuando observamos que de la mano de la Concordia la cuerda pasa por las manos de todas y cada una de las veinticuatro personas —de la misma estatura— que parecen dirigirse hacia la figura real, la más grande en toda la sala, hasta llegar justamente a la muñeca de ésta. El mensaje es claro: ellos pueden jalar la cuerda de la concordia en caso de que la figura real pretenda desviarse de su cometido.

Dicha figura real (fig. 7), que es la más llamativa por su gran tamaño, es un hombre enorme en comparación con el resto de las imágenes que aparecen en el fresco, incluyendo a la de la propia Justicia que se supone «regula la Tierra». Se encuentra sentado en su trono, dando la idea de que el mundo o su propio pueblo ha de soportar su peso. La expresión de asombro y respeto ante esta figura es visible en muchos personajes del fresco, especialmente en los primeros cuatro funcionarios que llevan la cuerda. Imaginemos ahora la sensación de temor y respeto que se produciría si repentinamente se pusiera de pie. Se trata de una imagen que definitivamente expresa poder, en la medida en que podría acabar con la vida de todos los que aparecen en el fresco, y todos lo saben. De ahí el aire de absoluto respeto y magnanimidad que se respira en la pintura. De hecho, la propia cuerda no significaría el menor contrapeso a su voluntad;

⁶ Quentin Skinner, «Ambrogio Lorenzetti: The Artist as Political Philosopher», *Proceedings of the British Academy* 72, Reino Unido, 1986, pp. 17.



Fig. 6. «Alegoría del buen gobierno».

los consejeros, mucho menos. Constituye, pues, una figura adecuada para representar al poderoso en tanto que trasciende, por lo menos en tamaño, a todo lo que le rodea.



Fig. 7. Figura real (Detalle de «Alegoría del buen gobierno»).

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 del escudo 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 de la que hemos venido hablando. 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 míticos de su ciudad Senus y Aschinus, amamantados por la loba que los ha acogido,

yacen a sus pies. Se trata de una figura, como bien lo señala Starn, «patriarcal, real, magistral y santa al mismo tiempo»¹.

Coronado por las virtudes teológicas de la Fe, la Caridad y la Esperanza, nuestro gobernante está rodeado de las mayores virtudes morales y políticas: la Prudencia, la Magnanimidad, la Temperanza, la Fortitud, la Justicia —ahora como virtud—, y la Paz, que no es tanto una virtud sino un valor, y más aún un objetivo. El buen gobierno es el gobierno republicando, un gobierno virtuoso, sabio y por tanto justo.

Continuando hacia la derecha, en la pared este de la Sala, se encuentra el paraíso prometido: «Los efectos del buen gobierno en la ciudad» (fig. 3). Lo que observamos en este tercer fresco es justamente el disfrute de la paz, la seguridad, la unión por parte de los ciudadanos para buscar el bien común. Vemos de entrada una ciudad totalmente opuesta a la del primer fresco: el color, el estado de los edificios, la cantidad de gente en las calles, su vestimenta, sus rostros, sus actividades, el estado del campo, las cosechas, la actividad económica, etc.

Observamos, en el mismo recorrido de izquierda a derecha, la procesión de una boda, algunos ciudadanos jugando, otros laborando en sus talleres, trabajando en la construcción de la ciudad, realizando una lectura y, lo más interesante, bailando y cantando de alegría debido a la armoniosa vida otorgada por el buen gobierno. Todas las virtudes de esta ideología se ven reflejadas en la vida que Lorenzetti nos retrata: una convivencia caracterizada por la paz, por la concordia y por la búsqueda del bien común, en la que los diferentes estratos sociales confluyen sin problema alguno: nobles con comerciantes, cazadores con campesinos, etcétera. Tanto en el campo como en la ciudad, todo es bonanza y bienestar.

Y planeando por encima de esta gran armonía, ubicada en un punto intermedio entre el campo y la ciudad, encontramos a la representación de la Seguridad (fig. 8), en clara antítesis con su opuesto: el Temor. Con el

¹ R. Starn, *op. cit.*, p. 58

rostro límpido y fresco, ésta aparece prácticamente desnuda, lo que simboliza una especie de retorno al estado primordial, a aquel estado paradisiaco del que la humanidad fue expulsada y que parece haber regresado con el triunfo del buen gobierno. Es precisamente ese paraíso el que nos retrata Lorenzetti, uno en el que no existe el miedo y en donde cada hombre puede caminar libremente, cultivar y sembrar, siempre que la Justicia, «aquella ante la cual se desvela la maldad de todo poder», mantenga su soberanía. Al menos eso es lo que anuncia el pergamino que porta la Seguridad¹.



Fig. 8. Seguridad (Detalle de «Los efectos del buen gobierno en la ciudad»).

Más una Victoria alada que un ángel cristiano, esta representación de la Seguridad nos recuerda la derrota inflingida sobre la Tiranía. Sin embargo, la horca que porta en su mano izquierda advierte a los ciudadanos de Siena que hay que poner empeño para mantener lo conseguido hasta

¹ Véase R. Starn, *op. cit.*, pp. 99-101.

entonces, y que es necesario seguir respetando y obedeciendo los mandatos del gobierno republicano, mientras estén guiados por la Justicia, la Paz, el Bien común, etcétera.

En tanto que la República continúe con vida, los ciudadanos bajo su jurisdicción no tienen nada, absolutamente nada que temer siempre y cuando la obedezcan a ciegas. De lo contrario no hay paraíso posible. Más aún, como la misma Seguridad lo advierte, ella misma puede ser llevada a la horca, abriendo espacio nuevamente al Temor. La amenaza de retorno al mundo de desolación, al «estado de naturaleza», continúa presente. Es tarea de los hombres evitar el retorno al caos: en la medida en que éstos vean por el bien común y se mantengan unidos por el *vinculum concordiae* —que consiste en dar y recibir—; en la medida en que actúen como corderos y no como cabras, es decir, en la medida en que se sometan al poder del buen gobierno el paraíso está asegurado.

Ésta es la verdad sobre la que se ha sustentado la mitología republicana, que es el antecedente inmediato de la mitología democrática. Y como buena mitología, ha logrado instaurar realidades y regir la existencia desde hace ya algunos siglos. Las ficciones que configuran el mito republicano —la cesión del interés individual ante el interés colectivo o el bien común; la idea de que todos podemos compartir los mismos principios de justicia; la idea de una sociedad totalmente cooperativa y sin conflictos— han actuado como realidades, fungiendo como bases de los fantasmas que de un tiempo a acá dominan al hombre. No obstante, dichas ficciones nunca han podido ser efectuadas; antes bien comprobamos lo contrario. Estamos más cerca del infierno que del paraíso, vivimos más acompañados del temor que de la seguridad, y justo por ello anhelamos el paraíso terrenal que nos pinta Lorenzetti. En ello radica el sentido de nuestra existencia: en la promesa de un mundo seguro, alegre y feliz, que aleje nuestros temores más profundos y nos permita evadir aunque sea por un instante la angustia y la intranquilidad que caracterizan a la vida.

El mito republicano de Lorenzetti —al igual que hoy la democracia, su actualización más cercana— nos ofrece esta salida soteriológica. Sólo que llegar al paraíso ya no depende de Dios sino de nosotros, de nuestro comportamiento. Si nos desviamos, entonces entraremos en el reino de la Tiranía; pero eso habrá sido culpa nuestra. Lo único que hay que hacer es ceder ante la voluntad general y obedecer a nuestros gobernantes, quienes guiados por las máximas virtudes, habrán de conducirnos, como buenos pastores a su dócil rebaño, al paraíso prometido. Por ello debemos ser fieles a la República, fieles al poder político.

CAPÍTULO III

EL PODER Y LO SAGRADO

1. Mitología política

*

Como hemos visto, el ejercicio del poder político ha estado siempre respaldado en un discurso de verdad que bien puede considerarse una mitología política, no porque pueda o no corresponder con la realidad, sino en el sentido de que fundamenta el ejercicio del poder y funda al mismo tiempo una realidad política¹. En tanto ello, la mitología política se encarga de reconstruir el universo a partir del punto alrededor del cual y desde el cual el poder político se organiza a sí mismo. Ésta ha sido la tarea de poetas, sacerdotes y consejeros políticos, y más tarde de filósofos y juristas.

Desde su surgimiento el poder político ha estado en busca de un fundamento que cumpla esa doble función. En aquellas sociedades en donde lo sagrado ha fungido y continúa fungiendo como principio ontológico, el fundamento del poder político tiende siempre a coincidir con el fundamento del mundo y del cosmos, por la sencilla razón de que, como lo hemos visto ya en la Introducción², para éstas el poder político no puede verse como algo separado, sino más bien como parte integral de una cosmovisión a partir de la cual se determina una forma de ser y de estar en el mundo. Y es a través de la mitología como el mundo se revela a este tipo de sociedades, y en virtud de ésta es que se fundan tanto el culto como las ciudades, teniendo como representantes, respectivamente, al sacerdote y al rey, cada uno con funciones claramente asignadas: mientras

¹ «Reconstruir el universo a partir del punto alrededor del cual y desde el cual aquel que busca el fundamento se organiza a sí mismo, y del que es originario [...]: éste es el más amplio y predominante objetivo de la mitología, esto es fundamentar». Carl Gustav Jung, Karl Kerényi, *Introducción a la esencia de la mitología*, Madrid, Siruela, 2003, p. 25.

² Véase *supra*, Introducción.

que al primero le corresponde el conocimiento y la transmisión de la sabiduría tradicional, al segundo corresponde propiamente el gobierno y el mantenimiento del orden. El fundamento del poder político en estas sociedades es, pues, un fundamento sagrado, trascendente, revelado en la propia mitología y transmitido por la autoridad espiritual a través de una consagración. Y es sólo esto lo que hace posible considerar al poderoso como la encarnación de alguna divinidad o como el intermediario entre el hombre y lo divino, y que sus funciones se refieran no sólo al mantenimiento del orden político y social sino del orden cósmico y del equilibrio de las potencias rectoras del universo¹.

Las sociedades modernas, seculares, supuestamente basadas no en otra cosa sino en su propia razón —en el *logos*—, al quedar sin el fundamento trascendente necesario a toda sociedad han tenido que construir uno propio. Y lo han hecho esencialmente a partir de la filosofía y el derecho como disciplinas del conocimiento humano. Pero lo han hecho manteniendo la misma estructura de las mitologías sagradas, aunque difiriendo esencialmente de éstas, pues su fundamento es distinto. En efecto, como lo advierte Giorgio Agamben, el poder político se secularizó, mas no se profanó: «La secularización —nos dice— es una forma de remoción que deja intactas las fuerzas, limitándose a desplazarlas de un lugar a otro. Así, la secularización política de conceptos teológicos (la trascendencia de Dios como paradigma del poder soberano) no hace otra cosa que trasladar la monarquía celeste en monarquía terrenal, pero deja intacto el poder. La profanación implica, en cambio, una neutralización de aquello que profana. Una vez profanado, lo que era indisponible y separado pierde su aura y es restituido al uso. Ambas son operaciones políticas: pero la primera tiene que ver con el ejercicio del poder, garantizándolo mediante la referencia a un modelo sagrado; la segunda, desactiva los dispositivos del poder y restituye al uso común los espacios

¹ Véase *supra*, I.5.

que el poder había confiscado»¹. El fundamento del poder político quedó prácticamente intacto. Se desdobló del plano del orden sagrado al del orden político, en una necesidad de este último por desmarcarse del poder de la Iglesia y tener una identidad propia. Identidad que correspondería con el espíritu moderno de sustituir a Dios por el Hombre².

Es precisamente esto lo que nos revela Ernst Kantorowicz en *Los dos cuerpos del rey*³. La tarea de los juristas, los «sacerdotes de la justicia», desde la baja Edad Media fue realizar esa operación de secularización en virtud de la cual se construyó el Estado moderno. Pretendiendo dotar al orden político de un fundamento propio, lo que hicieron fue transferir los conceptos de la teología cristiana que soportaban la soberanía de Dios en el mundo al orden político. De donde surgió justamente la ficción mística de «Los Dos Cuerpos del Rey», según la cual, a semejanza de Cristo, que había tenido un cuerpo físico y mortal y otro divino e inmortal, el Rey tenía también dos cuerpos: uno natural, sujeto a todas las dolencias físicas propias de todo cuerpo humano, y otro político, «Cuerpo invisible e intangible, formado por la Política y el Gobierno, y constituido para Dirigir al Pueblo y para la Administración del bien común», cuerpo donde «no cabe ni la Infancia ni la Vejez ni ningún otro Defecto ni Flaqueza natural a los que el cuerpo natural está sujeto»⁴.

Así pues, se pasó de una realeza «cristocéntrica», en la que el rey personificaba a Cristo en la tierra, a una realeza «iuscéntrica» en la que personificaba la justicia de Dios, para más tarde transitar a una realeza «politicéntrica», en la que, derivada de la noción de *Corpus Ecclesiae mysticum* —el cuerpo místico de la iglesia—, se definió la noción del *Corpus Reipublicae mysticum* —el cuerpo místico de la república—. Y así como el cuerpo místico de la iglesia estaba compuesto por todos sus fieles y riquezas, el cuerpo místico de la república se componía del pueblo y del

¹ Giorgio Agamben, *Profanaciones*, Argentina, Adriana Hidalgo Editora, 2005, p. 102.

² Véase Max Stirner, *El único y su propiedad*, México, Sexto Piso, 2003.

³ Ernst Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Alianza, 1985.

⁴ *Ibidem*, p. 20.

fisco, nociones ambas que implicaban su inmortalidad: ni el uno ni el otro eran perecederos. En una noción «organológica», el rey era la cabeza y el pueblo era el cuerpo de un gran organismo vivo llamado Estado; en tanto que se consideraba que el rey se había casado con la república, el fisco era la dote que le correspondía. Decisiva en todo este proceso fue, pues, la noción de que el cuerpo místico de la república nunca moría; por el contrario, los que morían en nombre de dicho cuerpo eran los súbditos, pues así como era deber de los cristianos morir defendiendo a su dios, era el de los súbditos morir defendiendo a su patria, es decir, a su nuevo dios: «Ignoras cuán dulce es el *amor patriae*: si fuese útil para la protección de la patria o su agrandamiento hundir un hacha en la cabeza del propio padre, aniquilar a los propios hermanos o arrancar el hijo prematuro del vientre de la propia esposa con la espada, no parecería ni molesto, ni difícil, ni un crimen»¹. Ahora bien, en tanto que la cabeza del reino era el rey, atacarlo implicaba destruir el cuerpo entero y, por tanto, a uno mismo.

Mas el paso decisivo se da en el momento en que el cuerpo místico de la república pasa a ser considerado como una corporación, pues esto le otorga definitivamente el estatuto de inmortalidad al Estado. Cuando en la técnica jurídica medieval el *populus* —«una colección de hombres en un cuerpo místico»— o el *regnum* —«un todo cuyas partes contiene íntegramente tanto a las personas como a las cosas»— pueden ser tratados como *universitas* —como una «persona universal» que nunca muere y que se caracteriza por la sucesión constante de sus miembros, incluyendo desde luego la cabeza—, la perpetuidad del cuerpo político queda asegurada. El problema que se presentaba ahora era la sucesión de la cabeza en el momento de su muerte física, a lo que se respondió con una nueva ficción: la *Dignitas* —la dignidad del cargo de rey— también como algo inmortal, pero que no provenía ya de Dios y la dispensa divina sino de una Dignidad creada por la política del hombre y otorgada al ocupante del

¹ Citado en: *Ibidem*, p. 236.

cargo por otra persona igualmente inmortal, la *universitas*. La institucionalización del cargo permitió que el Rey sucediera al rey: mientras la persona que ocupaba el cargo moría, como cualquier otro ser humano, la Dignidad se conservaba inmortal. La cabeza de aquella *persona ficta* que era la *universitas* quedaba también inmune ante la muerte de su ocupante. Tal es el sentido de la consigna «*Le roi est mort! Vive le roi!*». Como el ave Fénix, el nuevo rey renacía inmediatamente de las cenizas del rey muerto para ocupar nuevamente la Dignidad de Rey. En los ritos funerarios esta nueva realidad se expresaba en la efigie del Rey, que se colocaba encima del cadáver del rey muerto ataviada con todos los símbolos de poder —y que incluso después se mostraba sola, despojada del cadáver— y que, desde luego, representaba al Rey como Dignidad. En Francia incluso el rito funerario se escindió en un ritual de la Iglesia para aquel hombre desnudo y mísero que descansaba dentro del ataúd, y otro rito oficial que celebraba, a través de la efigie, la inmortal y real Dignidad que se exponía sobre el ataúd. El Rey había triunfado sobre la muerte, mas no el rey: «El triunfo de la Muerte y el triunfo sobre la Muerte caminaban juntos» en la celebración de estos rituales.

Por lo demás, continúa Kantorowicz, «el nuevo concepto de triunfo no pretendía anticipar la futura *congregatio* del rey con Cristo en el cielo, sino celebrar y mostrar la *congregatio* del difunto rey con la inmortal *Dignitas* real sobre la tierra cuya sustancia había pasado al sucesor»¹. Esto, empero, planteó el problema de que, al abrir un abismo tan grande entre el Rey y el rey, el poder de este último quedaba sumamente mermado, pues exhibía todas las debilidades y dolencias del género humano. Nuevamente los juristas resolvieron el problema con una fórmula teológica. Y así como el obispo era considerado como el instrumento animado de Dios, y al mismo tiempo instrumento del *corpus mysticum*, el rey, a fin de cuentas, terminó siendo considerado como el instrumento de la Dignidad y al

¹ *Ibidem*, p. 397.

mismo tiempo, del cuerpo místico de la república. El rey, pues, considerado en sus dos dimensiones: como rey y como Rey¹.

Tal fue la forma en que el orden político consiguió la inmortalidad, siendo con ello inyectado con la potencia suficiente para sustituir a Dios, pues su fundamento —es decir, su verdad, la mitología que le da sustento— es prácticamente el mismo que el de éste. Y esa fue la intención de los «sacerdotes de la justicia»: crear un poder a imagen y semejanza del poder de Dios, incluso más férreo, pues es el hombre el encargado de ejercer ese poder, y el deseo de sobrevivir al resto de la humanidad circula por sus venas. Y es ese logro el que sigue manteniendo al Estado como amo y señor de los hombres. En él no impera la lógica de las sociedades tradicionales donde el poder necesitaba de la trascendencia de lo sagrado para fundamentarse, e incluso se le veía precisamente como una manifestación más de lo sagrado en el mundo. En el Estado lo sagrado es el poder mismo. El poder político parece transmutar en poder sagrado. La única fuente de verdad no son las potencias rectoras del mundo sino el engañoso poder. En el Estado se realiza el objetivo máximo de todo poder político, que es su propia reproducción a partir de sí mismo y por sí mismo: «el poder por el poder mismo», en palabras de George Orwell². Y, al igual que Molok, este falso Dios —y sin embargo más poderoso que sus antecesores— exige vidas humanas: «*Pro patria mori*» le espanta a sus súbditos.

Ficción tras ficción, los juristas terminaron construyendo la mayor de todas: un ente incontrolable que se apodera incluso de sus propios creadores. Tanto se procuró su poderío, tanto esfuerzo se dedicó a forjar su inmortalidad, que su Dignidad terminó por rebajar incluso a aquellos gobernantes con derecho divino, herederos de una dinastía. Mientras éstos morían como el resto de los hombres, el Estado, como único y eterno sobreviviente, celebraba su victoria. Sobre la muerte pero también sobre el

¹ Para una mejor comprensión de todo este proceso de secularización, véase *Ibidem*.

² George Orwell, 1984, Madrid, Destino, 2003.

hombre que lo había creado. No obstante, no puede deshacerse de éste; lo necesita para poder sobrevivir. Su más reciente acuerdo con él es la democracia, una más de las ficciones de juristas y filósofos.

Estos últimos también forjaron su poderío. Mientras que los juristas trabajaron en el engranaje legal, los filósofos centraron su atención en la amenaza de muerte y en la consiguiente promesa de seguridad¹. Basado igualmente en la estructura mitológica de pensamiento de aquellas sociedades a las que tacha de fantasiosas, el filósofo de la modernidad propuso una salida heroica al caos, en donde el personaje principal era el Estado encarnado como voluntad general o como poder soberano. Tal fue su promesa: conjurar a los demonios del estado de naturaleza —una ficción más— para hominizar al hombre, para sacarlo de su estado animal y mantenerlo en un estado de seguridad y paz, totalmente domesticado y profesando la religión de la obediencia. Tanto el soberano como el legislador, que en realidad son el mismo, puesto que el primero es el legislador por excelencia, son los héroes civilizadores de un hombre aterrado por haber sido arrojado a un mundo de violencia y muerte. Por tanto, no sólo les debemos sumisión y servidumbre, sino respeto y el más profundo amor. De ahí que, al igual que Dios, el Estado tenga un absoluto poder sobre la vida de los hombres, siendo derecho suyo jugar con la posibilidad de su muerte y decidir cuándo les llega la hora.

Tiene razón Max Stirner cuando afirma que el hombre actúa como un loco de atar, en la medida en que su mente acaba siempre sometida a sus propias ficciones: «¡Hombre, tu cerebro está desquiciado! En tus ensueños forjas todo un mundo divino, un reino de los espíritus que te aguarda, un ideal que te invita. ¡Tiene una idea fija!»². «Idea fija», es decir, una idea a la que el hombre está esclavizado. Ficciones que sin embargo aparecen como *figura veritatis*, lo cual quiere decir, según Santo Tomás, que «la ficción imita a la naturaleza. Luego, la ficción tiene lugar únicamente allí donde la

¹ Véase *supra*, II.3.

² M. Stirner, *op. cit.*, p. 87.

verdad reside”». La ficción del Estado pretende imitar a las potencias que rigen el mundo; aspira a ser una de ellas, o mejor dicho, a ser la única fuente de poder, pues ha tomado el ejemplo y fundamento del Dios cristiano, quien parece ser el ejecutor del poder sagrado. No quiere ser un dios más, quiere ser el único. El logro de su inmortalidad, basada en sí mismo y no en algún referente trascendental, le permitió esa aspiración. No sólo logró la inmortalidad de aquél sino que lo superó, lo hizo caer en el olvido, aunque, claro está, tomando prestadas sus máscaras. Supo también prometer, bajar el paraíso a la tierra, encarnar el ideal de salvación que todo hombre necesita, radicando en la obediencia y la sumisión de éste la posibilidad de lograrlo, y estableciendo una deuda ante la que el hombre se siente plenamente culpable.

En el Estado, pues, el poder político aspira a encarnar el poder sagrado. No hay por eso mejor sentencia que la que O’Brien, en 1984, dice a Winston Smith mientras lo está torturando: «el poder es Dios».

**

«Es soberano quien decide el estado de excepción»¹. Con esta frase da inicio Carl Schmitt a su famosa *Teología política*, en la cual el soberano se presenta como un ser dotado con el poder ilimitado de Dios, mismo que radica, precisamente, en su posibilidad de decidir sobre el estado de excepción y lo que ha de hacerse para remediarlo. El caso de excepción existe cuando apenas ha de crearse la situación en la que los preceptos jurídicos pueden valer; la excepción es equivalente al caos. Para que el orden jurídico tenga sentido debe haber una situación normal, un orden, y es justamente el soberano el que decide si esta normalidad realmente está dada, siendo por tanto el único capaz de crear y garantizar el orden. Por eso la esencia de la soberanía no es un monopolio coercitivo de dominio sino un «monopolio de decisión». Ésta, le permite al soberano separarse de

¹ Carl Schmitt, *Teología política I*, en: Héctor Orestes Aguilar (comp.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, FCE, México, 2004, p 23.

la norma jurídica, demostrando que no es necesario tener derecho para crear derecho. «Soberanía —nos dice Schmitt— es la autoridad suprema que *no deriva de ninguna otra*»¹. Expresa, en última instancia el poder de decidir, en caso de conflicto, en qué consiste el interés público o estatal, la seguridad y el orden públicos. El soberano, por tanto, se ubica fuera del orden jurídico normal y, al mismo tiempo, forma parte de él, precisamente porque le corresponde la decisión de si la constitución puede suspenderse por completo. Es por eso que, en contra de lo que postula el liberalismo, el Estado supera al derecho, en la medida en que tiene la facultad de suspenderlo, en virtud de un objetivo de «autoconservación». Se suspende el orden precisamente para poder reinstaurarlo. Y en esta suspensión y restauración, el poder soberano se manifiesta en todo su esplendor precisamente porque se basta a sí mismo, porque no necesita de derecho alguno exterior a él para hacerlo.

No es entonces la norma la que permite la decisión, sino el poder soberano. Concepciones como las de Krabbe o Kelsen, que sitúan al derecho por encima del Estado, para las cuales el poder no corresponde a éste sino a aquél, pierden de vista el carácter central de la decisión sustituyendo un poder personal —del rey, del gobernante— por un poder intelectual —el de la norma—, como si la norma decidiera por sí sola. Es esto lo que subyace a la concepción de «Estado de derecho», que actualmente funge como fundamento de la democracia moderna, para la cual Estado vale sólo en tanto guardián y no en tanto señor del derecho.

La cuerda que sujeta la muñeca del gobernante en la «Alegoría del buen gobierno»², la cual surge de la justicia, es trenzada por la concordia, y pasa por las manos de los consejeros, pone de manifiesto este postulado, reflejando de algún modo el control del derecho sobre el Estado. No obstante, el mismo fresco demuestra que el Estado —incluso el republicano, cuyo valor supremo es el respeto a la ley—, a través del

¹ *Ibidem*, p. 25.

² Véase *supra*, II.6.

gobierno, es el ejecutor de dicha justicia; de ahí que se requiera un Estado y un gobernante virtuosos, que sepan aplicar la ley. El tamaño de la representación del gobernante en comparación con la de la justicia así lo indican: si el Estado decidiera levantarse de su trono —en caso de excepción—, la cuerda que sujeta su muñeca, los consejeros que la sostienen y la propia justicia quedarían a su disposición.

La norma, pues, requiere de la decisión tanto para ser creada como para ser aplicada, y detrás de ello hay siempre un elemento personal insoslayable. De la norma a la decisión siempre ocurre una transformación y cada transformación implica siempre una *auctoritatis interpositio*: la del juez que aplica la norma, la del legislador que la modifica y, sobre todo, la del soberano que la suspende y la reinstaura. De modo tal que puede haber decisión sin norma —en el estado de excepción— pero no norma sin decisión.

Queda la imagen de un soberano con un poder ilimitado, capaz de sacar a los hombres del caos a partir del establecimiento de un orden. Y así como Zeus pudo establecer con su propio poder una nueva organización del universo, y como el Dios cristiano creó todo el mundo en siete días, así el soberano es capaz de crear un orden jurídico, y en esa misma medida, construir un mundo. Es el soberano en tanto legislador el creador del mundo, aquél que, como nos decía Rousseau, es capaz de cambiar la naturaleza de los hombres obligándolos a ser libres y a velar por el bien común. No obstante, al igual que ocurrió con el deísmo, que excluía a Dios del mundo a la vez que sostenía su existencia —que quería un Dios pero sin permitirle actuar—, las mitologías políticas de los siglos XIX y XX han pretendido tener un monarca o un gobernante, que deben ser impotentes, servidores y no amos de la ley. Mas el poder, como hemos visto, se ejerce con base en la impotencia de los demás, no del que lo ejerce. El poderoso, aún vestido de la impotencia moderna, siempre se ha equiparado con los dioses. Por eso busca vestirse con sus atributos, ponerse sus máscaras, y sobre todo actuar como un verdadero dios, cuyo poder supremo se

experimenta en la posibilidad de decidir en torno a la vida y la muerte de los hombres.

La fuerza del Estado moderno, su pretendida inmortalidad, se explica en la medida en que «Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados»¹, conclusión a la que también llegan Kantorowicz y Agamben. Si para Schmitt el estado de excepción tiene un significado análogo al del milagro en la teología es porque en uno y en otro caso se expresa en su máximo esplendor el ejercicio del poder, del soberano en el primer caso y de Dios en el segundo, que a fin de cuentas aparecen como una y la misma cosa: la aspiración del poder político de presentarse como el único y verdadero poder ha sido alcanzada. Nuevamente «el poder es Dios».

2. La puesta en escena

De la solidez de la promesa dependerá la solidez del poder político. No importa, pues, que esta promesa se cumpla o no, sino que tenga la suficiente solidez como para apaciguar el ánimo de los individuos y poseer sus mentes. Por consiguiente, la verdad y la promesa que emana de ella deben seducir, fascinar, hechizar a los hombres. Para ello, la verdad no se vale sólo de la palabra, sino que esta última está considerada en el conjunto de una conducta cuyos valores simbólicos convergen, es decir, se asocia con gestos, con imágenes y en general con toda una puesta en escena del poder que implica justamente una dramatización del mismo. Por eso el poder político tiene que ponerse en escena, para representar con todo esplendor la mitología política que lo sustenta, otorgando en ello su papel respectivo al dominado, que siempre, de alguna u otra manera tendrá un papel en el drama. Partimos, por tanto, con Georges Balandier, de que el poder político «no existe ni se conserva sino por la transposición,

¹ C. Schmitt, *op. cit.*, p. 43.

por la producción de imágenes, por la manipulación de símbolos y su ordenamiento en un cuadro ceremonial»¹, es decir, por la ritualidad política.

Como todo ritual, el ritual político es también una actualización de los orígenes, en los que dioses y reyes instauraron el mundo. Implica, por tanto, la repetición de aquellos actos ejemplares, en virtud de los cuales el mundo puede ser recreado. De ahí que haya siempre un vuelco hacia el pasado colectivo, hacia la historia, una historia idealizada, construida y reconstruida según las necesidades del poder político y que constituye una inagotable reserva de símbolos, imágenes y modelos de acción. Historia que es, al mismo tiempo, la fuente del poder y, como tal, la que permite la promesa. La celebración de una revolución, una conquista, una independencia no tiene otro fin que mantener vivos esos actos, traerlos al presente para que continúen con su influjo. Los «héroes que nos dieron patria» son aquellos que, como el viejo Ulises, supieron dominar a las potencias del mundo u obtener provecho de ellas para forjar la patria. A nosotros, en tanto que herederos suyos, nos ha sido transmitido su poder. Esta ritualidad política —que se funda desde luego en una mitología política, a la que algunos llaman historia— reúne, iguala y vincula a gobernantes y gobernados en la exaltación de las realizaciones comunes. Permite, por tanto, a estos últimos desarrollar un papel dentro de la puesta en escena, con lo que logran elevarse sobre su nada a la condición de «forjadores de la patria». «Esta teatralidad —nos dice Balandier— representa [...] a la sociedad gobernada. Se muestra como emanación suya, le garantiza una presencia ante el exterior, le devuelve a la sociedad una imagen de sí idealizada y aceptable»². La sociedad se contempla a sí misma magnificada y gusta de ello. El bello retrato que el poder político nos ofrece hace que nos olvidemos de que nuestra vida le pertenece: este es el secreto que se esconde detrás de toda verdad política.

¹ Georges Balandier, *El poder en escenas*, España, Paidós, 1992, p. 18.

² *Ibidem*, p. 23.

Así, desde la entronización de un rey hasta la celebración de una elección presidencial moderna, pasando por los suplicios públicos, la taumaturgia, y la celebración de aniversarios nacionales, hay siempre una dramatización del poder, un manejo de símbolos que tiene por objeto arrojar a la sociedad una imagen gloriosa de sí misma y reforzar con ello su sumisión. Todos estos rituales no son independientes de una representación del mundo, de una cosmología o de un horizonte de sentido; surgen precisamente a partir de ellos, del discurso de verdad que cada uno representa y, en ese mismo sentido, los refuerzan.

Gracias a esta ritualidad política el poder se convierte en símbolo, y distintos símbolos se refieren al poder. «Las imágenes —dice Peter Burke— a menudo suscitan emociones pero también comunican mensajes, en el sentido estricto del término»¹. A partir de la imagen, el poder refuerza los mensajes que se desprenden de su discurso de verdad, de su mitología: la imagen es parte de su estrategia de seducción, pues tiene un poder autónomo que nos lleva más allá de la propia razón. Y además de ello permite al poder la inmortalidad que el ser humano no puede alcanzar por sí solo. El caso de los frescos de Lorenzetti que hemos tratado más arriba es una clara muestra de ello²: bajo éstos subyace un claro mensaje político, una dramatización del poder que sin duda alguna apela a la obediencia al devolver a los súbditos la imagen que ellos mismos están buscando. No olvidemos que dicho trabajo fue a encargo del gobierno de Siena en un período de rebelión y disidencia política y que la intención era a todas luces mostrar que era posible pasar de un estado de guerra y desolación a un estado de paz, esplendor y bonanza por intermedio de un buen gobierno y del respeto a las leyes emanadas de la justicia y la concordia.

¹ Peter Burke, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 52.

² Véase *supra*, II.6.

Así pues, buscando quedar inscrito en la duración, el poder se vale de artes como la arquitectura, la pintura o la escultura para lograrlo. En la construcción de un palacio queda de manifiesto el poder y la magnificencia de toda una época, la cual se vuelve inmune al paso de la historia. El Palacio de Versalles, la alegoría del poder de la monarquía de Luis XIV, es capaz de generar con la simple contemplación el ambiguo sentimiento de terror-amor que sólo lo sagrado puede conseguir. Ante este palacio, ante su majestuosidad, ante la meticulosidad de sus pasillos y salas, ante la belleza de sus jardines el individuo no puede sino experimentar su nada. Y coronando su antesala, esa enorme explanada que sirve de receptáculo a sus visitantes, se levanta, excelsa, la escultura de Luis XIV montando su caballo y señalando al enemigo, como alguien que se dispone a partir a la guerra. Dentro, los frescos que aluden a la apoteosis del Rey Sol, quien aparece ascendiendo a los cielos contando con la venia de los dioses. Y en cada recoveco la imagen de un sol con su rostro, recordando a todo el visitante que él todo lo ve, que está en todo y por encima de todo. Versalles logra mostrar que, aunque no físicamente, el hombre puede vencer el paso del tiempo y trascender a la muerte; de ahí que sea un símbolo de poder. Muchos otros palacios o ciudades majestuosas alrededor del mundo logran emitir ese mensaje. Lo mismo que pinturas, esculturas, tumbas e incluso monedas, que no sólo pretenden legitimar y reforzar relaciones de poder históricamente situadas sino también magnificar dicho poder y hacerlo perdurable. Las figuras de los poderosos esculpidas o pintadas en las paredes y techos de los palacios, en actitud avasallante o apoteósica; sus retratos donde aparecen en posición de *maiestas*, con un tamaño mucho mayor al del resto, sentados en un trono, coronados, sosteniendo un cetro, o un globo terráqueo, con leones a sus pies o águilas por encima de ellos y ataviados con la túnica púrpura y con pelo de armiño, símbolos todos de poder, y que constituyen buena parte de la historia del arte, no tienen otro objetivo. Deben, pues, ser considerados como parte de la verdad producida por el poder y a partir de la cual éste se ejerce.

En la era moderna la televisión juega un papel fundamental en términos de la transmisión de la verdad, pues permite lo que nunca antes en la historia había ocurrido, que es esa conjugación entre imagen y palabra. La retórica, de la mano de *Apaté* y *Peitho*, goza de un espacio inmejorable para desarrollar su arte del engaño¹. El político de hoy, imbuido de un espíritu democrático cuyo valor principal es la igualdad, trata de aparecer ante los demás ya no como aquél todopoderoso capaz de sostener en su mano al mundo entero, sino como un ser humano más, de origen humilde y que ha hecho los méritos suficientes para detentar el poder. Trata de mantener en secreto la enorme diferencia que lo separa del resto, pues en una sociedad de esclavos —en términos de Nietzsche²— donde la norma es la debilidad y el resentimiento, eso le costaría caro. No cabe duda que el poder ha perdido esa solemnidad que siempre lo caracterizó.

Toda la referencia del ritual político, de la simbología que pone en marcha, hace alusión a la verdad mitológica de la que éste emana. Comprender el poder es comprender sus símbolos, pues a través de ellos envía sus mensajes. Y es sólo por medio de ese lenguaje simbólico, cifrado en gran medida en las mitologías políticas, que el rito puede llevarse a cabo, y sólo a través de éste, que, como vimos, otorga a sus participantes, a la sociedad, una imagen de sí idealizada —que a su vez refuerza la promesa soteriológica del poder—, el poder puede ser sacralizado.

2. Transferencia

La transferencia no es sino un mecanismo psíquico del ser humano para domar el terror ante la vida y la muerte, de manera que dotamos a ciertas personas u objetos con el majestuoso poder sagrado, que es el poder de la vida. Entre mayor sea el terror, es decir entre menor fuerza propia se tenga, mayor es la transferencia. Aunque cabe señalar que una vez

¹ Véase *supra*, II.4.

² Véase Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2002.

realizada, el terror deja de ser terror a la vida para volverse terror ante la probable pérdida del objeto de la transferencia, que implicaría un retorno a la situación original. Lo que quiere decir que en realidad el miedo nunca desaparece.

En contraparte, la transferencia es también un reflejo de la necesidad de heroísmo y de autodesarrollo del individuo. Como nos dice Gerardus van der Leeuw «el hombre busca en su vida una superioridad ya sea para utilizarla, ya porque desea adorarla»¹. Quiere sentir que forma parte del universo y que se encuentra unido con esos abrumadores poderes que lo trascienden. Y en la medida en que necesita darle valor a su vida, fetichiza al objeto de la transferencia, estableciendo un sentido a partir del cual puede conseguir los poderes que necesita y desea. De tal suerte, «el objeto de la transferencia encierra su propia magia, su propia milagrosidad, que nos contagia con el significado de nuestras propias vidas si cedemos ante él»².

Al transferir el miedo a una persona o un ser que sí puede, que representa ese poder que nos angustia, nos quitamos una gran carga: la que nos impone el terror y la responsabilidad de asumir nuestra existencia, por un lado y, por el otro, la que nos impone la necesidad de trascender y tener un lugar en el mundo. Eso es lo que explica la «inagotable sed de sometimiento» en el hombre y su deseo de «siempre ser dominado por un poder ilimitado»³ que se expresa en la figura del jefe, o del dios, el cual es capaz de absorber nuestros temores más recónditos, o bien, de ayudarnos a proyectar el sentido de nuestra vida. Y es éste, como lo hemos venido observando, el eje en el que el poder político se desplaza: siempre se mantiene entre la amenaza de muerte y la promesa de inmortalidad y heroísmo, polos que constituyen al mismo tiempo las dos caras de la orden: la orden de huida y la orden domesticada. En este sentido la

¹ G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, México, FCE, 1964, p. 650.

² E. Becker, *La negación de la muerte*, España, Kairós, 2000, p. 234.

³ Sigmund Freud, *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza, 2007, p. 64.

transferencia engloba todos los elementos del poder que hemos venido analizando: la impotencia, la amenaza de muerte y el discurso de verdad. Impotencia del que transfiere en virtud de que se siente amenazado de muerte por el mundo; verdad que es encarnada por el objeto de la transferencia, es decir, por el poderoso.

De ahí que la transferencia explique «la *necesidad de deificación del otro*, la continuada colocación de ciertas personas seleccionadas en pedestales, *el ver en ellas ciertos poderes extraordinarios*: cuantos más tengan, más se nos pegarán»¹. Es esta la fuente de la sacralización del poder. Los grandes cazadores, los guerreros destacados, y más tarde los gobernantes y reyes divinos se diferencian del resto de los hombres por manifestar un poder extraordinario que les permite asegurar la continuidad del grupo, tanto en términos materiales como simbólicos. En virtud de ello son separados del resto, sacralizados. Si una sola persona es capaz de concentrar y expresar tanto poder, la reacción automática es que el hombre común y corriente le transfiera sus mayores angustias y participe del mismo. De ahí que en una tesis que bien pudiera responder al cuestionamiento de La Boétie, Becker señale que «los hombres *crean* la falta de libertad como un soborno para conseguir la perpetuación»². Perpetuación o al menos sensación de seguridad que, así como el hombre antiguo la encontraba en sus dioses, en sus héroes o en sus reyes, el hombre moderno la encuentra en los gobernantes del Estado democrático: «exactamente como en una sociedad tradicional, [en el acto democrático] tendemos a votar por la persona que representa la salud, la riqueza y el éxito, para que se nos transfiera algo de eso»³. La elección moderna de un gobernante puede verse, pues, como la institucionalización de la transferencia.

Lo que la transferencia expresa, en última instancia, es una necesidad del hombre de auto engañarse para salir de su propia nada, y sin embargo se

¹ E. Becker, *op. cit.*, p. 222. Las cursivas son mías.

² E. Becker, *La lucha contra el mal*, México, FCE, 1982, p. 92.

³ *Ibidem*, p. 98.

hunde todavía más en ella al volverse un sujeto absolutamente dependiente del objeto de la transferencia. Y en esta lógica, termina por desear, por vivir según el otro. Realmente todos vivimos en el engaño, creyendo en la autonomía de nuestras decisiones cuando las cosas generalmente no operan así. No obstante, este autoengaño se manifiesta como verdad única.

Como lo ha demostrado René Girard¹ todo deseo es un *deseo mimético*, un deseo según el *Otro*, un «deseo triangular» que implica la existencia de un sujeto que desea, el objeto del deseo y un mediador que es, justamente, quien posee dicho objeto y cuyo prestigio ante los ojos del sujeto, lo hace deseable. Y esto es así debido a que «Por debajo del amor propio, y gobernándolo, aparece el desprecio y el odio propio»², es decir, la nada del hombre, su impotencia. Es por eso que el poderoso es el referente del deseo por excelencia. Tanto Dios como el rey o el gobernante determinan los deseos del hombre, mas en una modernidad en donde toda trascendencia ha sido borrada, los hombres desean según el *Otro* para escapar al sentimiento de lo particular; eligen unos dioses de recambio porque no pueden renunciar al infinito. «Los hombres del deseo triangular —nos dice Girard— ya no creen, pero son incapaces de prescindir de la trascendencia»; «... como [el hombre] no se atreve a mirar cara a cara a su nada, se precipita hacia otro inmunizado, a lo que parece, contra la maldición»³.

El mediador es por antonomasia el objeto de la transferencia porque le recuerda siempre al sujeto deseante su impotencia, su nada. Es al mismo tiempo su única posibilidad de redención, su esperanza; de otra forma no desearía, no viviría, se quedaría sumido en su nulidad. Por eso lo odia y lo ama al mismo tiempo, lo teme y lo venera. Y en tanto que le permite salir de esa nada, otorgándole la posibilidad de dar sentido a su vida, de jugar

¹ Véase René Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona, Anagrama, 1985.

² *Ibidem*, p. 62.

³ *Ibidem*, p. 65.

algún papel importante en el mundo, al tiempo de apaciguar su angustia, el mediador se convierte en lo sagrado mismo; de ahí la ambigüedad de sus sentimientos hacia él. Ésta es, justamente, la lógica de lo sagrado, la cual, paradójicamente, se manifiesta en algo tan profano como la relación entre dos personas. En la posibilidad de salir de su nada a partir de la repetición de los gestos ejemplares del mediador, en la elevación del sujeto que desea a la altura de éste radica su posibilidad de ser. Por eso los dioses siempre fueron los mediadores del deseo del hombre, su modelo ejemplar: «Así hicieron los dioses, así hacen los hombres»¹, rezaba la sabiduría antigua; «Los hombres serán unos dioses los unos para los otros»², reza la modernidad.

Transferencia y deseo mimético, que esencialmente son lo mismo, nos conducen a los dos polos de esta investigación, el poder y lo sagrado, lo cual significa que es la propia condición humana la que subyace a ambos. De ahí que Becker concluya, reuniéndolos, que «Todo poder es sagrado porque comienza por el hambre de inmortalidad y termina en la dependencia absoluta a las personas y cosas que representan el poder de la inmortalidad»³.

4. Necesidad de absoluto, necesidad de poder

*

Hay en el hombre una necesidad de absoluto, un hambre de trascendencia, precisamente para poder soportar su intrascendencia. «Todo se puede sofocar en el hombre —nos dice Cioran—, salvo la necesidad de absoluto, que sobrevivirá a la destrucción de los templos e incluso a la desaparición de la religión sobre la tierra»⁴. De esta necesidad se desprende el fervor del hombre antiguo por abolir la historia, por

¹ Véase Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2002.

² Véase R. Girard, *op. cit.*

³ E. Becker, *La lucha...*, p. 89.

⁴ E. M. Cioran, *Historia y utopía*, Barcelona, Tusquets, 2003, p.46.

regresar constantemente a un pasado inmemorial, original, sagrado, que es la viva imagen del paraíso, así como también la proyección de éste en el porvenir, que corresponde en mayor medida al hombre moderno, heredero directo de los monoteísmos y su promesa de mesianismo y enjuiciamiento final.

Podemos decir, pues, que el hombre vive encadenado al pasado o al futuro, más nunca al presente. La miseria en la que su vida se encuentra hundida es el fundamento de su obsesión por esa *otra* vida, de su rechazo absoluto a la vida que le ha sido dada. Ve el absoluto no en lo que *es* sino en lo que alguna vez fue, o en lo que en algún momento será. Para regresar a aquel tiempo primordial el hombre recurre al rito, basado en el mito de la edad de oro; para proyectar el paraíso hacia futuro recurre al mesianismo y la utopía. En el primer caso detesta el devenir, en el segundo lo añora. Ambos, sin embargo, le ofrecen una salida a la nada que es su vida. Son las dos caras de una misma moneda llamada absoluto.

En efecto, la edad de oro, aquella en la que los hombres vivían como los dioses, libres de preocupaciones, de trabajo y de dolor, es precisamente el objetivo de la utopía, que los modernos presentan como algo por venir. «La edad de oro —dice Saint Simon—, que una ciega tradición situó en el pasado, está ante nosotros»¹. Y así como el hombre antiguo se disolvía en la repetición de los gestos de los dioses para reinstaurar una y otra vez el tiempo de los orígenes, el hombre moderno ancla su vida en un futuro del que no conoce absolutamente nada, pero que está tan próximo que le es casi consustancial. Lo que interesa no es el acto en sí sino la finalidad que tiene, la idea que subyace a él y en la cual late el presentimiento del paraíso, objeto supremo de sus deseos. Al estar supuestamente despojadas de todo referente sagrado, las utopías modernas pretenden recomponer la obra de Dios, corregir sus imperfecciones: «Prometeo quiso hacer las cosas mejor que Zeus; demiurgos improvisados, nosotros

¹ Citado en *Ibidem*, p. 148.

también queremos hacerlo mejor que Dios, infligirle la humillación de un paraíso superior al suyo»¹: sentencia Cioran.

Esta pretensión cobra vida en el ejercicio del poder político, ya sea en el Estado, que lo detenta, o bien en su principal detractora, la Revolución, que aspira él. En uno y en otro caso la promesa subyacente a toda utopía sólo puede ser ejecutada desde el poder. La Revolución, si bien emite su promesa desde afuera del poder estatuido, aspira precisamente a él para poder llevarla a cabo. Es, pues, el poder político el que permite no sólo imitar sino corregir la obra de Dios.

**

El encuentro entre el Gran Inquisidor y Cristo, narrado en *Los hermanos Karamázov*, de Fiódor Dostoievski, ilustra la supremacía del poder temporal de los hombres, encarnado en la Iglesia, sobre el mismísimo poder de Dios. Hacia el siglo XV, éste decide descender a la tierra para visitar a sus hijos, y después de realizar ante los ojos de los fieles el milagro de la resurrección de una niña, el Inquisidor lo aprehende y lo sentencia a la hoguera como a cualquier otro hereje. Y mientras está encarcelado el Inquisidor da al hijo de Dios unas cuantas lecciones.

La primera de ellas es que el hombre no desea la libertad, sino el pan. La libertad, lo hemos visto ya, es lo primero que el hombre entrega a cambio de seguridad. El inquisidor reprocha a Cristo el haber abandonado a los hombres a su libertad, pues éstos no pueden ser libres debido a que son «débiles, viciosos, insignificantes y rebeldes». El pan de los cielos prometido por Dios no es en nada comparable al pan de la tierra. «Ellos —dice el Inquisidor— traerán la libertad a nuestros pies y nos dirán: “es mejor que nos esclavicéis y nos des de comer”». «Nos admirarán y nos considerarán dioses por el hecho de que, habiéndonos puesto a la cabeza de ellos, aceptásemos soportar la libertad y dominarlos»². Y es que el hombre tiene

¹ *Ibidem*.

² Fiódor M. Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, Madrid, Debate, 2000, p. 370-371.

una necesidad de absoluto; su preocupación más constante y dolorosa es encontrar cuanto antes «aquello a lo que debe adorar», «algo en lo que todos crean y ante lo que se inclinen»: «Esta necesidad de la comunidad de la adoración es el principal tormento de cada hombre, individualmente, y de la humanidad entera desde el comienzo de los siglos»¹, puesto que el secreto del ser humano, continúa Dostoievski, no reside solamente en el hecho de vivir sino en *para qué* ha de vivir. Al dejar al hombre en libertad, al alejarse, Dios dejó pasar la oportunidad de apoderarse de las conciencias de *todos* los hombres y hacer que éstos se inclinaren ante él hasta la eternidad, misión que, en nombre suyo, ha sido realizada por la Iglesia, y por el Estado.

Una segunda lección: «El hombre no busca tanto a Dios como a los milagros»². Al no haber descendido de la cruz y aceptar su castigo, Cristo, buscando una fe libre y no un entusiasmo servil, rechazó el milagro con el cual el hombre hubiera quedado para siempre fiel a Dios. Mas el hombre «es débil e infame»; «es mucho lo que de él pedías», dice el Inquisidor; «si lo hubieses estimado menos, menos habrías exigido de él». Más que libertad o amor, el hombre necesita del *misterio*, al cual debe someterse ciegamente aun al margen de su conciencia.

Necesita también de una *autoridad* que lo conduzca como un rebaño y lo despoje de la tormentosa responsabilidad de su propia existencia. Y esta es la tercera lección del Inquisidor: «Hace mucho que no estamos contigo sino con *él* [...] 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», y cuando esto se logre, continúa, «entonces es cuando pensaremos en la felicidad de los hombres», pues la «necesidad de la unión universal es el tercero y último tormento de los

¹ *Ibidem*, p. 372.

² *Ibidem*, p. 374.

hombres»¹. El encargado de dominar a los hombres será aquel que domine sus conciencias y tenga su pan en las manos. «Nosotros les persuadiremos de que sólo serán libres cuando renuncien a su libertad en beneficio nuestro y se sometan a nosotros. ¿Qué importa que tengamos razón o que mintamos? Ellos mismos se persuadirán de que decimos la verdad [...] les daremos una felicidad pacífica y mansa, la felicidad de los seres débiles que son por naturaleza [...] Se harán tímidos y nos mirarán y se acercarán a nosotros con miedo [...] y se enorgullecerán de que hallamos sido tan inteligentes y poderosos para llevar la paz a tan revuelto rebaño de miles de millones de seres. Temblarán dócilmente ante nuestra cólera, sus mentes se harán tímidas, sus ojos serán propensos al llanto [...] pero con la misma facilidad pasarán, a una señal nuestra, a la alegría y la risa, al claro júbilo y a la feliz canción infantil. Si, les obligaremos a trabajar, pero en las horas de asueto organizaremos su vida como un juego de niños [...] Les diremos que todo pecado se les perdonará si es cometido con autorización nuestra; les permitiremos pecar porque los amamos y nosotros cargaremos con la culpa de estos pecados [...] y ellos nos adorarán como a bienhechores [...] No tendrán ningún secreto para nosotros [...] les autorizaremos o prohibiremos vivir con sus esposas y amantes, tener o no tener hijos [...] y ellos se someterán con alegría y júbilo. Los secretos más penosos de su conciencia, todo, todo nos lo confesarán, y nosotros resolveremos todo, y ellos creerán en nuestra decisión con alegría porque ello les dispensará de la gran preocupación y de los terribles sometimientos que ahora padecen para decidir de manera personal y libre [...] Morirán dulcemente, se extinguirán dulcemente en tu nombre y más allá de la tumba lo único que encontrarán será la muerte. Pero nosotros guardaremos el secreto y para su propia felicidad los atraeremos con la recompensa celestial y eterna»².

¹ *Ibidem*, p. 377.

² *Ibidem*, pp. 378-380.

En última instancia, el poema del Gran Inquisidor es un reproche a Dios por no haber usado su poder para la felicidad de los hombres, tomando en cuenta que éstos son seres débiles y que, como niños, como ovejas, deben ser pastoreados. De ahí la necesidad de *corregir* la obra de Dios a partir de la promesa de pan, del secreto y de la espada, es decir, del ejercicio del poder político; sea a través de la Iglesia, sea a través del Estado.

El milagro, el misterio y la autoridad son, según Dostoievski, las tres únicas fuerzas en la tierra capaces de vencer y cautivar para siempre la conciencia de los hombres, y llevarlos a su felicidad. Estas fuerzas, que Dios rechazó en la búsqueda de un culto libre y auténtico, son las que activan el poder de la Iglesia, quien se apoderó desde la caída del imperio romano de la espada de César con la pretensión de convertirse en el único rey del mundo, pretensión que más tarde cobró forma en la figura del Estado. Basado en la teología que dio sustento a aquella, éste se presenta hoy día como el único capaz de realizar la empresa que Dios rechazó: el sometimiento absoluto de los hombres, en el cual éstos satisfacen, precisamente, su necesidad de absoluto. Es la propia precariedad de los hombres, su miseria, lo que dignifica la labor del Estado. Éste, pues, pretende corregir el reino de Dios en la tierra, perfeccionarlo, ofreciendo al hombre no sólo el pan terrenal, sino aquella figura que debe adorar, aquél horizonte de sentido que le dice cómo y para qué ha de vivir, aquella verdad que «os hará libres» capaz de desvelar el misterio del mundo, aquella autoridad sobre la cual el hombre transfiere sus angustias y proyecta su vida, descargando en ella, además, el sufrimiento terrible de tener que decidir por sí mismo. En última instancia, el Estado ofrece al hombre un retorno a la edad de oro o la instauración próxima del paraíso en la tierra. Le promete pan, libertad, seguridad y, ante todo, felicidad; una felicidad infantil, «la más dulce de todas».

La necesidad de absoluto es, pues, la necesidad de un poder absoluto. De ahí que el hombre pretenda siempre fundirse con lo divino, con lo irrepresentable, con el poder sagrado, a través del rito basado en el mito. De ahí también que se someta al Estado, el cual en un mundo desacralizado aparece como lo sagrado mismo, sin serlo. Sustituto de los dioses, y en específico del Dios cristiano, el Estado se allega la titánica labor de mejorar el mundo creado por éste. Su poder no sólo se equipara al de Dios, como lo querían sus teólogos, sino que, como lo mostró el Inquisidor, va más allá de éste.

La necesidad de absoluto es, entonces, la necesidad de inquisidores, la necesidad de tiranos que representen dicho poder absoluto. Pues el tirano revela, encarna e ilustra los secretos más escondidos del hombre: «Superiormente odiosos, de una bestialidad inspirada, los tiranos evocan al hombre llevado a sus extremos, la última exasperación de sus ignominias y de sus méritos»¹. En el fondo de cada hombre hay un tirano potencial, una sed de poder que se convierte a la larga en la tentación de ser el primero y único en la ciudad, en la voluntad de someter a los otros y convertirlos en objeto, o en lo que Cioran llama el arte del desprecio. Desprecio que al no poder exteriorizarse se transforma en sumisión absoluta. El tirano satisface nuestra sed de poder precisamente porque aparece como la encarnación del poder absoluto.

Como el soberano de Schmitt, el tirano de Cioran es aquel hombre cuyo poder propio lo lleva a subyugar a los demás, no respetando otra ley más que la que haya emanado de sus labios. No se rebaja ni al diálogo ni a los argumentos: ordena, decreta, juzga sin la necesidad de justificar sus actos. Monopolio del ultimátum y del cinismo, escándalo para la imaginación y el pensamiento, reto para la mitología y la teología, el tirano aparece como «el solitario por excelencia, erguido frente a toda la Humanidad, semejante a un Dios reinando en el espanto, en un pánico omnipotente, sin principio ni

¹ E. M. Cioran, *op. cit.*, p. 41.

fin, acumulando la acrimonia de un prometeo y el descomedimiento de un Jehová»¹. Dios rabioso, pastor despiadado, monstruo planetario, artista del temor y del respeto, el tirano es exigido a gritos por el hombre. Si algo nos enseña la historia es que las ciudades necesitan de dioses que las presidan. La historia de la humanidad narra la sucesión de estos dioses cuyo rostro actual cobra forma en la figura del Estado que, sin lugar a dudas, tiraniza. Y no podemos reprochar absolutamente nada a nuestros tiranos, pues éstos responden a las exigencias de nuestra miseria y a las imploraciones de nuestra cobardía: «el hombre —nos dice Cioran—, prefiere pudrirse en el miedo antes que afrontar la angustia de ser él mismo»². Miedo cuyo correlato es la necesidad de absoluto que, como bien lo señaló el Inquisidor, es una necesidad de sometimiento, que le impide al hombre ser libre.

Por ello, el ideal del Inquisidor de establecer un único y universal reino eclesiástico, se parece mucho a la tiranía universal de Cioran, «expresión de esta sed [de poder] que ha devorado y devora el globo, término de todos nuestros sueños de poder, coronación de todas nuestras esperas y nuestras aberraciones»³ y que, al igual que el primero, deberá forjarse con la espada, y una vez alcanzada deberá merecer el agradecimiento de los hombres, pues sólo ella podrá ofrecerles aquella felicidad infantil, aquél paraíso tan anhelado por todos. De ahí que el «pueblo» esté destinado a sufrir los acontecimientos y las fantasías de sus gobernantes, cargando así con los estigmas de la esclavitud, los cuales acepta con entero gozo. Con el Inquisidor de Dostoievski y el tirano de Cioran, el poder no sólo es Dios, es «más que Dios», es el poder sagrado mismo encarnado en un ser humano.

¹ *Ibidem*, p. 69.

² *Ibidem*, p. 83.

³ *Ibidem*, p. 66.

5. Lógicas paralelas

*

Hemos desarrollado en este trabajo dos lógicas paralelas, la de lo sagrado como poder y la del poder político como algo sagrado. El punto de partida es el mismo: un hombre echado en un «atemorizante mundo exterior», lleno de muerte y destrucción. Un hombre impotente cuya nulidad se refleja no sólo en su propia muerte sino en la majestad de las potencias que rigen el mundo, las cuales le esputan constantemente a la cara que es nada, que es ceniza y polvo. Un hombre que es consciente de que algún día morirá y cuya esencia, sin embargo, es sobrevivir matando. Un hombre angustiado, al que el mundo se le revela esencialmente como poder, como el poder de lo totalmente otro, de una fuerza que desconoce pero que es capaz de fascinarlo o aterrorarlo y a la que aspira. Un hombre que, por tanto, necesita un asidero que lo sitúe y oriente en el mundo, que alivie su angustia y sobre todo su temor. Un hombre que requiere un horizonte de sentido para poder respirar, para poder entender todo aquello que se le presenta siempre en forma de poder, un poder que lo sobrecoge y lo trasciende en todos sentidos.

La salida es similar aunque difiere en el fundamento. Lo sagrado manifiesta directamente el poder de lo irrepresentable en el mundo a través de la hierofanía. Es emisario de lo divino que habita en todo hombre y a lo que todo hombre aspira. El poder propio es depositario de esa misma fuente, más no así el poder político. Éste más bien se construye sobre un engaño original en virtud del cual se apropia del poder propio de los hombres. Y el engaño consiste precisamente en hacerse pasar por el poder verdadero, es decir por el poder sagrado. De ahí que el poder político haya estado siempre detrás de lo sagrado, como si fuera su sombra, y que haya buscado en ello su fundamento. Se apropia y produce al mismo tiempo una verdad absoluta desde la cual ejerce el poder y a partir de la cual produce las mitologías políticas que le dan sustento y que funcionan como

asidero para la vida de sus adeptos. Pone en escena toda una maquinaria de símbolos y máscaras, el rito político, con la cual logra seducirlos y otorgarles un papel en la reproducción social. También hace sacrificios, le gusta derramar sangre. Como los dioses, se allega de la vida de los hombres y decide hasta dónde han de vivir y cuándo han de morir, les recuerda su impotencia, su nulidad. Promete cosas: una vida segura, un paraíso terrenal, riqueza material, pero nunca una elevación espiritual, una verdadera superación de la condición humana, pues carece de fundamento y sólo está interesado en el dominio de otros hombres.

El poder político y lo sagrado aparecen, pues, como poder, como un poder que amenaza pero que también protege, que mina el poder propio pero que sabe prometer: en uno y en otro el hombre encuentra los receptáculos para transferir sus temores y aliviar su angustia, para satisfacer su necesidad de absoluto que es, como hemos visto, una necesidad de poder.

Mismo punto de partida: el hombre. Mismas salidas: la verdad, el marco de sentido. Consecuencias similares: obediencia, sumisión, devoción, culto. Fundamento distinto: el poder político se da entre los hombres, se produce entre ellos, lo sagrado simplemente se revela.

**

El fundamento de todo orden religioso, lo hemos visto ya, es la existencia de un orden cósmico regido por las potencias del mundo. El hombre, pues, cree en la existencia de un poder transhumano del cual depende, que se le revela precisamente en ese orden que determina y orienta su vida. Dicho orden está cifrado en los mitos y, a través del rito que tiene como base a éstos, el hombre participa en la recreación eterna del mismo. Ambos, mito y rito, envuelven todo un lenguaje simbólico que permite a los hombres interpretar su vida y su papel en el mundo.

El poder político, al buscar siempre presentarse como un poder sagrado, como ese poder trascendente que rige no sólo la vida de los hombres sino la del mundo entero, trata de apropiarse de los atributos de lo sagrado. Por

eso siempre ha estado vinculado con lo sagrado, porque para ser aceptado, la verdad en que funda su ejercicio ha de ser aquella verdad que ante los hombres aparece como un misterio indescifrable. Y así ha funcionado siempre el poder político: desde las primeras sociedades los líderes o los jefes han sido aquellas personas capaces de dominar a esas amenazantes fuerzas del mundo, capaces de portar o emitir la verdad a partir de su posibilidad de contacto o intermediación con dichas fuerzas, capaces de descifrar sus misterios y apaciguar con ello el temor natural de los hombres ante la vida y la muerte.

Incluso las sociedades como la que nos presenta Pierre Clastres en sus *Investigaciones en antropología política*¹ no dejan de reposar en el mismo fundamento. Se trata, en efecto, de una sociedad sin Estado, sin un «poder separado de sí misma», pero no carente de jefatura y liderazgo, es decir, no carente de mando. En este caso es la sociedad en su conjunto la que ejerce el poder, pero para hacerlo necesita separar a los individuos de su poder propio. El orden político, entonces, es exactamente lo mismo que el orden social, pues es éste el encargado de ejercer el poder. Y esto nos lleva a una conclusión muy similar a la que emitiera Émile Durkheim, a saber, que en estas sociedades lo sagrado es la sociedad².

Así pues, el poder político necesita de la construcción de un orden trascendente que represente la realidad social, de manera que él mismo aparezca como producto de éste. Se sacraliza el poder en la medida en que

¹ Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 2000.

² Así como Hobbes apunta a la sacralización del Estado, Durkheim sacraliza la sociedad: «El concepto de totalidad no es sino la forma abstracta del concepto de sociedad: ésta es el todo que comprende todas las cosas y la clase suprema que encierra el resto de las clases» (p. 661); «Aunque la sociedad es universal con respecto al individuo, no deja de ser también una individualidad, con su fisonomía individual y su idiosincrasia. Es un sujeto particular que, como tal, particulariza lo que piensa» (p. 664); «... hay algo impersonal en nosotros porque en nosotros hay algo social», «... la sociedad dispone de un papel creador que ningún ser observable puede igualar», «una sociedad es el más potente haz de fuerzas físicas y morales que podemos contemplar en la naturaleza [...] no es sorprendente que se desprenda de ella una vida más alta que, reaccionando sobre los elementos que le han dado el ser, los eleve a una forma superior de existencia y los transforme» (p. 666-667). Véase Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 2003.

emana o proviene de esa fuente misteriosa y oculta, totalmente ajena al común de los individuos. Y es que, parafraseando a Maurice Godelier¹, los hombres no se limitan a vivir en sociedad, sino que producen la sociedad para vivir, la crean, la inventan. Por eso todo orden político está sustentado siempre en ficciones, consideradas éstas no como simples mentiras o fantasías sino como *figura veritatis*, es decir, como constructos que encierran siempre algo de verdad y que no emergen de la mera imaginación del hombre sino de la forma en que el mundo se le muestra. Reducir lo sagrado a lo social es entonces un error, pues lo social, como lo político, se inventa, se crea a partir de la forma en que el mundo se revela a los hombres. El orden social es, pues, una consecuencia secundaria que toma como modelo precisamente a ese orden cósmico, que es sagrado porque revela en sí mismo el poder de lo irrepresentable, el poder sagrado. Por eso de ningún modo puede decirse que el poder político sea lo sagrado en sí, sino que más bien trata siempre de aparecer como tal con la finalidad de hacerse efectivo. Más aún en la modernidad, en donde, al haber hecho a un lado a aquellas majestuosas formas del poder sagrado llamadas dioses, el poder político pretende investirse con el ropaje de aquellos y aparecer como el verdadero y único poder, cuyo ejemplo más puro se manifiesta en decidir el momento en que un hombre ha de morir o ha de seguir viviendo. Recordemos que dar muerte al otro, arrebatarle su vida, constituye la máxima sensación de poder que un hombre puede experimentar. Y así, la antigua máxima de Teognis de Mégara «somos propiedad de los dioses», sustentada en el derecho de vida y muerte del que éstos gozaban, ha sido transformada en «somos propiedad del poder» o, peor aún, en «somos propiedad del Estado»

¹ Véase Maurice Godelier, *El enigma del don*, Madrid, Paidós, 2005.

En las sociedades tradicionales o arcaicas el poder político es visto como poder sagrado, el orden cósmico es equiparable al orden político y las funciones del gobernante consisten en recrear y renovar ese orden. El gobernante, como lo vimos con Marcel Detienne, es portador de la verdad trascendente, pues su palabra emana de las potencias sagradas. Hay, sin embargo, todo un giro proveniente desde la misma Grecia que poco a poco va minando el fundamento sacro del poder, otorgando en cambio un lugar prominente al *logos*, a la razón del hombre, a una verdad secular producida y avalada por los hombres. La verdad necesaria al poder cambia de fundamento: de la trascendencia sagrada transita a la razón del hombre —transito que fungirá a la larga como presupuesto de la Ilustración—. Desde entonces la retórica, como arte del engaño, ocupa un lugar central en la política, pues corresponde con el objetivo del poder político de hacerse amar o hacerse temer, con lo cual transforma la sumisión en deseo de sumisión.

El surgimiento de los monoteísmos y en especial del cristianismo, obligó a los teólogos a construir todo un cuerpo teórico para demostrar la existencia de Dios, así como sus atributos y perfecciones, teología que, como lo vimos con Kantorowicz, habrían de retomar los sacerdotes de la justicia para dar sustento al Estado moderno. La modernidad, pues, implicó una supuesta ruptura con las concepciones en torno a lo sagrado que, al secularizarlas mas no profanarlas, logró mantener intactos los presupuestos para la sacralización del poder político, que desde entonces no sólo se muestra como un poder que pretende ser equiparable al de Dios sino incluso superior, en la medida de que se presenta como capaz de corregir sus obras e instaurar la perfección en la tierra.

Juristas y filósofos se han abocado a esta tarea, con la finalidad de erigir un Estado todopoderoso que satisfaga la necesidad de absoluto en el hombre, la cual, como vimos, no es sino necesidad de sumisión a un poder de una envergadura tal que cargue con su impotencia y sus miedos, el principal de los cuales es el miedo a la muerte. Estado que, según hemos

analizado líneas arriba, sustenta su poder en tres aspectos: 1) en la impotencia de los hombres, en su *insectización* voluntaria, en su auto transformación a partir de la interiorización de las leyes y la moral pública, en la autocontención de sus instintos, en la pérdida del poder y la identidad individuales a favor del todo; 2) en la amenaza de muerte, trátese ésta de una amenaza directa desde el poder a través de la orden sustentada en la fórmula del *protego ergo obligo*, o bien de la amenaza indirecta de retorno al caos —al estado de naturaleza— y la situación de muerte en caso de incumplir con los dictados del poder soberano, que representa al individuo mismo; y 3) en un discurso de verdad que sustenta el ejercicio del poder y le permite emitir promesas, discurso que se configura como mitología política, a partir de la cual el poder es puesto en escena, es decir es ritualizado y, con ello, sacralizado.

Esta lógica del poder corresponde casi por completo con la lógica de lo sagrado, excepto en el fundamento. La impotencia del hombre ante el poder político tiene su correlato en el sentimiento de criatura experimentado ante el poder del mundo y las potencias que lo rigen y cuya máxima expresión es su propia muerte. El apego, la devoción a los dioses parte del reconocimiento en el hombre de su nulidad absoluta, de su impotencia, que se refleja, en contraposición con aquellos, en su condición mortal. Y ante esta tragedia, la única salida que encuentra el hombre arcaico es el rito, basado en el mito, que no sólo otorga sentido a su vida sino que le permite participar en el juego divino y tomar un papel en la recreación del mundo. Así pues, ante la impotencia y la muerte aparecen la verdad mitológica y la verdad política como las herramientas capaces de sacar al individuo de su nada, estatuyendo ambas una ontología que difiere, como lo hemos señalado, en el fundamento. Por ello, mientras que lo sagrado ofrece al hombre una salida efectiva al problema de su existencia, insertándolo en el reino del ser a partir de la repetición de gestos ejemplares que le permite elevarse hacia los dioses, la salida del poder político lo hunde aún más en su miseria, insertándolo no en el reino

del ser sino en el del estar, proporcionándole una existencia normalizada separada de su esencia, cuya base no es otra que la obediencia y la servidumbre voluntaria. Ambas perspectivas, sin embargo, otorgan sentido a la vida del hombre, le confieren un código de inmortalidad y heroísmo y, en esta medida, lo ayudan a domar su angustia ante la vida y la muerte. En el Estado, empero, la autorrealización del hombre queda prácticamente cancelada, en pro de una «felicidad infantil» que consiste en recibir órdenes y prohibiciones constantemente.

Si algo hemos aprendido a lo largo de este trabajo es que el hombre es un animal temeroso y que para alejar de sí dichos temores está dispuesto a abandonar su esencia y someterse a un poder mayor que le ayude a cargar con ellos y que le diga cómo vivir. Ante la ausencia de los dioses se somete a sus nuevos verdugos: el Estado, la Sociedad, la Democracia, sustitutos que han sido contruidos con las mismas bases que aquellos, pero que a diferencia de los mismos, prometen instaurar el paraíso en la tierra. Y para ello piden no sólo obediencia y respeto sino amor y devoción, que el hombre otorga gustoso a cambio de sentirse seguro. Siguiendo la lógica de lo sagrado, el poder político logra aparecer como tal ante los individuos, e incluso como un poder superior: de otra forma el hombre nunca habría desconocido y mucho menos abandonado a sus dioses.

Concepciones como las de Cassirer¹ en torno a las mitologías políticas son, por tanto, erróneas, puesto que pierden de vista ese intento del poder político de aparecer siempre como algo sagrado. Al considerar como mitología política exclusivamente a las ideologías que abrieron paso a los totalitarismos del siglo xx, Cassirer dejó de lado la mitología más importante, la del Estado —a pesar de ser éste el título de su famoso libro—. Imbuido de la ideología iluminista, se consideró el surgimiento de dichos fenómenos como una victoria del pensamiento mítico sobre el pensamiento racional, sin contemplar que éste se encuentra impregnado

¹ Véase Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, México, FCE, 1968.

de un componente simbólico que permite al hombre interpretar el mundo, y que ha sido además este pensamiento racional el que ha construido toda la mitología en torno al Estado moderno, que en dichos totalitarismos tuvo una de sus expresiones más acabadas.

Hemos de decir, en consecuencia, que todo Estado, aún el más democrático posible, es totalitario en el sentido de que pretende abarcar y controlar absolutamente todo. Como bien nos señala el Inquisidor, el Estado pretenderá ver todo, saber todo, estar por encima de todo, normalizar a todos, imponer un sentido a todos, en última instancia, ser la encarnación de lo absoluto, de lo irrepresentable, de lo divino, del poder sagrado: «... ningún reducto interior, ninguna dimensión íntima de sus súbditos en la que no tenga decididos intereses y decisivas intervenciones. Ya no es sólo la salud, la natalidad o la higiene de la “fuerza de trabajo”; es también el ocio, los deseos y expectativas, la edad o sexualidad de su fuerza de consumo y de asistencia. El Estado se encarga así de dar sentido, de formular, de facilitar y orientar la expansión adecuada de nuestros más íntimos registros»¹. Ese control total del que nos habla Rubert de Ventós, esa sumisión total que el Inquisidor reprocha a Dios no haber llevado a cabo, pretende cumplirse con plenitud en el Estado moderno, y para lograrlo el poder político debe vestirse con los atributos de lo sagrado, debe aparecer como ese verdadero poder capaz de crear el sentido del mundo y encarnar sus misterios, único poder capaz de hacer sentir al hombre que es posible salir de su nada.

6. 1984

La clásica novela de George Orwell, *1984*, es una alegoría de la aspiración de todo poder político, a saber: su transformación en un poder sagrado,

¹ Xavier Rubert de Ventós, *Crítica de la modernidad*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 194.

similar e incluso superior al de los dioses. Lo que interesa, por tanto es ver cómo el poder político construye su propia sacralización.

El punto más importante para ello es la producción de la verdad en la que se sustenta el ejercicio del poder, es decir, la construcción de una mitología política. El Partido que gobierna el Estado de Oceanía, al cual pertenece Londres, la ciudad en donde se desarrolla la novela, toma el poder después de una revolución, en virtud de la cual los capitalistas, «dueños de todo lo que había en el mundo», incluyendo a los hombres, y a cuya cabeza se encontraba el Rey, son depuestos del poder. «En los antiguos tiempos (decía el libro de texto) antes de la gloriosa Revolución, no era Londres la hermosa ciudad que hoy conocemos. Era un lugar tenebroso, sucio y miserable, donde casi nadie tenía nada que comer y donde centenares y millares de desgraciados no tenían zapatos que ponerse, ni siquiera un techo bajo el cual dormir»¹. Gracias a la Revolución y a su líder, el Gran Hermano, los habitantes de Oceanía han salido del caos capitalista y pueden vivir seguros, en una situación de prosperidad y abundancia. La historia, pues, parece comenzar con este triunfo del bien, encarnado por el heroico Partido, sobre el terror impuesto por los capitalistas. Es a partir de este hecho que la historia vuelve a ser escrita bajo el signo de la ideología dominante: el Ingsoc o socialismo inglés, cuyos principales pilares son el *doblepensar*, la *neolengua* y, derivado de ellos, la mutabilidad del pasado, tarea del Ministerio de la Verdad, en el que trabaja Winston Smith, el protagonista de la obra.

El objetivo principal del Ingsoc es salvaguardar la verdad encarnada por el Partido, la cual se inserta en la mente de los hombres con el objetivo de que, a la larga, éstos no puedan perpetrar ningún tipo de acción en contra de aquél. Y para ello, se basa en un lema que al mismo tiempo es una gran verdad al analizar el poder político: «El que controla el pasado, controla el futuro. El que controla el presente controla el pasado»². El hombre, lo

¹ George Orwell, *1984*, México, Destino, 2003, p. 79.

² *Ibidem*, p. 41.

hemos visto, vive encadenado al futuro; está siempre en espera de salvación, de seguridad, de inmortalidad. Prometer estos anhelos inalcanzables es tarea del poder político, y sólo puede efectuarla sobre la apropiación del pasado, que le sirve de base; y éste, a su vez, es creado desde el presente. Controlar el futuro a partir de la recreación del pasado: así es como se crean las verdades políticas. No importa si el pasado creado realmente existió, ni tampoco si el futuro proyectado realmente se alcanzará, lo que importa para el poder es que ambos se instauren como verdades trascendentes en la mente de los individuos, pues sólo así puede asegurar su continuidad. «Si uno ha de gobernar, y de seguir gobernando siempre, es imprescindible que desquicie el sentido de la realidad»¹. Es imprescindible para el poder político hacer creer a los súbditos que no podrían estar mejor que bajo su yugo, que nadie más podría hacer que superasen su condición actual y, sobre todo, que se está mejor que antes y se estará mejor que hoy. Si los hechos demuestran otra cosa, hay que cambiar los hechos. La verdad es la verdad del poder, no otra. Y en ello el *doblepensar*, es decir, «la facultad de sostener dos opiniones contradictorias simultáneamente, dos creencias contrarias albergadas a la vez en la mente»², juega un papel fundamental. Gracias al *doblepensar* el pasado real no entra en contradicción con el pasado alterado, sino que aquél simplemente nunca existió y éste se convierte en realidad única y absoluta. En la mente del individuo, entonces, la realidad no queda violada. El *doblepensar* implica un engaño consciente que hace que la mentira aparezca como una verdad en la que sinceramente se cree; se trata de negar una realidad sin dejar de saber que ésta existe. En el *doblepensar* la mentira se mantiene siempre unos pasos adelante de la verdad y con ello permite una reconciliación de las contradicciones que es, precisamente, la que hace viable al poder político, en la medida en que su ejercicio dependerá siempre de promesas que de antemano se sabe que no

¹ *Ibidem*, p. 209.

² *Ibidem*, p. 208.

podrán ser cumplidas. El heroísmo, la inmortalidad, la instauración del paraíso en la tierra, pero también la seguridad, el bienestar, el crecimiento económico son todas promesas que generalmente no se cumplen y que, sin embargo, continúan generando obediencia y rigiendo la conducta de los hombres.

La *neolengua* como principio del Ingsoc juega también un papel importante. Esta nueva lengua, cuya característica principal es la destrucción de palabras, tenía como objetivo imposibilitar formas de pensamiento distintas a la ideología reinante, es decir, hacer que cualquier pensamiento contrario al Partido fuera literalmente impensable. La meta era no necesitar del pensamiento sino de un simple cacareo para poder establecer comunicación, pues al no haber pensamiento no habría crimen: «quedaría descartada la posibilidad de cometer muchos crímenes y errores simplemente porque no tenían nombre y, en consecuencia, son inimaginables»¹.

El objetivo último del poder político es, pues, tener bajo sus pies a una masa de seres humanos absolutamente deshumanizados. El Ingsoc no sólo pretendía despojarlos de la capacidad de pensar sino también de la capacidad de sentir. El único sentimiento válido era la devoción al Partido y al Gran Hermano. Y esto se lograría no sólo a través de la verdad sino también de otro componente esencial del poder: la amenaza de muerte. Los habitantes de Oceanía eran *homini sacri*, muertos vivientes que estaban concientes de que cualquier pensamiento en contra del Partido, cualquier gesto e incluso cualquier sueño detectado por la policía del pensamiento, sería sancionado, primero con la tortura, después con la muerte y la *vaporización*, es decir, el aniquilamiento absoluto, la desaparición total de los registros históricos.

El acecho incesante para descubrir un *crimental*, es decir un crimen del pensamiento, es realizado por todos los miembros de la sociedad,

¹ *Ibidem*, p. 303.

incluyendo a los propios hijos, quienes vigilan y, en su caso, denuncian a sus padres para evitar cualquier pensamiento contrario al Partido. Pero el grado de vigilancia supera lo imaginable con las telepantallas, aparatos capaces de observar, escuchar y registrar todos los actos de los hombres, incluso su transpiración y su ritmo cardíaco. Absolutamente nada parece escapar al control de este Estado vigía que, encarnado en la figura del Gran Hermano —«con un gran bigote negro y facciones hermosas y endurecidas», «uno de esos dibujos realizados de tal manera que los ojos le siguen a uno adondequiera que esté»¹—, aparece en todas las calles, casas, pasillos y oficinas de Oceanía, con la leyenda: EL GRAN HERMANO TE VIGILA.

Interiorizada la amenaza de muerte, los hombres son incapaces de actuar, incapaces de pensar, incapaces de sentir si no es de conformidad con el poder. Es por ello que todo triunfo, todo descubrimiento científico, toda sabiduría, toda felicidad, toda virtud proceden de la inspiración y el poder del Gran Hermano, «punto de mira para todo amor, miedo o respeto». Nunca visto, infalible y todo poderoso, inmortal, en su figura se concreta la trascendencia e inmanencia a la que todo poder aspira. El Partido, a través del Gran Hermano está en todo y por encima de todo; nada escapa a su poder.

A cambio de la sujeción absoluta que pide, ofrece a sus súbditos alimento y seguridad. Así como los capitalistas son sus enemigos mitológicos, los actuales son los otros Estados, Eurasia y Asia Oriental, con los que mantiene una guerra constante. Y así, al tener un enemigo y continuar presente el miedo de ser atacados por éste, los hombres ven en el Estado al protector y garante de sus vidas. Por eso, como lo veíamos con Hobbes, «Lo único preciso es que exista un estado de guerra», «siempre es preciso que [el sometido] sea un fanático ignorante y crédulo en el que prevalezca el miedo, el odio, la adulación y una continua sensación orgiástica de

¹ *Ibidem*, p. 9.

triunfo»¹. No importa que haya o no haya guerra, lo que importa siempre al poder es tener un enemigo que para sus súbditos represente una amenaza, a la cual éste hará frente para protegerlos.

Por eso también el Gran Hermano tiene un enemigo interno, que es Goldstein, «el Enemigo del Pueblo», antiguo líder de la revolución que traicionó al Partido para fundar la Hermandad, movimiento político encaminado a deponerlo. Era este traidor el protagonista del ritual cotidiano denominado «Dos Minutos de Odio», en el cual aparecía siempre su rostro en la telepantalla, para que la gente descargara su ira sobre él. La represión contenida se encendía en el fervor de esos dos minutos en los que, mientras Goldstein lanzaba proclamas en contra del partido, de los espectadores se apoderaba «un éxtasis de miedo y venganza, un deseo de matar, de torturar, de aplastar rostros con un martillo»², del que nadie podía escapar. Cuando la imagen de Goldstein parecía salir de la pantalla, amenazante ante los espectadores, emergía de ésta el rostro del Gran Hermano «rebosante de poder y de misteriosa calma y tan grande que llenaba casi la pantalla»; «¡Mi salvador!», gritaban algunos; «¡G-H, G-H, G-H!», comenzaban a cantar todos en una especie de himno a su sabiduría y majestad. Esta sensación era llevada al extremo en la Semana del Odio, en la que los prisioneros de guerra eran sacrificados en suplicios públicos, con la única finalidad de exaltar la grandeza protectora del Partido y del Gran Hermano a expensas del odio a los enemigos.

Y así, a través de una mitología política creada a partir de una conciente alteración del pasado con miras a controlar el futuro, de un ritual en el que cada día se vituperaba al enemigo y se confirmaba el papel de salvador y protector del omnipotente y omnisciente Estado, de una vigilancia absoluta de los actos y pensamientos humanos, y de un férreo control de sus mentes a partir de la interiorización de la amenaza de muerte, el poder político no sólo logra ser sacralizado, sino que, al mismo tiempo, produce

¹ *Ibidem*, p. 191.

² *Ibidem*, p. 21.

sujetos aptos para la dominación en la medida en que no piensan, no sienten, no imaginan, simplemente obedecen.

Tal es el sueño de todo poder político, cuyo ejercicio es experimentado por Winston, quien pese a todo su escepticismo termina por aceptar, después de ser torturado, que *dos más dos son cinco*, es decir, que la realidad no puede verse sino a través de los ojos del poder. Al Partido, pues, no le interesa destruir a sus enemigos, le interesa cambiarlos a través del control de su mente: «No nos contentamos con una obediencia negativa — le dice O'Brien, su torturador—, ni siquiera con la sumisión más abyecta. Cuando por fin te rindas a nosotros, tendrá que impulsarte a ello tu libre voluntad. No destruimos a los herejes porque se nos resisten; mientras nos resisten no los destruimos. Los convertimos, captamos su mente, los reformamos [...] Lo hacemos uno de nosotros antes de matarlo [...] Nunca podrás experimentar de nuevo un sentimiento humano. Todo habrá muerto en tu interior [...] Estarás hueco. Te vaciaremos y te llenaremos de... nosotros»¹. La obediencia, pues, no basta, se requiere el amor; por eso el castigo no culmina en la muerte sino en la transformación del individuo para volverlo capaz de ninguna otra cosa que amar a su verdugo. Y todo esto por ningún otro motivo que el poder mismo: «el objeto del poder no es más que el poder». «No nos interesa el bienestar de los demás; sólo nos interesa el poder. No la riqueza ni el lujo, ni la longevidad ni la felicidad; sólo el poder, el poder puro»². El poder, pues, como fin en sí mismo. Poder que es necesariamente colectivo, pues todo hombre está condenado a morir y sólo fundiéndose con él puede sentirse todopoderoso e inmortal. Poder que se ejerce sobre los seres humanos, sobre su cuerpo, pero especialmente sobre su mente, el cual radica en infligir dolor y humillación y se expresa «en la facultad de hacer pedazos los espíritus y volverlos a

¹ *Ibidem*, p. 250.

² *Ibidem*, p. 257.

construir dándoles nuevas formas elegidas por ti»¹. Poder cuya orden es: «Eres». Sólo entonces podemos entender que, en efecto, «El poder es Dios»².

¹ *Ibidem*, p. 261.

² *Ibidem*, p. 258.

REFLEXIONES FINALES

Impotencia, muerte, verdad, sentido, son los ejes sobre los cuales pueden establecerse las comparaciones entre un poder y el otro. La equidistancia, sin embargo, se mantiene en cada punto de ambos planos debido a la abismal diferencia que existe entre ellos: mientras que el poder sagrado es absolutamente trascendente, inaprensible, inasible, inalcanzable, misterioso, desconocido, irrepresentable, y no tiene como fundamento más que a sí mismo, el poder político es un poder humano, temporal, discernible, que se funda en la impotencia, en el miedo y en la esperanza de aquellos sobre los que se ejerce; mientras que el poder sagrado se manifiesta por su propio querer, sin finalidad alguna más que la expresión, el desvelo de su esplendor, el poder político lo hace con la finalidad de someter a otros hombres y lograr su reproducción. Y asimismo: en tanto que la impotencia que el hombre experimenta ante el poder sagrado se desprende de la majestuosidad y el misterio de éste, la impotencia ante el poder político es producto de la renuncia de los hombres a ejercer su poder propio; en tanto que el poder sagrado da vida y muerte a todas las cosas del mundo y del universo por su simple querer, el poder político sólo es capaz de dar muerte a los hombres, a ciertos hombres, como medio para instaurar una amenaza de muerte permanente, ante la cual éstos habrán de obedecer sus dictados; en tanto que el poder sagrado se revela como verdad única e irrefutable en el mito, estableciendo formas de conducta que habrán de ejecutarse en el rito y en general en la vida imbuida por lo sagrado, el poder político construye una verdad propia, una mitología política, a imagen y semejanza de la mitología sagrada, de la sabiduría tradicional, a partir de la cual se definen conductas, comportamientos, acciones e incluso pensamientos.

Es, sin embargo, en virtud de estos paralelismos, derivados a su vez de la moderna necesidad del poder político de contar con un fundamento propio,

que éste puede *aparecer* como poder sagrado. Y es precisamente esto lo que hace «comparables» a ambos poderes, a pesar de mantener siempre la equidistancia, a pesar de ser poderes tan distintos. No es, por tanto, que el poder político transmute en poder sagrado, sino que es visto como tal y pretende sustituirlo. No intento con esto decir que el poder sagrado haya dejado de ser tal o que no se pueda hablar de él en el mundo moderno, ni tampoco es mi intención hablar del poder político como mera reminiscencia de lo sagrado en una época en la que supuestamente ello ha desaparecido. Lo que he hecho es, simplemente, establecer que la lógica del poder político es paralela a la del poder sagrado, porque ambos poderes se mueven sobre ejes similares, en la medida en que el primero ha sido construido a imagen y semejanza del segundo.

En el centro de la reflexión está el hombre, que es objeto de ambos poderes. Un hombre aterrorizado por haber sido echado a un mundo lleno de muerte y destrucción, del cual nada conoce excepto que él también habrá de morir. Un hombre que se siente impotente y nulo ante la majestuosidad de las potencias que rigen el mundo y que le esputan constantemente a la cara que es nada, que es ceniza y polvo. Un hombre angustiado, al cual el mundo se le revela esencialmente como poder, como el poder de lo totalmente otro, de una fuerza que desconoce pero que es capaz de aterrorarlo o fascinarlo, que lo trasciende y que lo sobrecoge, a la que teme y al mismo tiempo ama, y con la que aspira a fundirse. Un hombre que, por tanto, necesita un asidero que lo sitúe y oriente en el mundo, que alivie su angustia y sobre todo su temor, permitiéndole hallar una perspectiva redentora. Un hombre que tiene sed de absoluto, de un poder mayor con el cual fundirse, al cual someterse y en el cual transferir sus miedos. Un hombre que, en suma, requiere un horizonte de sentido para poder respirar, para poder entender todo aquello que se le presenta siempre en forma de poder, y que, por sobre todas las cosas, necesita que alguien lo ayude a asumir la responsabilidad de su propia vida.

Lo que posibilita la comparación entre poder sagrado y poder político deriva de lo que hay de común en los hombres: la impotencia y el miedo ante un poder trascendente y, al mismo tiempo, la necesidad de fundirse con éste. El poder sagrado, sin embargo, es el poder primigenio, del cual todo emana; su salida, el rito, basado en el mito, pretende elevar a los hombres y hacer bajar a los dioses, fundir a los primeros con dicha fuente de poder. El poder político, en cambio, es producto de los hombres, pretende ser una representación del primero, hacerse pasar por él; por ello su salida no busca sacar al hombre de su mísera condición sino que lo hunde aún más en ella; acorde con su esencia, resulta ser un hermoso espejismo. Lo único que busca, por tanto, es su reproducción a partir de la obediencia, el sometimiento e incluso el amor incondicional de sus agradecidos súbditos. Y para lograrlo ha de vestirse con los atributos de los dioses, ha de presentarse como el hacedor de un paraíso terrenal que corrija todos los errores que aquellos cometieron. Ha de mostrarse, pues, como un demiurgo capaz de hacer pedazos los espíritus y reconstruirlos con las nuevas formas que sólo él elija.

La idea de poder político como poder temporal —aunque subordinado y dependiente del poder espiritual—, como el poder que ejercen unos hombres sobre otros, aparece, como lo hemos visto, prácticamente desde el surgimiento de las primeras ciudades en la antigua Mesopotamia. Y así, mientras el poder político en la antigüedad se fundamentaba en el poder sagrado, recibido por intermedio de la autoridad espiritual, en la modernidad tiene un fundamento propio construido a partir de la secularización, mas no de la profanación, de las mitologías y teologías antiguas en torno a ese poder sagrado. Proceso que hace que el poder político no sólo tenga una lógica paralela a la del poder sagrado, en el sentido de que se apropia de muchas de sus atribuciones y atributos, sino que pueda aparecer como tal. Aunque los antecedentes de este proceso son antiguos, podemos decir que sólo se concreta en la modernidad, cuando el poder político logra deslindarse del fundamento dado desde

siempre por la autoridad espiritual y, en cambio, se dota a sí mismo de un fundamento propio. Más la pretensión de sacralidad del poder político, por tanto, no es coyuntural sino que es una propiedad de éste y, como tal, va más allá de los llamados totalitarismos históricos —nazismo, fascismo, comunismo—. En la modernidad, se refleja principalmente en el Estado, que desde su emergencia ha ido cambiando de adjetivos: absolutista, republicano, liberal y, más recientemente, democrático. Desde hace tiempo todo se hace en nombre de la Democracia, de la Igualdad, de la Justicia, de la Libertad, los ídolos de la modernidad, los dioses que componen el panteón estatal. Como los antiguos, surgen del seno del propio Estado en tanto que es considerado como poder sagrado; tienen también una mitología, en este caso política, que revela sus heroicas gestas y sus conquistas en beneficio de la humanidad, las cuales son celebradas ritualmente cada año, retornando al tiempo en el que fueron ejecutadas. De ellos se desprenden también arquetipos: el del buen hombre, el del buen vecino, el del buen ciudadano, bajo los cuales subyace una voluntaria renuncia a ejercer el poder propio.

Y así, independientemente de los adjetivos, lo que queda, al ir quitando los velos de la modernidad, es el Estado como ese algo oculto que hace que las cosas sean como son, como el fundamento último de todas las cosas. ¿Qué es, si no, la famosa «razón de Estado»? El poder político, pues, *aparece* en la modernidad como verdadero poder sagrado. No es casual que a lo largo del trabajo circule constantemente el eco de la sentencia orwelliana de que «el poder es Dios».

BIBLIOGRAFÍA

- Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2003.
- Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2003.
- Giorgio Agamben, *Profanaciones*, Argentina, Adriana Hidalgo Editora, 2005.
- Julio Amador Bech, *Las raíces mitológicas del imaginario político*, México, Miguel Ángel Porrúa-UNAM, 2004.
- Luis Alberto Ayala Blanco, *El silencio de los dioses*, México, Sexto Piso, 2004.
- Georges Balandier, *El poder en escenas*, España, Paidós, 1992.
- Georges Balandier, *Antropología política*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2004.
- Ernest Becker, *La lucha contra el mal*, México, FCE, 1989.
- Ernest Becker, *La negación de la muerte*, España, Kairós, 2000.
- Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*, México, FCE, 1993.
- Étienne de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, México, Sexto Piso, 2003.
- Martin Buber, *Eclipse de Dios*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003.
- Jacob Burckhardt, *Reflexiones sobre la historia universal*, México, FCE, 1996.
- Peter Burke, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Crítica, 2001.
- Roberto Calasso, *Los cuarenta y nueve escalones*, Barcelona, Anagrama, 1994.
- Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Barcelona, Anagrama, 2000.

Roberto Calasso, *La locura que viene de las ninfas y otros ensayos*, México, Sexto Piso, 2004.

Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 2004.

Joseph Campbell, *Las máscaras de Dios. Tomo I. Mitología primitiva*, Madrid, Alianza, 2000.

Elias Canetti, *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 2000.

Elias Canetti, «Poder y supervivencia», en: *La conciencia de las palabras*, México, FCE, 2001, pp. 34-55.

Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, México, FCE, 1978.

Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, México, FCE, 1968.

E. M. Cioran, *De lágrimas y de santos*, Barcelona, Tusquets, 2002.

E. M. Cioran, *Historia y utopía*, Barcelona, Tusquets, 2003.

Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 2000.

Giorgio Colli, *Filosofía de la expresión*, Madrid, Ediciones Siruela, 2004.

Ananda K. Coomaraswamy, *La puerta en el cielo*, México, Sexto Piso (en preparación), 2007.

Gilles Deleuze, *Foucault*, Madrid, Paidós, 1987.

Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2002.

Marcel Detienne, *Los maestros de Verdad en la Grecia arcaica*, México, Sexto Piso, 2004.

Fiódor M. Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, Madrid, Debate, 2000.

Georges Dumézil, *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Barcelona, Herder, 1999.

Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 2003.

Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1972.

Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998.

Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Tomos I-III, Barcelona, Paidós, 1999.

Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2002.

- Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, México, FCE, 1994.
- Norbert Elias y Eric Dunning, *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, México, FCE, 1996.
- Enrique Florescano, *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, México, Taurus, 2004.
- Michel Foucault, *Microfísica del poder*, España, La Piqueta, 1992.
- Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1999.
- Michel Foucault, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, FCE, 2000.
- Henri Frankfurt, *Reyes y dioses*, Madrid, Alianza, 1998.
- Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, Argentina, Ediciones Orbis, 1993.
- Sigmund Freud, *El porvenir de una ilusión*, Argentina, Ediciones Orbis, 1993.
- Sigmund Freud, *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza, 1995.
- Hans-Georg Gadamer, *Mito y razón*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Alain Geerbranth y Jean Chevalier, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Herder, 2003.
- Clifford Geertz, «Centros, reyes y carisma: una reflexión sobre el simbolismo del poder», en: *Conocimiento local*, Barcelona, Paidós, 1994.
- Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- René Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona, Anagrama, 1985.
- Maurice Godelier, *El enigma del don*, Madrid, Paidós, 2005.
- Michel Graulich, «El rey solar en Mesoamérica», en: *Arqueología mexicana*, Vol. VI-Núm. 32, pp. 14-21.
- René Guénon, *Autoridad espiritual y poder temporal*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Hesíodo, *Teogonía*, Madrid, Alianza, 2002.
- Thomas Hobbes, *Leviatán*, México, FCE, 2001.

Lucia Impelluso, *Héroes y dioses de la Antigüedad*, Barcelona, Electa, 2002.

Carl Gustav Jung, *Psicología y religión*, Barcelona, Paidós, 1949.

Carl Gustav Jung, *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Caralt, 2002.

Carl Gustav Jung, Karl Kerényi, *Introducción a la esencia de la mitología*, Madrid, Siruela, 2003.

Carl Gustav Jung (et. al.), *Hombre y sentido. Círculo de Eranos III*, Anthropos-UNAM, Barcelona, 2004.

Franz Kafka, *La metamorfosis*, Madrid, Alianza, 1986.

Franz Kafka, *El castillo*, Madrid, EDAF, 1996.

Franz Kafka, *Aforismos de Zürau*, México, Sexto Piso, 2005.

Emmanuel Kant, «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», en: *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1999.

Ernst Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, Alianza, 1985.

Karl Kerényi, *La religión antigua*, Barcelona, Herder, 1999.

Gerardus van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, México, FCE, 1964.

Miguel León Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, FCE-SEP, 1983.

Alfredo López Austin, «Cosmovisión, religión y calendario de los aztecas», en: Eduardo Matos Moctezuma, Felipe Solís Olguín, et. al., *Aztecas*, Madrid, Turner Publicaciones, 2002.

Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, México, Millenium, 1999.

Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2000.

Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2002.

Michael Oakeshot, *La política de la fe y la política del escepticismo*, México, FCE, 1998.

Andrés Ortiz-Osés, «Mitología cultural», en: Blanca Solares (coord.), *Los lenguajes del símbolo*, España, Anthropos-UNAM, 2001, pp. 34-60.

George Orwell, *1984*, México, Destino, 2003.

Rudolf Otto, *Lo santo*, Madrid, Alianza, 2001.

- Walter F. Otto, *Los dioses de Grecia*, Madrid, Siruela, 2003.
- Walter F. Otto, *Epicuro*, México, Sexto Piso, 2004.
- Walter F. Otto, *Teofanía. El espíritu de la religión griega*, Madrid, Sexto Piso, 2007.
- Raimon Panikkar, *El espíritu de la política*, Barcelona, Península, 1999.
- Francisco Piñón, *Filosofía y fenomenología del poder*, México, Plaza y Valdés, 2003.
- Paola Rapelli, *Grandes dinastías y símbolos de poder*, Barcelona, Electa, 2005.
- Olaf B. Rader, *Tumba y poder. El culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin*, Madrid, Siruela, 2006.
- Julien Ries (coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, Tomos I y III, Madrid, Trotta, 1995.
- Jean-Jaques Rousseau, *El contrato social*, Madrid, Alianza, 1996.
- Xavier Rubert de Ventós, *Crítica de la modernidad*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- Xavier Rubert de Ventós, *Por qué filosofía*, México, Sexto Piso, 2004.
- Salustio, *Sobre los dioses y el mundo*, Madrid, Gredos, 2002.
- Fernando Savater, *El panfleto contra el todo*, Madrid, Alianza, 1985.
- Max Scheler, *Muerte y supervivencia*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2001.
- Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1999.
- Carl Schmitt, *Teología política I y II*, en: Héctor Orestes Aguilar (comp.), *Carl Schmitt. Teólogo de la política*, FCE, México, 2004, pp. 21-62 y 397-460.
- Jorge Silva Castillo (trad.), *Gilgamesh o la angustia por la muerte*, México, COLMEX, 2003.
- Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Tomos I y II, México, FCE, 1985.
- Quentin Skinner, «Ambrogio Lorenzetti: The Artist as Political Philosopher», *Proceedings of the British Academy* 72, Reino Unido, 1986.

- Blanca Solares, «Prefacio», en: Blanca Solares (coord.), *Los lenguajes del símbolo*, Barcelona, Anthropos-UNAM, 2001, pp. 7-18.
- Randolf Starn, *Ambroggio Lorenzetti. The Palazzo Pubblico of Siena*, E.U.A., George Brazillier Inc., 1994.
- George Steiner, *Nostalgia del absoluto*, Madrid, Siruela, 2001.
- Max Stirner, *El único y su propiedad*, México, Sexto Piso, 2003.
- Eugenio Trías, *Meditación sobre el poder*, Barcelona, Anagrama, 1977.
- Eugenio Trías, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza & Janés, 2000.
- Jean-Pierre Vernant, *El universo, los dioses, los hombres*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- Max Weber, *Economía y sociedad*, España, FCE, 2002.
- Eric R. Wolf, *Figurar el poder*, México, Ciesas, 2001.
- María Zambrano, *El hombre y lo divino*, México, FCE, 2002.
- Paolo Zellini, *La rebelión del número*, Madrid, Sexto Piso, 2007.