



El culto al poder en su representación simbólica. El sustrato teológico en los ritos políticos.

*The cult of power in its symbolic representation.
Theological substratum in the political rites.*

José Enrique Prieto Vargas*

Recibido: 7 de diciembre, 2023. Aceptado: 7 de febrero, 2024.

Resumen: La fuerza de los símbolos se encuentra presente en el culto al poder político y en la persuasión de sus expresiones litúrgicas. El artículo versa sobre el sustrato simbólico del poder en occidente en su relación con lo sagrado. A partir de la filosofía y la teoría política, se analiza la persistencia del ámbito simbólico en el poder unipersonal de los gobernantes como un elemento de culto a la figura de autoridad. Por ello, es posible dilucidar el trasfondo simbólico de los ritos políticos desde la doctrina medieval del cuerpo del Rey hasta la persistencia del vínculo teológico y político en los Estados modernos.

Palabras clave: Poder, política, símbolo, rito, teología política

Abstract The strenght of the symbols is present in the cult of political power in its liturgical expressions. This paper shows the sympolic substratum of power in the western thought in its relationship with the sacred. From the Political Philosophy and Political Theory, this article analyzes the persistence of symbolic sphere in the unipersonal power of the rulers as an element of the cult of the authority figure. Therefore, it is possible to elucidate the symbolic background of the

* Doctor en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM. Profesor de asignatura adscrito al Centro de Estudios Políticos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Líneas de investigación: historia política de México (ritos políticos de los gobernantes mexicanos en el siglo XIX), sistema político mexicano (presidencialismo, procesos legislativos), filosofía y teoría política (la relación teológico-política, erotismo y poder político, pensamiento utópico y antiutópico). Premio Gastón García Cantú 2018 en Investigación Histórica otorgado por el INEHRM. Correo electrónico: enriqueprieto@políticas.unam.mx.

political rites from the medieval doctrine of the King's body to the persistence of the theological and political link in modern States.

Key words: Power, politics, symbol, rite, political theology

INTRODUCCIÓN

En la política, los símbolos son expresiones del poder. La faceta simbólica de la autoridad política está ligada al cariz sagrado de su investidura, cuyo antecedente proviene del pensamiento medieval que ha trascendido hasta la modernidad. El presente artículo refiere el sustrato simbólico y teológico-político de la autoridad política en occidente. Se analiza la persistencia del ámbito simbólico de los gobernantes a partir de los ritos del poder como un elemento de dominación, que permite afianzar su legitimidad y soberanía. En este sentido, la historia política de occidente da muestra del ejercicio del poder a través de los ritos y ceremonias, con el uso de la fuerza de los símbolos para ensalzar y magnificar la investidura de la autoridad.

A partir del pensamiento político moderno y contemporáneo, respecto al simbolismo de la autoridad, es preciso reflexionar sobre la fascinación del poder y la sacralización de los gobernantes, tanto en regímenes políticos monárquicos como republicanos. Así también, discutir sobre la continuidad de lo simbólico, debido a que, a pesar de la desacralización de los Estados modernos, se mantiene la proximidad entre lo teológico y lo político. A continuación, la referencia a la noción de símbolo permite una concepción necesaria como categoría del análisis.

EL SÍMBOLO Y EL RITO EN LO POLÍTICO

Maquiavelo menciona respecto a las conjuras para asesinar a un príncipe: “Al ejecutor le puede flaquear el ánimo por respeto o por su propia cobardía. *Es tanta la majestad y la reverencia que provoca la presencia de un príncipe*, que es fácil que su presunto asesino se sienta indeciso o espantado” (Maquiavelo, 1987: 333). El pensador florentino, añade:

Estando Mario (Cónsul romano) prisionero de los Minturno, enviaron a un esclavo para que lo matase, y éste, espantado por el aspecto de aquel hombre y por el recuerdo de su fama, se acobardó y no fue capaz de matarlo. Y si un hombre atado, preso y ahogado por la mala fortuna causa esa impresión, ¡qué será un príncipe libre, con *la majestad de los ornamentos, la pompa y la comitiva*! Esa pompa te puede dar miedo, o incluso es capaz de aplacarte, si eres bien acogido (Maquiavelo, 1987: 333).

Lo anterior es ejemplo de la fuerza simbólica del poder, de la expresión ceremonial de la figura política. De esta manera, el poder político moviliza voluntades, asombra y suscita un culto a su fuerza, es temido o imitado. El poder se *representa*, precisa de un reconocimiento y una puesta en escena al ser expresado por símbolos. La sustancia del poder se manifiesta en el ámbito simbólico, en la liturgia y en los ritos.

El poder político entonces, conlleva una búsqueda de lo trascendente. La ontología del poder sugiere el significado profundo de la fuerza, de la fascinación por lo político. El poder es enigmático, conlleva una pleitesía ante la autoridad, atrae y embelesa, debido a su oscuridad, al reconocerlo como algo mayúsculo, supremo, ligado a una potencia, a un fenómeno que encanta y deslumbra.

En este ámbito, es adecuado el estudio de lo *simbólico* como una faceta en el significado del poder político. El simbolismo político alude a las representaciones de la autoridad, de los liderazgos instituidos en una comunidad política, específicamente del Estado moderno. La autoridad política acude al simbolismo como una forma de constituir al poder más allá de los términos jurídicos, para extender la dominación legítima, incubar en el imaginario de la sociedad la aclamación y el reconocimiento de los gobernantes.

Gilbert Durand ha realizado importantes estudios sobre la recurrencia de lo simbólico en las sociedades humanas. El autor acude en su análisis a las *representaciones* del mundo, cuando un objeto o un fenómeno no pueden ser conocidos de manera directa. En tal situación, se manifiesta una imagen que configura un signo. Pero el *signo* es una representación simple, elemental, que no expresa el significado profundo del objeto (Durand, 2007: 10). Algunos signos pretenden representar ideas más abstractas que el signo arbitrario y constituyen a los signos alegóricos (alegorías, emblemas, apologías), sin llegar a la dificultad de lo simbólico (Durand, 2007: 12).

El *símbolo* en cambio lleva a cabo una representación de mayor complejidad, de un significado desconocido y de fenómenos no sensibles. El símbolo intenta representar lo epifánico, lo misterioso. El significado y el significante del símbolo son flexibles y no están limitados por la simplicidad del signo. Por tal motivo, el símbolo es redundante, repetitivo. De ahí su perfeccionamiento a través de la reiteración de imágenes, ritos y mitos que, en su repetición, en su copia constante de un modelo, reinterpretan de nuevo al símbolo (Durand, 2007: 17).

Durand propone una definición del *símbolo* como: “signo que remite a un significado inefable e invisible, y por eso debe encarnar concretamente esta adecuación que se le evade, y hacerlo mediante el juego de las redundancias míticas, rituales, iconográficas, que corrigen y complementan inagotablemente la inadecuación.” (Durand, 2007: 21). El símbolo hace alusión a lo trascendente, de ahí su utilidad para la interpretación del fenómeno del poder político en su significado profundo. Lo simbólico mantiene una presencia constante e implícita en lo social y lo político, aunque la modernidad y el positivismo lo hayan marginado como fuente de conocimiento verdadero.

Durand plantea la necesidad de escudriñar las motivaciones que hacen surgir el pensamiento simbólico en los individuos. Dentro de lo *imaginario*, encuentra un intercambio entre los impulsos de la psique, los arquetipos originarios que se forman en las pulsiones subjetivas y la influencia del contexto social, objetivo, del entorno cultural (Durand, 2004: 45). Ambas explicaciones, el impulso subjetivo y el medio social, pueden analizarse en las condiciones culturales en las cuales se forma la persona para dar lugar a la expresión simbólica.

Con estos elementos, Durand propone una clasificación de las expresiones simbólicas. En primer lugar, plantea la clase de los *símbolos rituales*, donde los participantes redundan en su gestualidad y dan un significado a sus actitudes y liturgias. En segundo lugar, el *símbolo del mito* alude a la palabra, al lenguaje en la evocación de una historia. En tercer lugar, el *símbolo iconográfico*, la repetición de imágenes, la representación de un modelo simbólico a través de su copia, pero cargada de sentido por su contenido trascendente (Durand, 2007: 20).

El restablecimiento de la importancia del conocimiento simbólico no pudo darse sin la obra de Ernst Cassirer, quien precedió y planteó las bases para los estudios de Gilbert Durand. Cassirer caracterizó las expresiones del conocimiento como formas simbólicas, las cuales reúnen

manifestaciones de las artes, las ciencias, el lenguaje, la religión, el mito y la poesía, con las cuales el ser humano se conforma en un ser simbólico (Cassirer, 2013a: 60).

Las expresiones sociales conllevan a su vez manifestaciones simbólicas que no están desligadas del mundo del *logos*, de los hechos científicos, tal como pretendió la modernidad y el positivismo. Al contrario, Cassirer intenta vincular al *logos*, la ciencia, con el *mythos*, el conocimiento mítico, para configurar formas simbólicas generales que dialogan entre sí y como formas diferentes de conocimiento no antagónicas. Por ello, el pensamiento mítico conlleva un fundamento de objetividad como una forma de conocimiento que pretende explicar al mundo (Cassirer, 2013b: 51).

En esta misma línea de interrogación al positivismo y de recuperación de la importancia del pensamiento mítico-simbólico, ligado a lo sagrado, María Zambrano afirmó la recurrencia de la “deificación” del hombre. En el instante en que las ciencias humanas pretendían emanciparse de lo sagrado, ellas mismas suplantaron la revelación divina por la humana. Entonces, la verdad científica del positivismo implica una revelación humana en lugar de una sagrada, pero al mismo tiempo una religión de lo humano (Zambrano, 1973: 20-23).

En la idea de Zambrano, la reiteración de los modelos religiosos conlleva: “la más clara expresión de la tragedia ‘humana’, de la tragedia de lo humano: no poder vivir sin dioses.” (Zambrano, 1973:14). Por tal motivo, el ámbito de lo político participa del conocimiento mítico y simbólico del cual no puede desprenderse, puesto que el poder político está ligado a lo sagrado en su manifestación ritual en el culto a la autoridad.

Para analizar el mundo de la cultura y, a su vez, el mundo de lo político, es importante aludir a la expresión simbólica. El mito implica un referente y un antecedente para la ciencia, incide en ella y constituye una parte de la razón moderna. Por lo tanto, el mundo de lo simbólico y en específico del mito, influye en la conformación de los regímenes políticos y de los sistemas sociales. El mito no desaparece en la política moderna, la cual vuelve a él en su legitimidad fundacional para sostener inclusive a los regímenes totalitarios.

En su obra esencial, *El mito del Estado*, Cassirer destaca la importancia del pensamiento mítico, la función del mito en las sociedades humanas y en la construcción del Estado en la teoría política. Cassirer menciona que: “La preponderancia del pensamiento mítico sobre el racional en algunos de nuestros sistemas políticos modernos es manifiesta.” (Cassirer, 2013a: 7). Esto ocurre debido a que el mito se ha instaurado en lo político y en lo social como un sustrato determinante a lo largo de la historia: “El mito es una de las más antiguas y grandes fuerzas de la civilización.” (Cassirer, 2013a: 31).

Cassirer reflexiona sobre la persistencia del simbolismo mítico en la teoría política en una nueva forma secularizada, en el contexto del Renacimiento, con la superación del pensamiento medieval. Según Cassirer, Maquiavelo alude a la experiencia concreta de la política y encuentra a los seres humanos, no divinidades, que utilizan sus recursos para conservar el poder. Maquiavelo encuentra la sabiduría en el análisis de los hechos políticos sin atender legitimidades divinas y jerarquías teocráticas, con lo que deja atrás al pensamiento político medieval (Cassirer, 2013a: 162-163).

Con el pensador florentino no hay cabida para un origen religioso trascendente de la política. Tal como lo menciona Cassirer, Maquiavelo se aleja del pensamiento teocrático para explicar al Estado, pero no se convierte en un enemigo de la religión, la cual es necesaria para la vida social. La religión es entonces primordial para la sociedad, pero no por su dogma, sino por su carácter político y por su capacidad de influencia política (Cassirer, 2013a: 165-166). Se podría interpretar la utilidad política de la religión y la fuerza de su simbolismo trasplantado a la autoridad política en un contexto de laicidad.

Maquiavelo desmonta a la religión como eje de la organización política y social para dar paso a la política secular, pero atiende la primordial importancia de no perseguir o suprimir a la Iglesia, más bien integrarla con fines políticos. Maquiavelo menciona: “Los que estén a la cabeza de una república o un reino deben, pues, mantener las bases de su religión, y hecho esto, les será fácil mantener al país religioso, y por tanto bueno y unido. Y deben favorecer y acrecentar todas las cosas que sean beneficiosas para ella, aunque las juzguen falsas (...)” (Maquiavelo, 1987: 72). El florentino, añade: “Los príncipes o los estados que quieran mantenerse incorruptos deben sobre todo mantener incorruptas las ceremonias de su religión, y tener a ésta siempre en gran veneración, pues no hay mayor indicio de la ruina de una provincia que ver que en ella se desprecia el culto divino.” (Maquiavelo, 1987: 71).

Desde una perspectiva del realismo político, Maquiavelo se aleja de la divinidad para dar el poder a los hombres, pero requiere del auxilio de la religión como un factor político de cohesión social. Por tal motivo, lo *simbólico* del poder político, de su sacralidad intrínseca, se traslada a un ámbito secular, profano, pero permanece la fuerza de los símbolos. Aunque el poder político no se encuentre en un origen divino, la utilidad política de lo simbólico no desaparece, se transforma en liturgias republicanas e, inclusive, en propaganda moderna.

A pesar de la secularización de la política moderna, la mística implícita en el poder implica un ámbito simbólico que lleva al respeto y a la obediencia de la autoridad. Lo simbólico del poder mantiene su presencia con reminiscencias de lo sagrado y de lo teológico medieval, fenómeno que se manifiesta en la parafernalia política. La investidura del gobernante conlleva profundos elementos simbólicos que le revisten de solemnidad. Maquiavelo señala: “Por tanto quien está al frente de un ejército o se encuentra en una ciudad donde se ha producido un alboroto debe comparecer ante la multitud lo más graciosa y honorablemente que pueda, colocando a su alrededor los signos de la autoridad que ostente para aparecer más digno de reverencia.” (Maquiavelo, 1987: 167).

Esto es, el estudio de lo simbólico y su incidencia en la sociedad y en el poder político se realiza a través de la interpretación de las liturgias del poder. Los Estados modernos han pretendido la desacralización al fundarse en sí mismos, sin la legitimidad divina. Sin embargo, las expresiones simbólicas originadas en la configuración teológica del mundo de las vetustas monarquías medievales continuaron su influencia en el mundo moderno, debido a que las autoridades políticas han necesitado de la representación simbólica para afirmar su identidad y manifestar signos precisos de la legitimidad de su poder.

LA SACRALIDAD EN EL PODER POLÍTICO

Lo *simbólico* del poder se caracteriza por su vinculación con lo *sagrado*. El poder político previo a la modernidad fue indisoluble de las categorías teológicas en su alusión a la majestad de la autoridad y al derecho divino. Lo sagrado es una noción esencial para el mundo de lo político por el profundo simbolismo que comparte con lo teológico, fundado en el pensamiento medieval, en torno a una autoridad proveniente de la divinidad. A su vez, la política en la modernidad se explica por el intento en la desacralización de los gobernantes. Ambos momentos históricos refieren a un culto a la autoridad, convergen en la representación del poder en las liturgias, el ceremonial, el rito y el protocolo que expresan la solemnidad del cuerpo político del gobernante.

Lo sagrado y/o lo divino de forma indistinta se refieren a la experiencia de lo trascendental, del carisma de lo superior que caracteriza a determinadas autoridades, personajes, reliquias, lugares,

costumbres o tradiciones que, con su prestigio, son apreciados por los seres humanos al considerarlos investidos de una dignidad extraordinaria y de un alto valor para la comunidad, por lo que pueden ser objeto de culto, pleitesía, admiración y obediencia. Por ello, a lo largo de la historia, el poder político en sus diversas e innumerables manifestaciones ha sido ligado como una expresión de lo sagrado o lo divino.

De esta manera, para entender el carácter simbólico de la política es importante conducirse al ámbito de lo *sagrado*, puesto que el fenómeno del poder provoca una admiración, un misterio, un temor. En palabras de Roger Caillois, lo sagrado: “Suscita sentimientos de terror y veneración, se presenta como algo prohibido. Su contacto se hace peligroso.” (Caillois, 2006: 13). Por tal motivo, el estudio de lo sagrado es esencial para interpretar la cara simbólica de la política: “Lo sagrado pertenece como una propiedad estable o efímera a ciertas cosas (los instrumentos de culto), a ciertos seres (el rey, el sacerdote), a ciertos lugares (el templo, la iglesia, el sagrario). No existe nada que no pueda convertirse en sede de lo sagrado, revistiendo así a los ojos del individuo o de la colectividad un prestigio inigualable.” (Caillois, 2006: 12).

Rudolf Otto, en su estudio clásico, destaca la importancia de lo irracional en lo sagrado, lo esencial de la emoción religiosa, el sentimiento de conmoción ante lo divino, la idea de lo *numinoso* que exalta el ánimo (Otto, 2009: 21). El autor apela al significado de la devoción, al profundo arrebató de lo sagrado que lleva al culto, a la solemnidad ante algo misterioso, ante un *mysterium tremendum* (Otto, 2009: 21-22). Lo divino es un poder, se eleva sobre el individuo y le domina. Lo divino es inaccesible y superior, obliga a la servidumbre, provoca un temor, humilla, pero atrae. El autor indica: “Es el elemento de poder, potencia, prepotencia, omnipotencia. Para designar este elemento opto por el nombre de *majestad*. Sobre todo, porque la palabra *majestad* conserva, en nuestro sentido actual del lenguaje, una suave, última, temblorosa huella de lo numinoso. Por eso el componente de lo tremendo queda íntegramente reproducido en el término *majestad tremenda*.” (Otto, 2009: 29-30).

Mircea Eliade completó la reflexión de Rudolf Otto al conjugar el estudio de lo racional y lo emocional de la experiencia sagrada, por lo cual creó el término de *hierofanía* como algo sagrado que se manifiesta en oposición a lo natural y profano (Eliade, 2012: 14). Así también, para Eliade lo sagrado es una potencia, llena de ser, de realidad, de poder. De ahí el cariz sagrado, misterioso, potente, supremo que envuelve a lo político y al ámbito del poder. Nos fascinamos por el poder, lo percibimos con un aura mística, como un mundo de dominio. Eliade pone el énfasis en la desacralización que el ser humano ha pretendido en las sociedades modernas, pero a pesar de la visión profana del mundo, el fenómeno de lo sagrado persiste en distintos vestigios a lo largo de la modernidad.

Mircea Eliade propone dos vertientes de análisis de lo sagrado, fenómeno que se manifiesta en el *espacio* y en el *tiempo*. La sacralización del espacio, de los lugares sagrados en oposición a los territorios profanos, implica la imposición de un orden trascendente a recintos especiales. El tiempo alude a periodos de significado sagrado (Eliade, 2012: 22, 54), a referencias mitológicas, donde se celebran cultos religiosos, pero también a festividades cívicas y conmemoraciones republicanas. Por ello, a pesar del encumbramiento de la laicidad en la modernidad en términos de los regímenes republicanos, se mantienen reminiscencias y protocolos en la liturgia de lo sagrado.

El poder contiene un sustrato subjetivo, irracional, más cercano al impulso del carisma o de la contemplación de algo sagrado. Para Roger Caillois, este ámbito sagrado pertenece a una categoría de la sensibilidad ligada a la experiencia religiosa (Caillois, 2006: 12). El sustrato sagrado se esconde y se expresa simultáneamente, velado, pero a su vez reconocido. El poder se percibe

sagrado, mayúsculo, oscuro, por el cual se lucha y se obtiene en la culminación de una *gloria* que se ostenta en el sentido de la dominación.

La sacralidad en los fenómenos políticos se manifiesta en la figura de *autoridad* plena de símbolos, ungida por la superioridad legítima en una latencia hacia la condición redentora del gobernante. La autoridad es un símbolo que obliga a la obediencia, al respeto y a la contemplación, en una pleitesía a la dignidad del líder consagrado democráticamente por el pueblo o por el derecho de origen divino.

TEOLOGÍA POLÍTICA Y ESTADO MODERNO

En la perspectiva del realismo político, en la primera mitad del siglo XX, el jurista y filósofo Carl Schmitt enfatizó el traslado de lo sagrado a lo secular, al conciliar los fundamentos teológicos al interior de la política en la modernidad. La obra de Schmitt es polémica por la explicación del Estado moderno en sus cimientos teológicos y por el uso de las ideas míticas y teológicas para fines políticos autoritarios.

Es necesario precisar que, Schmitt alude a la relación entre lo teológico y lo político como el fundamento teórico y conceptual del Estado, a partir de la doctrina teológica respecto a la monarquía divina y al poder unipersonal. En esta relación teológico-política, el Estado y la sociedad se incorporan en una totalidad, liderados por la autoridad política única.

En el texto de *El concepto de lo político*, Schmitt, menciona que, en cuanto a la definición de lo político como una distinción entre amigo y enemigo, las comunidades religiosas enfrentadas unas con otras al enemistarse y emprender un conflicto, son consideradas como unidades políticas. En este sentido, el antagonismo, aunque sea religioso, se convierte en una lucha política al identificar una enemistad específica (Schmitt, 1998: 67). En otra perspectiva, Schmitt pretende una vinculación entre lo teológico y lo político por su materia común en torno al poder.

Schmitt en su obra *Teología Política*, retomó la idea política de la *soberanía*, noción esencial en la teoría política y en la teoría del Estado, pero cuyo alcance conceptual da lugar a diversas discusiones. Schmitt señala que:

Soberano es quien decide sobre el estado de excepción (...) De lo que sigue se verá que aquí por 'estado de excepción' se entenderá a un concepto general de la doctrina del Estado, no un decreto de necesidad cualquiera o un estado de sitio. Una razón sistemática lógico-jurídica hace del estado de excepción en sentido eminente la definición jurídica de soberanía. Pues la decisión sobre la excepción es decisión en sentido eminente (Schmitt, 2009: 13).

Con lo anterior, Schmitt señala la importancia del poder de decisión que el soberano ostenta como capacidad de ejercer un estado de excepción. El autor refiere que el problema principal es la aplicación de la soberanía, la ubicación de su sujeto, la precisión de quién es el soberano. La idea de la *soberanía* implica un concepto político de eminente abstracción, inasible, el cual refiere a un *símbolo* del depositario del poder político. Alude a un imaginario político pertinente para ubicar de manera concreta y conceptualizar eso que se acepta como poder político legítimo y supremo.

Para Schmitt, lo importante es ubicar quién toma las decisiones en situaciones excepcionales para el Estado y la subsistencia del orden público, en quién compete el poder no sujeto a límites o en facultades no previstas. El concepto y ubicación de la soberanía es entonces un problema

mayúsculo, puesto que refiere no únicamente al poder supremo, sino también requiere de explicar en qué cuerpo político radica ese poder (Schmitt, 2009: 13-16). El depositario concreto de la soberanía es un tema fundamental en la configuración de un régimen político: “Ya sea sólo Dios soberano, es decir, el que en la tierra obra como su representante indiscutible, ya lo sea el emperador, el príncipe o el pueblo, esto es, aquellos que con el pueblo pueden identificarse sin contradicción, se plantea siempre el problema del sujeto de la soberanía, es decir, la aplicación del concepto a una situación concreta.” (Schmitt, 2009: 16).

Schmitt afirma de manera contundente: “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2009: 137). De ahí la necesidad de recurrir a fundamentos teológicos y por ende simbólicos, para explicar al poder político en la modernidad. Por tal motivo, en la historia de la filosofía política de occidente, el trayecto del poder natural hacia el poder civil (institucionalizado en el Estado moderno), no desdibujó el antecedente teológico. La configuración política de las monarquías europeas medievales por derecho divino dejó huella y heredó liturgias, simbolismos e ideas políticas que incidieron en la construcción del Estado moderno.

Schmitt, desde la perspectiva de la doctrina jurídica y de la filosofía política, encuentra un trasfondo teológico en las categorías del derecho y de la política que constituyen al Estado moderno. Realiza una crítica a la pretensión científica de la sociología jurídica y política, puesto que el pensamiento teológico permea en los temas del Estado y del poder:

Pero si alguno se toma la molestia de investigar la bibliografía de la jurisprudencia positiva llegando hasta sus últimos conceptos y argumentos, verá que el Estado interviene en todas partes, ora como *deus ex machina*, decidiendo por medio de la legislación positiva una controversia que el acto libre del conocimiento jurídico no acertó a resolver claramente, ora como Dios bueno y misericordioso, mostrando en las amnistías e indultos su señorío sobre sus propias leyes; bajo la figura del legislador, como poder ejecutivo o poder de policía, ejerciendo el ministerio de la gracia o de la asistencia, siempre la misma identidad inexplicable; de tal manera que, si alguien cuidase de mirar a cierta distancia el espectáculo actual de la jurisprudencia, creería estar viendo una comedia de capa y espada, donde el Estado, bajo diferentes disfraces, entra siempre en escena como la misma persona invisible. La ‘omnipotencia’ del moderno legislador, tan cacareada en todos los manuales de derecho público, tiene su origen en la teología, y esto no sólo desde el punto de vista lingüístico. Hasta en los pormenores de la argumentación salen a la superficie reminiscencias teológicas (Schmitt, 2009: 38).

En esta perspectiva, el doctrinario germánico fortalece su tesis del vínculo teológico-político subsistente a lo largo del pensamiento político moderno. La teoría política de Schmitt es un referente obligado para interpretar al problema teológico-político a la luz de la sacralidad y el culto al Estado, así como la primacía del dominio de una autoridad política la cual concentra en su cuerpo político la representación simbólica del poder.

En contraposición a Schmitt, el teólogo Erik Peterson en el texto *El monoteísmo como problema político* refutó el uso de la teología para concebir conceptos políticos secularizados. Al respecto, la teología política sería una idea utilizada con fines políticos para sustentar teóricamente a regímenes autoritarios. En desacuerdo con Schmitt, para Peterson, la teología no podía ser una herramienta de doctrina política, por lo que el único vínculo entre lo teológico y lo político devenía de la interpretación política de la teología, puesto que no es posible secularizar lo teológico como pretende Schmitt. En tal sentido y en rechazo a Schmitt, Peterson sostiene la imposibilidad teológica de una teología política (Peterson, 1999: 93-94 y 123).

Peterson admite que, el *monoteísmo*, la afirmación del Dios-Uno, implica un referente en el pensamiento político como antecedente en la construcción de regímenes políticos unipersonales (Peterson, 1999: 73). El autor añade que: “El monoteísmo cristiano se presenta teñido de partidismo y excluye la adoración de otros dioses, porque los cristianos, como partido del Dios *único*, se saben un partido. El monoteísmo de los cristianos es una ‘rebelión’ en el mundo metafísico, pero en consecuencia es también una rebelión en el orden político.” (Peterson, 1999: 74).

Así también, Peterson sostiene que, principalmente fue el judaísmo el que consolidó la idea de la monarquía divina la cual luego se concentraría en el cristianismo. En el judaísmo histórico, teocrático, persistió la idea de ser el *único* pueblo con un gobierno divino encabezado por el *único* Dios verdadero (Peterson, 1999: 55).

Peterson cita la última frase del libro doce de la *Metafísica* de Aristóteles: “Los seres no quieren estar mal gobernados. No es bueno que manden muchos; que haya *un sólo señor*” (Peterson, 1999: 51). (Aristóteles, a su vez, tomó la frase de la *Ilíada* de Homero).¹ Según Peterson, el Estagirita encuentra un sentido del poder supremo como antecedente de la monarquía divina, un sentido metafísico de lo superior, donde Dios constituye esa fuerza invisible, suprema y única. Entonces Dios es a su vez divinidad y Rey. De ahí el vínculo teológico y político en la metafísica de Aristóteles que fue retomada por el cristianismo en el sentido monárquico (Peterson, 1999: 53-54).

Peterson presenta entonces, el antiguo antecedente del *poder unipersonal* que significó una importante influencia en el cristianismo y en el judaísmo sobre el *monoteísmo* y, a su vez, tuvo implicaciones políticas en la configuración de la *monarquía*. En general, la idea aristotélica del principio trascendente incidió en la historia de la filosofía política en el poder unipersonal. El cristianismo asumió que, debido a que el mundo se gobierna por un solo Dios supremo y no por una pluralidad, lo teológico y lo político se vinculan mutuamente.

En connivencia con esta discusión, el historiador Jan Assmann encuentra que, el origen de la unicidad teológica, del Dios único, es herencia de la religión mosaica, del judaísmo que distinguió entre la pluralidad de los dioses paganos y un solo Dios verdadero como única fuente de poder y en su carácter de Creador único. Assmann denominó lo anterior como la *distinción mosaica*, una distinción entre los muchos dioses y el Dios único, además de la distinción entre la falsa y la verdadera religión, hecho que dio lugar a un giro monoteísta y tuvo un efecto transformador con el establecimiento de una verdad enfática. La transformación de las religiones arcaicas, politeístas, a la *religión monoteísta*, se dio en el sentido de una revolución, de una ruptura. La distinción mosaica entonces conlleva una verdad absoluta, revelada, en la creencia en Un sólo Dios (Assmann, 2006: 9-10, 18-22).

Asimismo, el simbolismo político moderno heredó el sustrato de lo teológico medieval. El historiador Walter Ullmann refiere que el tema dominante alude a la cosmología cristiana, en la perspectiva *cristo céntrica* que influyó en el gobierno medieval (Ullmann, 1966: 19). La herencia cristiana de las instituciones religiosas permeó en las instituciones políticas, en la centralidad del poder del gobernante como símbolo del poder único que deviene de la divinidad única. Así, la relación entre religión y política es indisociable, pues ambas cuentan con vasos comunicantes contruidos por milenios de historia humana.

¹ “No es bueno el caudillaje de muchos; sea uno solo el caudillo, uno solo el rey”. Homero, *Ilíada*, Madrid, Gredos, 2008, p. 55, Canto II 204-205. También lo menciona Étienne de La Boétie, en su *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Madrid, Tecnos, 1986, 5.

De ahí la importancia de la teología política, según Jan Assmann, de los constantes vínculos entre la comunidad política y el ordenamiento religioso, entre el poder y la salvación, de las implicaciones teológicas de lo político y de las implicaciones políticas de lo teológico (Assmann, 2015: 11-12). Inclusive, el autor plantea un sentido inverso a la tesis de Carl Schmitt, al señalar que los conceptos centrales de la teología son conceptos políticos teologizados, que “la religión nace del espíritu de lo político” (Assmann, 2015: 29).

En suma, la idea central es destacar la importancia de la teología política como una perspectiva de estudio de lo político, en la amplia gama de relaciones entra la religión y la política: “La teología política es tanto la política que remite a Dios para lograr sus propósitos, como la teología que requiere imponer sus ideas sobre la esencia y la voluntad de Dios en forma de ordenamiento político” (Assmann, 2015: 85).

ANTECEDENTES TEOLÓGICO-POLÍTICOS EN EL SIMBOLISMO DE LA AUTORIDAD UNIPERSONAL

La filosofía y la teoría política han reflexionado respecto al problema de la *autoridad*, de su legitimidad y obediencia. El debate sobre las formas de organización política ha significado una discusión entre el gobierno de los muchos, de los pocos y de UNO. La democracia, la aristocracia y la monarquía, refieren la clásica discusión sobre la forma de gobierno y la concentración del poder. En este punto, es importante el estudio del gobierno del UNO, de la fascinación que produce la pleitesía hacia *un* solo dirigente que concentre el poder político.

La reflexión filosófica se adentra en el problema de la autoridad y el afán de poder, en la latencia del ser humano a seguir la figura de un líder que puede derivar en la tiranía. Thomas Hobbes concluye que el ser humano es impulsado por un deseo natural, un instinto por el poder:

De este modo señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte. Y la causa de esto no es que un hombre espere un placer más intenso del que ha alcanzado; o que no llegue a satisfacerse con un moderado poder, sino que no pueda asegurar su poderío y los fundamentos de su bienestar actual, sino adquiriendo otros nuevos (Hobbes, 1980: 79).

El afán de poder se encuentra en el mundo de las pasiones, donde los seres humanos se inclinan hacia el apetito de poder como inherente a la naturaleza humana y que lleva a la lucha por el poder político. Hobbes describe que: “Las pasiones que más que nada causan las diferencias de talento son, principalmente, un mayor o menor deseo de poder, de riquezas, de conocimientos y de honores, todo lo cual puede ser reducido a lo primero, es decir: al afán de poder. Porque las riquezas, el conocimiento y el honor no son sino diferentes especies de poder” (Hobbes, 1980: 59).

En el devenir de la historia humana, en las incesantes transiciones entre regímenes políticos y aún en la modernidad, se ejemplifica la recurrente sujeción de *muchos* a las pasiones de *un* tirano. La fascinación ante *un* déspota, la admiración de encontrar en UNO el sentido de la política, en la posibilidad de encontrar en el liderazgo de *un* amo la pertenencia a la colectividad y la sujeción a la totalidad. Esta característica es persistente en la discusión de la filosofía política. En un ensayo clásico del año de 1576, Étienne de La Boétie, señala:

Por ahora no deseo sino comprender, si es posible, como puede ocurrir que tantos hombres, tantas aldeas, tantas ciudades, tantas naciones, sufran de cuando en cuando un tirano solo, que no tiene más poder que el que se da él mismo; que no tiene más poder que su causar daño, y en tanto que aquellos que han de querer sufrirlo; y que no sabría hacerles mal alguno, sino en tanto en cuanto prefieren mejor sufrirlo que contradecirlo. Hecho extraordinario y, sin embargo, tan común (y por esta razón hay que dolerse más y sorprenderse menos) es ver un millón de millones de hombres servir miserablemente, teniendo el cuello bajo el yugo, no constreñidos por una fuerza muy grande, sino que en cierto modo (parecen) encantados y prendados por el solo nombre de UNO, del cual no deben ni respetar el poder, puesto que está solo, ni amar las cualidades, puesto que es, en su opinión, inhumano y salvaje (La Boétie, 1986: 6-7).

En su crítica a la autoridad unipersonal, La Boétie añade: “Pero, hablando en conciencia, es una desgracia extrema estar sujeto a un amo del cual no se puede estar nunca seguro de que sea bueno, puesto que se encuentra siempre en potencia para ser malvado cuando quiera; y en caso de haber varios amos, es tanto como tener otras tantas posibilidades de ser desgraciado en extremo” (La Boétie, 1986: 6).

La dominación del ser humano sobre sus congéneres y la permanente necesidad de encontrar una autoridad investida de amplios poderes es un aspecto recurrente en la historia y en la filosofía política. Es usual que los individuos sigan a figuras omnipotentes, caracterizadas por una intrínseca sacralidad y la capacidad para guiar a la colectividad. El viraje hacia la *tiranía* implica el uso del terror cuando la sociedad padece la crueldad del tirano. Pero también, la atracción por las figuras de poder implica personalidades dominantes que emocionan a las personas, figuras carismáticas con un liderazgo atractivo tal como lo ha señalado Clifford Geertz (Geertz, 1994: 147). Algo similar enfatizó Thomas Carlyle en el siglo XIX, al señalar que la historia universal ha sido el devenir de los grandes héroes, figuras excepcionales que con su obra y acción han forjado la historia y el destino de la humanidad (Carlyle, 1976: 3).

Émil Cioran concibe al tirano en analogía con una fiebre. Esto implica una sed de poder que se origina en la ambición de ser el *primero* en la ciudad. Se convierte en una patología que denota síntomas de exacerbación de las pasiones, un estado enfermizo que hace del hombre político un tirano en potencia (Cioran, 2003: 63). La sed de poder propia del juego de la política desata trastornos delirantes que ofuscan la razón. El tirano es atractivo, seduce al ser reconocido como ostentador de una percepción y de un ímpetu diferente al resto de los individuos.

En esta perspectiva de la teoría política, ha sido recurrente la necesidad de argumentar sobre la autoridad unipersonal en la que un sólo gobernante concentra el poder político. Inclusive, desde el realismo político, Maquiavelo expresa la pertinencia del gobernante único, pero en contra del poder absoluto, a favor del poder acotado, limitado y tendiente al interés común:

De modo que es necesario que sea *uno* solo aquél de cuyos métodos e inteligencia dependa la organización de la ciudad. Por eso, *un* organizador prudente, que vela por el bien común sin pensar en sí mismo, que no se preocupe de sus herederos sino de la patria común, debe ingeniárselas para ser el *único* que detenta la autoridad, y jamás el que entienda de estas cosas le reprochará cualquier acción que emprenda, por extraordinaria que sea, para organizar un reino o constituir una república (Maquiavelo, 1987: 60).

En este punto, Maquiavelo se encuentra a favor del príncipe virtuoso y en contra de los tiranos. Es precisamente el gobierno del UNO el cual contiene un trasfondo de reflexión teológico-política, respecto a la sacralización de la figura de autoridad. La mención de la teología política es pertinente para un estudio de lo sagrado y del poder como una vertiente de la filosofía política sobre la obediencia a la autoridad.

El antecedente primordial en la construcción del pensamiento político moderno fue la monarquía medieval de legitimidad divina en las naciones europeas. En esta tesitura, la figura del Rey, del monarca por derecho divino, constituyó la centralización del poder político unipersonal, legitimado por el poder eclesiástico donde lo político y lo teológico convergen. En este vínculo se encuentra un despliegue del simbolismo del poder donde el cuerpo político del Rey, soberano, asume el carácter sagrado de la autoridad política. De tal forma, es pertinente la referencia a algunos teóricos políticos esenciales y clásicos, en torno al simbolismo de la autoridad de origen medieval.

John Neville Figgis publicó en 1896, *El derecho divino de los Reyes*, un documento indispensable para la discusión teórico-política en torno a la defensa de la monarquía como institución de orden divino. Planteó la teoría del derecho divino de los Reyes, en donde el derecho hereditario a través de la ley de la primogenitura es irrevocable. Así también, planteó la responsabilidad de los Reyes únicamente ante Dios y no ante el pueblo, donde el monarca es el único soberano, el cual no tiene limitaciones legales y su arbitrio único se impone ante cualquier ley. La *obediencia pasiva* de los súbditos y la no resistencia hacia el Rey forma parte del derecho divino, donde se parte de la idea de que el monarca obedece la ley de Dios y a la cual no se puede oponer (Figgis, 1942: 16).

En esta configuración del poder absoluto, Figgis encuentra la fuente divina del poder político donde la obediencia a la autoridad de la institución monárquica es una obligación ante Dios, por lo que es debido estar sujetos al Rey como autoridad impuesta por la divinidad. Además, Figgis aduce que la *unción real* con un sentido sacramental implica también una ceremonia que otorga título de autoridad al monarca (Figgis, 1942: 18).

En este sentido, por ejemplo, en las repúblicas modernas y regímenes presidencialistas, los actos protocolarios de toma de protesta recrean el sentido antiguo de la parafernalia política monárquica. Los actos de unción y coronación son un referente para los protocolos republicanos de investidura en los Estados modernos, que no deja de lado los antecedentes simbólicos del poder político y, por ende, intrínsecamente vinculados a un pasado monárquico y teológico.

En la idea de *soberanía*, Figgis apunta que la teoría política medieval desconocía el concepto, debido a que, la autoridad suprema, superior a la ley positiva, se explicaba en la fuente divina pero no superior al poder de Dios (Figgis, 1942: 22 y 175). La idea de soberanía, de construcción moderna, refiere al cuerpo político como ostentador del poder que origina la ley suprema y que está por encima de ella, situación que la teoría política medieval no podía integrar en sus postulados, puesto que la ley divina era la única concebible y superior con la imposibilidad de su contravención.

La doctrina del derecho divino implica el reconocimiento de la faceta sagrada de los gobernantes, un reconocimiento político de raíces antiguas, donde la *lealtad* a un líder es el factor esencial en la relación política (Figgis, 1942: 25). Figgis refiere que, en la teoría política medieval, *Rex est mixta persona cum sacerdote*, en la construcción de la idea del monarca en su santidad, ligado a lo divino, investido de cualidades prodigiosas (Figgis, 1942: 25). Por tal motivo, los Reyes simbolizaban el poder divino en la tierra y mantenían atributos extraordinarios como la curación de enfermedades.

Marc Bloch en 1924, publicó el libro *Los Reyes taumaturgos*, donde explica la creencia medieval persistente hasta el siglo XVIII, sobre la mística real que podía curar a los enfermos tan sólo con

el contacto y la bendición del monarca. De esta manera, los poderes taumatúrgicos o milagrosos del Rey podrían curar las infecciones y enfermedades de las personas (Bloch, 1988: 25 y 35).

Bloch estudia las ceremonias de consagración de los monarcas, de la *unción* y la *coronación*, donde el Rey investido por el derecho divino puede ejercer el aspecto milagroso del poder real. Inclusive, las reliquias reales ligadas a las insignias y a los símbolos de la majestad proveen de un carácter místico y milagroso. El autor pretende avocarse a la *veneración* que produce la figura del gobernante (Bloch, 1988: 27), que suscita un sentimiento de lealtad, característica eminentemente subjetiva y simbólica del poder político. Al respecto, Bloch se refiere al simbolismo del poder y al fortalecimiento de la figura de la autoridad por medio de los ritos de curación. Alrededor de la mística del Rey y la supuesta capacidad de curar enfermedades, se construyó una parafernalia con un sentido político que ensalzaba aún más al símbolo de la autoridad política.

El fundamento sagrado del poder monárquico era el origen de las cualidades supremas y milagrosas del Rey, por lo que el monarca requería de consagrar su poder divino y terrenal por medio de la liturgia y de los rituales. En cuanto a los ritos medievales de *unción* y *coronación* (unción por óleo bendecido, símbolo teológico y, al mismo tiempo, recepción de la corona en la cabeza del monarca, como coronación política; esto es, la obtención de las insignias del *cetno* y la *corona*, lo *sagrado* y lo *político* reunidos) al efectuar ambos, consagraban al Rey para tomar posesión del poder político. Al respecto, Bloch menciona:

Estos emblemas, en su mayoría eran muy antiguos; la innovación consistió en darles un papel en las pompas religiosas de advenimiento. En suma, la solemnidad reunió siempre los dos aspectos: por un lado, la entrega de las insignias, entre las cuales la corona siguió siendo la principal; y por el otro, la unción, que se mantuvo hasta el final, como el acto santificado por excelencia. De ese modo nació la consagración (Bloch, 1988: 73).

Con lo anterior, el Rey consagrado en lo teológico y en lo político, revestía una dignidad divina que le permitía la facultad de curar, en un simbolismo político de la supremacía de la autoridad real. El culto al poder de la autoridad *única*, soberana, cuya configuración histórica es antigua permeó en los regímenes políticos modernos, aunque en formas seculares. A pesar de la configuración de las instituciones políticas modernas a partir de la primacía de la razón, de la eliminación de las explicaciones divinas y sobrehumanas del poder político, la modernidad heredó los antecedentes de veneración implícita a la autoridad. En esta misma tradición en torno a la centralidad y culto a la autoridad política a través de sus expresiones simbólicas, el tema del *cuerpo político* del gobernante es recurrente.

En la *encarnación* del poder político, ligado a la santidad y a la magnanimidad de la figura del gobernante, es pertinente una interpretación teológico-política que haga explícito el simbolismo del *cuerpo* político, la incorporación del poder en el símbolo del líder. En su obra de teología política medieval, Ernst Kantorowicz aporta un marco teórico sobre el simbolismo de la autoridad y del poder político (Kantorowicz, 2012: 33).

Kantorowicz discurre en su libro *Los dos cuerpos del Rey* (1957), respecto a la sacralidad de la autoridad del monarca. En un principio, el autor plantea que el estudio de lo sagrado en la política podría considerarse como un riesgo, un terreno movedizo, pero indispensable para entender el sustrato simbólico del poder: “El misticismo, al ser trasplantado desde la cálida luz del mito y de la ficción a la fría e inquisitiva luz de los hechos y de la razón, pierde por lo general buena parte de su poder persuasivo (...) En particular, la mística política está más expuesta al peligro de perder

su poder de encantamiento o vaciarse de sentido cuando se le sustrae de su entorno natural, de su tiempo y de su espacio” (Kantorowicz, 2012: 37). Lo anterior implica la problematización de la corporación unipersonal, donde la ficción política da lugar a un símbolo del Rey como institución permanente y sagrada que, a su vez, subyacente, contiene el cuerpo mortal del hombre (Kantorowicz, 2012: 39).

Pero este misticismo tiene hondas raíces en la historia medieval de Europa, en la cual la legitimidad sagrada del Rey dio paso a una interpretación del poder. En este sentido, el Rey ostentaba *dos cuerpos*, uno era débil, frágil, mortal, humano, sometido a pasiones y, el otro cuerpo era sagrado, inmortal, perfecto, infalible, incorruptible. *Un cuerpo era natural, el otro político*. El natural flaqueaba, moría, pero a su vez el Rey contenía el cuerpo político como símbolo de lo continuo, de la trascendencia y permanencia de la autoridad. El político representaba la dignidad eterna de la autoridad en su competencia de la política y del gobierno, por lo que el Rey nunca moría y la *majestad* quedaba en herencia de su sucesor. Por ello, ambos cuerpos se encontraban incorporados en uno sólo, indivisible (Kantorowicz, 2012: 42-43 y 47).

El cuerpo político, sagrado, en la teoría de Kantorowicz implica a un cuerpo simbólico, inherente a la construcción de una figura de autoridad que concentra las más altas decisiones del Estado y que se encuentra investido como legítimo soberano. En este sentido, Kantorowicz resume la doctrina político-teológica sobre el cuerpo del Rey: *“Tenens dignitatem est corruptibilis, DIGNITAS tamen semper est, non moritur, ‘El poseedor de una dignidad es corruptible, pero la dignidad es para siempre, nunca muere’”* (Kantorowicz, 2012: 426).

El autor retoma la idea teológica del *corpus mysticum* donde la sociedad cristiana y la Iglesia forman un solo cuerpo encabezado por Cristo y, encuentra que, los juristas medievales transformaron esta idea en el Estado encabezado por el Rey cuya corona es un símbolo del derecho. Entonces, los conceptos teológicos permitieron nutrir a los del Estado e incardinarse en la teoría política (Kantorowicz, 2012: 50 y 53). En estos términos, el Rey es la imagen del ungido, de Dios, del Uno, que configuró a las monarquías medievales cristo céntricas donde el monarca mantiene una dualidad de Dios-hombre (Kantorowicz, 2012: 81-82).

Para Kantorowicz, la resignación de obediencia al poder, proveniente del cristianismo, implicó en términos políticos la exaltación de la *potestas* del Rey, al cual se le debía obediencia pasiva por el hecho de ser un poder ordenado por Dios. Pero se obedece pasivamente al Rey sagrado, simbólico, a la persona divina, al poder político-teológico y no al cuerpo humano del monarca (Kantorowicz, 2012: 86, 89 y 120).

Sin dejar el sustento divino que tiene el derecho monárquico medieval, se creó una teoría eminentemente política. Sin embargo, Kantorowicz menciona que: “Las infinitas interrelaciones entre la Iglesia y el Estado, activas en todos los siglos de la Edad Media, produjeron híbridos en ambos campos. Los préstamos mutuos y los intercambios de insignias, símbolos políticos, prerrogativas y derechos honorarios se han venido realizando incesantemente entre los dirigentes espirituales y seculares de la sociedad cristiana.” (Kantorowicz, 2012: 209).

Con el trasfondo simbólico del poder político, cuyos antecedentes provienen de las monarquías medievales y la vinculación de lo teológico y lo político, es posible advertir el culto a la imagen del gobernante que ha trascendido hasta la modernidad. Kantorowicz apunta que los retratos, monedas y demás representaciones del monarca con sus signos de soberanía estaban asociados a la divinidad, en una adoración pública del cuerpo simbólico de la autoridad (Kantorowicz, 2012: 486-487). La reiteración de la imagen del Rey contenía un importante sentido simbólico, debido a la fuerza que produce el símbolo de la autoridad política. En la actualidad, en los regímenes

políticos modernos ha subsistido la reiteración de la imagen del gobernante y de los símbolos de su autoridad, para afianzar una adoración secularizada.

En este sentido, el poder político requiere de símbolos precisos que lo representen, insignias que muestren de manera concreta la dignidad de la autoridad política. En el caso de las monarquías, Kantorowicz precisa a la *corona* como ficción, donde una era la corona material, visible que se investía al monarca en una ceremonia de coronación, pero también se investía de una corona invisible, simbólica e inmaterial que otorgaba los atributos y derechos reales para el ejercicio del gobierno (Kantorowicz, 2012: 338).

LA PERSISTENCIA DE LO SIMBÓLICO EN EL PODER POLÍTICO MODERNO

El filósofo Claude Lefort discurrió sobre la importancia del mundo de lo simbólico en la política, sobre todo, en las democracias modernas. En su análisis de la democracia en oposición a los totalitarismos, encontró dispositivos *simbólicos* inherentes a la sociedad democrática que se conjugan con los dispositivos institucionales. Para Lefort, los regímenes democráticos modernos contienen una faceta simbólica que les otorga un sentido, un ámbito de representaciones simbólicas donde el poder dirime sus conflictos.

En la interpretación que realiza Lefort sobre la obra de Étienne de La Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, desentraña el sentido de un fenómeno esencial para la política, el deseo de servidumbre de la colectividad y la latencia de UN gobernante para efectuar la dominación: “Pero no se convierte en amo porque quiere, sino que pasa a serlo al ocupar un lugar que ya está dispuesto, al responder a una petición ya formulada por aquéllos y en aquellos a quienes domina: el pueblo.” (Lefort, 2008: 113).

Según Lefort, la autoridad política es una abstracción simbólica propia de la democracia, donde el poder no se ubica de manera concreta, sino que se encuentra vacío, asumido únicamente en un símbolo que lo representa. El autor explicó al poder a partir de lo imaginario, debido a que el dominio de un soberano es parte de una ficción, de la aceptación colectiva del dominio de un gobernante (Lefort, 2008: 118). De esta manera, los individuos conceden la sujeción al poder al creerlo supremo en su imaginario por la fuerza que emana de sus símbolos. A su vez, Lefort acudió a la obra de Maquiavelo, respecto a la *representación* del poder para profundizar en sus argumentos y analizar el fenómeno teológico-político latente en las sociedades modernas.

En su texto sobre *Maquiavelo. Lecturas de lo político* (1972), Lefort retoma la importancia del pensador florentino para encontrar el sentido primero de la política en la modernidad. Lefort acude a Maquiavelo para afirmar que la política refiere eminentemente al *conflicto* entre los seres humanos, a la lucha por el poder. Entonces, para Lefort, el modelo del ser humano maquiavélico es soberano, ajeno a un sometimiento, en donde la soberanía se obtiene a través del *reconocimiento* de su autoridad (Lefort, 2010: 14, 25 y 51). Esto es, la soberanía *se hace reconocer* en sus adversarios a través de una puesta en escena, del ceremonial y la dramaturgia, para lograr un objetivo como parte de una estrategia que imponga su dominio. Lefort menciona:

Así el maquiavelismo no puede dejar de verse acompañado (creemos), por una puesta en escena que saca a plena luz, en el momento decisivo, el dominio total del actor, y no solamente su fuerza o su habilidad frente a sus víctimas. En este sentido, hace más que designar una técnica criminal, evoca un arte, una actividad consagrada a ofrecerse el espectáculo de su propio éxito,

que se encanta con su propio resultado. El maquiavélico se complace en la intriga complicada que ha compuesto (Lefort, 2010: 14).

Lefort encuentra en Maquiavelo el sentido simbólico de la política, subyacente en la disposición de estrategias para lograr el triunfo en los proyectos políticos. Tales planes van conjugados con el ceremonial y el artificio para hacerse reconocer como el vencedor. Aunado al *realismo político* en la lucha concreta por dominar, existe un plano *simbólico*, abstracto, de la actividad política en el cual el actor político *representa* su poder, lo expresa con el simbolismo y el rito como parte de la teatralidad y la simulación.

Lefort apunta respecto al hombre maquiavélico: “Con el cálculo y la astucia, el principio del secreto gobierna su acción. Lleva una máscara que hurta a las miradas del prójimo, en toda ocasión, los movimientos de su alma.” (Lefort, 2010: 13). La *representación* del poder es inherente a la actividad política. El sentido de lo simbólico implica una actuación que sugiere y oculta las intenciones del poderoso, pero que afirma su señorío en el lenguaje de lo teatral al ostentar los signos y ritos de su autoridad. El poder concreto, dinámico, se acompaña de lo simbólico y lo abstracto de la soberanía.

Al discurrir respecto al simbolismo del poder político, es indispensable aludir al vínculo entre lo teológico-político. Lefort encontró que la modernidad pretendió la separación del Estado y de su basamento teológico, con el fin de que el Estado y el poder político se funden sobre sí mismos, ajenos al origen divino. Sin embargo, aun con este intento de separación, la modernidad mantuvo oculta la dimensión simbólica de lo político, la cual no desapareció (Lefort, 2004: 54).

El autor precisa: “En suma, lo político y lo religioso ponen al pensamiento filosófico en presencia de lo simbólico, no en el sentido en que lo entendían las ciencias sociales, sino en el sentido en que ambos dirigen, por sus propias articulaciones, un acceso al mundo.” (Lefort, 2004: 63). Lo político apela también a un sentido trascendente en la interpretación del poder, por lo que no puede desvincularse absolutamente de una convergencia con lo teológico.

Para Lefort, la sustancia misma de lo político en el conflicto propio que caracteriza a la sociedad democrática, en la división entre sus integrantes y grupos internos, implica que el conflicto es instituido y la sociedad realiza una puesta en escena respecto a la lucha por el poder. La escena de la pugna y el conflicto entonces se *representa* (Lefort, 2004: 69).

Lefort propone la teoría de la *incertidumbre democrática* que ocurre ante la falta de un cuerpo soberano, único, que concentre al poder político en su persona, tal como sucede en la monarquía de origen medieval. Según Lefort, en las democracias modernas persiste un *vaciamiento* del poder, puesto que, al dejar atrás al poder soberano del monarca de origen divino, se eliminó el cuerpo político único del gobernante para dar lugar a la atomización del poder en los ciudadanos y su fragmentación en una amplitud de depositarios. El poder en la democracia es *vacío* por el mismo vaciamiento del cuerpo del príncipe, debido a que la cabeza pierde su dominio absoluto sobre el cuerpo social (Lefort, 1990: 188-190).

Pero la democracia, según entiende Lefort, alteró el orden político de las monarquías divinas y dio lugar a un régimen político donde el poder no está incorporado en una persona específica. En la democracia moderna el poder es difuso, indeterminado, no se encuentra en un lugar único, inamovible, estable. El poder político es peleado por los grupos e individuos en conflicto, un poder que se obtiene y legitima con el sufragio popular.

El poder aparece y reaparece a través del voto atomizado, individual, para luego constituirse en una autoridad política institucional y después trasladarse a un nuevo encargado. Lefort refiere:

“Desde ahora quienes ejercen la autoridad política son simples gobernantes y no pueden apropiarse del poder, incorporarlo.” (Lefort, 1990: 190). Por ello, en la democracia el poder político se difumina, debido a la falta de una figura estable que incorpore al poder en su simbolismo y en la sacralidad de la autoridad única y soberana.

CONCLUSIÓN

El mundo de la política es un ámbito saturado de símbolos. El fenómeno del poder, de su obtención y conservación, conlleva una faceta misteriosa que precisa de la representación de la autoridad y de la legitimidad de la dominación. Así también, el ejercicio de la política refiere a la práctica de numerosas expresiones simbólicas. Los ritos, los mitos, los símbolos, a través de alegorías, emblemas y múltiples signos, implican un amplio universo de lo imaginario.

En las democracias modernas permanece la latencia de lo simbólico y lo teológico, donde el nuevo príncipe se encarna en el gobernante electo por periodos precisos de gobierno y en un mandato que le otorga el voto de la ciudadanía. La incorporación del poder, laicizada, ocurre con un fundamento simbólico inherente a la política, donde el poder tiende a concentrarse en la investidura de la autoridad.

Aun así, aunque Lefort refirió la incertidumbre democrática por la dispersión del mando y la vacuidad de la incorporación del poder político moderno, la veneración de las autoridades unipersonales continúa en las modalidades republicanas. El sustrato de lo teológico-político, herencia de las monarquías medievales y del vínculo entre la autoridad y lo sagrado, ha dejado huella en los regímenes políticos modernos. El poder se encuentra en el campo de lo sagrado debido al sustrato fascinante y simbólico que produce la autoridad.

Los liderazgos políticos contemporáneos se rodean del ceremonial del poder, ejercen gestualidades y formas políticas, acuden a los ritos y aclamaciones, insisten en la veneración de la imagen del gobernante, publicitan y glorifican su liderazgo, acuden al discurso político y al mito, retoman las liturgias del poder y ensalzan las insignias de su soberanía. Hoy en día, continúa el culto político y la sacralización de los príncipes republicanos.

BIBLIOGRAFÍA

- Assmann, Jan (2006). *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. Madrid. Akal.
- Assmann, Jan (2015). *Poder y salvación*. Madrid. Abada editores.
- Bloch, Marc (1988). *Los reyes taumaturgos*. México. FCE.
- Caillois, Roger (2006). *El hombre y lo sagrado*. México. FCE.
- Carlyle, Thomas (1976). *Los héroes. El culto de los héroes y lo heroico en la historia*. México. Porrúa.
- Cassirer, Ernst (2013a). *El mito del Estado*. México. FCE.
- Cassirer, Ernst (2013b). *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*, México. FCE.
- Cioran, Émil Michel (2003). *Historia y utopía*. Barcelona. Tusquets Editores.
- Durand, Gilbert (2007). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Durand, Gilbert (2004). *Las estructuras antropológicas del imaginario*. México. FCE.
- Eliade, Mircea (2012). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona. Editorial Paidós.
- Figgis, John Neville (1942). *El derecho divino de los Reyes*. México. FCE.

- Geertz, Clifford (1994). *Conocimiento local. Ensayo sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona. Gedisa.
- Hobbes, Thomas (1980). *Leviatán*. México. FCE.
- Homero (2008). *Ilíada*. Madrid. Gredos.
- Kantorowicz, Ernst (2012). *Los dos cuerpos del Rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid. Ediciones Akal.
- La Boétie, Étienne de (1986). *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra Uno*. Madrid. Tecnos.
- Lefort, Claude (2010). *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Madrid. Trotta.
- Lefort, Claude (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión.
- Lefort, Claude (1988). *Democracy and Political Theory*. Minneapolis. University of Minnesota Press.
- Lefort, Claude (2004). *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona. Editorial Anthropos.
- Lefort, Claude (2008). El nombre de Uno. Étienne de La Boétie. *El discurso de la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires. Terramar.
- Maquiavelo, Nicolás (1987). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid. Alianza Editorial.
- Otto, Rudolf (2009). *Lo santo*. Madrid. Alianza Editorial.
- Peterson, Erik (1999). *El monoteísmo como problema político*. Madrid. Trotta.
- Schmitt, Carl (2009). *Teología política*. Madrid. Editorial Trotta.
- Schmitt, Carl (1998). *El concepto de lo político*. Madrid. Alianza Editorial.
- Ullmann, Walter (1966). *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. New York. Routledge.
- Zambrano, María (1973). *El hombre y lo divino*. México. FCE.